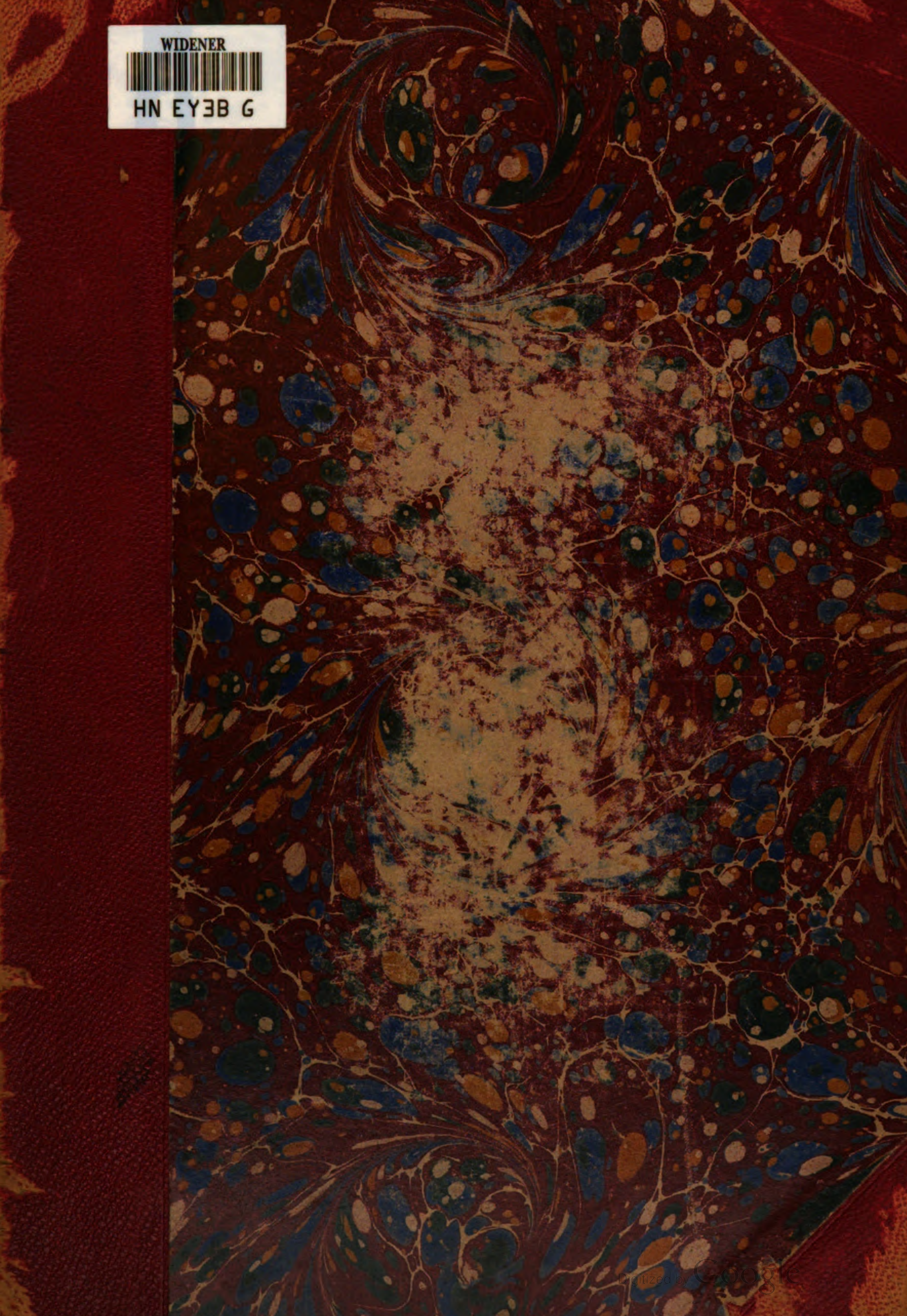


Friedrich Ueberwegs
Grundriss
der
Geschichte der Philosophie.

Vierter Theil.

Das neunzehnte Jahrhundert.

Neunte, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage,

herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.



Berlin 1902.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 68—71.



Friedrich Ueberwegs
Grundriss
der
Geschichte der Philosophie
des neunzehnten Jahrhunderts.

Neunte, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register
versehene Auflage,

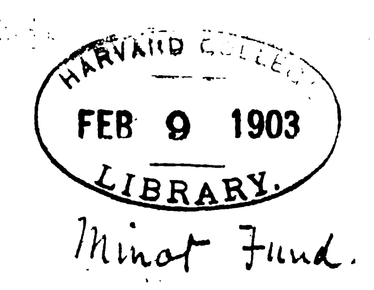
herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.



Berlin 1902.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 68—71.


HARVARD COLLEGE
FEB 9 1903
LIBRARY.

Vorwort.

Dass dieser Band jetzt als der vierte Theil des Grundrisses erscheint, ist gerechtfertigt durch seinen ziemlich abgeschlossenen Inhalt sowie durch den beträchtlich erweiterten Umfang. Die Anlage des Grundrisses habe ich, da sie sich bewährt hat, im Ganzen beibehalten, wenn auch gewisse Hauptgedanken jetzt stärker hervortreten, auch auf die Zusammenhänge etwas mehr Gewicht gelegt ist, als früher.

Einigen Philosophen bin ich für kurze Beiträge und Berichtigungen, auch für Anzeigen, die ich benutzt habe, zu Danke verpflichtet, namentlich aber den ausserdeutschen Gelehrten, die schon für die achte Auflage die Philosophie ihrer Heimathländer bearbeitet hatten und sich für diese jetzige Ausgabe der Mühe einer genauen Revision unterzogen haben. Neu sind als Bearbeiter hinzugekommen Herr Professor Dr. Rácz in Sárospatak und Herr Jakob Kołubowskij in Petersburg, deren Beiträge dem Grundriss jetzt zu Gute kommen.

Das Register wird, so hoffe ich, dadurch noch brauchbarer geworden sein, dass es einige Erweiterung erfahren hat.

Leipzig, im November 1901.

Max Heinze.

Inhalts-Verzeichniss.

Vierter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Zeit der aus der kantischen Kritik hervorgegangenen Systeme.

Fünfter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Philosophie der Gegenwart.

Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts.

§ 1. Die Geschichte der Philosophie des verflossenen Jahrhunderts in Deutschland wird am besten in zwei Abschnitte getheilt. In dem ersten Abschnitt, in der Zeit zunächst nach Kant, bildeten sich grosse Systeme, die auf Kant fussten, sich zum Theil mit Nothwendigkeit aus der kantischen Lehre entwickelt zu haben scheinen. Man erreichte hier den Gipfel der Speculation, meist nach der idealistischen oder rationalistischen Seite hin; aber auch kräftige realistische Elemente zeigten sich. Es trat hier eine Reihe von tiefen Denkern auf, wie sie kein anderes Volk der Neuzeit in sich hat entstehen sehen. Dieser erste Abschnitt reicht bis in die vierziger Jahre. Die Philosophie hat in diesen Jahrzehnten einen bestimmenden Einfluss auf die verschiedensten Seiten des geistigen Lebens, namentlich werden die Wissenschaften von ihr so gut wie beherrscht: Natur- und Geschichtsforschung, aber auch Dichtung, religiöses Leben, politische Verhältnisse, allgemeine Culturentwickelung überhaupt, hängen von ihr ab.

Der zweite Abschnitt zeigt einerseits ein Fortleben dieser gewaltigen Systeme zum Theil in verschiedenen Modificationen, z. B. des hegelschen grossartigen Gedankenbaus; andererseits tritt hier der Widerstand der Naturwissenschaft, überhaupt der exacten Wissenschaft, gegen die sich überhebende Gedankenspeculation hervor und erzeugt eine Verachtung der letzteren, so dass die Philosophie beinahe zu verschwinden scheint. Materialismus und Naturalismus wollen zum Theil an ihre Stelle treten, womit selbst wieder eine Metaphysik gegeben war, obgleich man damit ein Ende aller Metaphysik machen wollte. Im weiteren Verlauf bringt die Naturwissenschaft auch die Philosophen von dem zu starken Vertrauen auf die blosse Vernunft ab und wirkt selbst wieder befruchtend auf das philosophische Denken, indem diesem wieder allgemeineres und tieferes Interesse zugewandt wird. So treten Denker auf, die in vollem Frieden mit den Naturwissenschaften und den sonstigen Wissenschaften leben und doch auch

die Bedürfnisse des Gemüths nicht hintansetzen, auch sich nicht von der Vergangenheit ganz lösen wollen. Es tauchen vielfach in den neueren Versuchen Elemente von Früheren auf, namentlich von Kant, Spinoza, Leibniz, Fichte, auch von Aristoteles und Platon.

Während eine Zeit lang die Systembildung ganz abgethan zu sein schien, indem man sich mehr einzelnen Disciplinen der Philosophie zuwandte, namentlich der Erkenntnisslehre und Psychologie, wagt sie sich neuerdings wieder hervor und neigt sich entschieden dem Idealismus zu. Der Philosoph, an dem kein philosophisch Denkender ohne genaue Beachtung vorübergehen darf, ist Kant. Das Studium dieses Heros in der Philosophie ist in den letzten Jahrzehnten mit erneuter Kraft vielseitig betrieben worden, seine Würdigung und Hochschätzung, Ende des neunzehnten Jahrhunderts wieder erwacht, sind in das zwanzigste Jahrhundert mit hinübergenommen worden. — Verwandtschaft mit der kantischen Kritik zeigt der Positivismus, der freilich nicht deutsches Erzeugniss ist, auch im deutschen Denken nicht gar viele und nicht tiefe Wurzeln geschlagen hat. — Die Lehre, die sich neben der kantischen Kritik in Deutschland noch am meisten Achtung und Anerkennung erworben hat, ist die Entwickelungslehre, die freilich schon in alter, ja ältester Zeit auftaucht, aber durch Darwin und Spencer weiter ausgebildet worden ist und in dem Chaos, das sonst in dem Denken der Gegenwart herrscht, vielfach die Richtung angiebt.

Die allgemeine Kennzeichnung der Philosophie des letzten Jahrhunderts in den ausserdeutschen Ländern, deren Gang von dem der deutschen Philosophie abweicht, aber doch ohne die deutsche Philosophie nicht zu verstehen ist, findet sich später zu Anfang der betreffenden Abschnitte.

Die beiden für das neunzehnte Jahrhundert angenommenen Perioden bilden zugleich den vierten und fünften Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Von den Werken, die sich auf Geschichte der Philosophie überhaupt oder ausschliesslich auf die der neueren Philosophie beziehen, seien hier besonders erwähnt, obgleich früher schon genannt: Grundriss der Gesch. der Philos. v. Joh. Ed. Erdmann, 4. Aufl., bearb. v. Benno Erdmann, 2 Bde., Berl. 1896, Gesch. der Philos. v. W. Windelband, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1900, Gesch. der neueren Philos. v. Rich. Falckenberg, 3. Aufl., Lpz. 1898. Ferner sind hier zu nennen E. v. Hartmann, Aesthetik, 1. Th.: Die deutsche Aesthet. seit Kant, Berl. 1886. Arth. Drews, Die deutsche Speculation seit Kant mit besonderer Rücks. auf d. Wesen des Absoluten u. die Persönlichk. Gottes, 2 Bde., Berl. 1892, 2. Ausg. 1895; ders., L. von Raum u. Zeit in d. nachkantisch. Philos., Diss., Halle 1890. In seinem grösseren Werke behandelt Drews nacheinander den naiven Pantheismus, d. h. Fichte, Schelling, Schleiermacher u. Hegel, den speculativen Theismus, und zwar 1. den echten Theismus als trinitarischen und als unitarischen, nämlich Baader, Schelling, J. H. Fichte, Weisse, K. Ph. Fischer, Sengler, Günther, Th. Weber, Deutinger, W. Rosenkrantz, Dorner, Krause, Herbart, Drobisch, Fechner, Lotze, Rohmer u. A., 2. den Pseudotheismus, d. h. Vatke, Wirth, Frohschammer u. A. Als radicale Atheisten werden dann besprochen Feuer-

bach, Strauss, Büchner, Häckel, Dühring, Bahnsen u. A., als indifferentistische Atheisten Hellenbach, du Prel, Wundt. Zuletzt folgt der antitheistische Pantheismus: Schopenhauer, Michelet, E. v. Hartmann. — Nicola Bobtschew, D. Gefühlsl. v. Kant bis auf unsere Zeit, Lpz. 1888. R. Philipson, Beiträge zur Aesthet. v. Kant bis auf unsere Zeit, Magdeb. 1890. L. Rabus, Ursprung u. Ausbildung der tetradischen Constructionsmethoden in d. neueren deutsch. Philosophie, Ztschr. f. Philos., 98, 1891, S. 207—220. M. Aiguilèra, L'idée du droit en Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, Par. 1893. M. Eisler, Die Weiterbildung der Kantschen Aprioritätslehre, Lpz. 1894. Otto Siebert, Gesch. der neuer. deutsch. Philos. seit Hegel. E. Handb. zur Einführ. in das philos. Studium der neuer. Zeit, Götting. 1898 (Manches aus unserm Grundriss hinübergenommen). Rud. Steiner, Welt- u. Lebensanschauungen im 19. Jahrh., 2 Bde., Berl. 1900—1901 (gewandte Darstellung, Standpunkt Häckels). F. Unruh, D. Begr. des Erhabenen seit Kant, Pr., Königsb. 1898. Jos. W. A. Hickson, Der Causalbegriff in d. neuern Philos. u. in d. Naturwissenschaft. v. Hume bis Rob. Meyer, Vierteljahrsschr. f. w. Ph., 24, S. 447—482, 25, S. 19—56. Von Werken allgemeinen Charakters sind hier noch zu nennen: Houston Stewart Chamberlain, D. Grundlagen des neunzehnten Jahrh.s, 2 Bde., Münch. 1898, 2. Aufl., 1900 (auch für Philosophie nicht ohne Bedeutung, von Gobineau, Ungleichheit der Menschenracen, angeregt. Hauptsatz: Kern alles Geschehens die Race). Theob. Ziegler, D. geistigen und socialen Strömungen des neunzehnten Jahrh.s, Berl. 1899, 2. Aufl. 1900. (Philosophie z. Th. stark berücksichtigt: Schellingsche Naturphilosophie, Hegels Phänomenologie, Rechtsphilos. u. A.)

Man könnte fragen, ob nicht drei Perioden für die Entwickelung der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts anzunehmen seien: die grossen nachkantischen Systeme, dann die des Ausklingens dieser Systeme und der Reaction seitens der Naturwissenschaften mit dem starken Hervortreten des Materialismus, und zu dritt die des Wiederauflebens der Philosophie. Allein die Momente, die dann die zweite und dritte Periode kennzeichnen würden, treten zeitlich zu sehr nebeneinander auf, als dass die Abschnitte von einander zu trennen wären.

Angezeigt könnte es ferner scheinen, die Ausläufer der grossen Systeme, namentlich die des hegelschen und des herbartschen, sogleich in die erste Periode hineinzunehmen, wie in dieser schon die Anhänger und Geistesverwandten Schellings behandelt sind. Allein die Schüler Hegels und Herbarts reichen nicht nur mit ihrer Wirkung, sondern auch als Persönlichkeiten noch bis in die Gegenwart herab, so dass es nicht angebracht scheint, sie schon in die erste Hälfte des Jahrhunderts mit hereinzuziehen.

Vierter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Zeit der aus der kantischen Kritik hervorgegangenen Systeme.

§ 2. In der kantischen Philosophie hatte sich ein Dualismus geltend gemacht, den vollständig auszugleichen nicht gelungen war. Ein idealistisches oder rationales Element in den Anschauungs- und Erkenntnissformen, durch welche die Erfahrung erst zu Stande kam, war da zu Tage getreten, aber ebenso ein realistisches in den Dingen an sich, ohne deren Einwirkung auf uns wiederum die Erfahrung nicht möglich war. Zugleich spielte das Ding an sich auf dem Gebiete der Freiheit eine grosse Rolle. An diese beiden unvermittelten Elemente knüpften die grossen Systeme nach Kant an, theils wurde das eine der beiden einseitig verfolgt und so der Versuch zur Ausbildung einer consequenten, mit sich selbst übereinstimmenden Gesammtansicht gemacht, indem entweder zu Gunsten der idealistischen Lehren die realistischen Voraussetzungen geopfert, oder umgekehrt zu Gunsten der letzteren die idealistischen Theoreme aufgehoben oder doch beträchtlich eingeschränkt wurden, theils strebte man auch die volle Vermittelung zwischen Beiden an. Gegenüber dem Kriticismus Kants kam der von Kant bekämpfte, aber von ihm doch nicht überwundene Dogmatismus wieder zu voller Blüthe.

Zunächst verwandelte Fichte den halben Idealismus Kants in einen ganzen, indem für ihn das Ich das einzig Reale war, dessen Vorstellung oder That die Welt sei, so dass eine Einwirkung auf das Ich von aussen nicht mehr stattfände. An Fichtes subjectiven Idealismus hat sich Schellings vorwiegend objectiver Idealismus angeschlossen, wie er sich zunächst in der Naturphilosophie, später in der Identitätsphilosophie zeigte. Von den Anhängern und Verehrern Schellings wurde namentlich die Naturphilosophie betrieben, freilich zum Theil in überschwenglicher Weise, ohne auf dem Boden der Erfahrung zu stehen, die aber für ihre Zeit eine grosse Bedeutung hatte. Auf Schelling folgte Hegel mit seinem absoluten Idealismus,

indem hier an die Stelle von Fichtes thätigem absoluten Ich die absolute unpersönliche Vernunft trat. Verachtung der Erfahrung, intellectuelle Anschauung, oder reines Denken herrschte in diesen Systemen, Metaphysik war ihr einziges Ziel, Rationalismus der Weg, um dieses Ziel zu erreichen.

Diesem verschiedentlich ausgebildeten Idealismus gegenüber betonte Herbart das realistische Element von Kant, während Schleiermacher, Krause, Schopenhauer, jeder nur wieder in besonderer Weise, beide Elemente zu ihrem Rechte kommen lassen wollten, so dass hier die harmonische Vereinigung beider Seiten zum Theil in einem Ideal-Realismus erstrebt wurde.

Ausser den Theil 3 dieses Grundr., § 1, S. 1—3, § 9, S. 66 und § 31, S. 263 genannten Werken, namentlich denen von Chalybäus, Michelet, Zeller, Kuno Fischer (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer), J. E. Erdmann (Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der neuer. Philos.), sind für diese Periode noch zu erwähnen: K. Chr. Krause, Zur Gesch. der neueren philos. Systeme, Lpz. 1889. A. Ott, Hegel et la philos. allemande ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philos. allem. depuis Kant, Par. 1843. L. Wocquier, Essai sur le mouvement philosophique d'Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, Brux., Gand et Lpz. 1852. G. Weigelt, Zur Gesch. d. neuer. Philos., Hamb. 1854/55. Carl Herm. Kirchner, Die speculativen Systeme seit Kant u. d. philos. Aufg. d. Gegenw., Lpz. 1860. A. Foucher de Careil, Hegel et Schopenhauer, Etudes sur la philos. allemande depuis Kant jusqu'à nos jours, Par. 1862, ins Deutsche übers. v. J. Singer, Wien 1888.

Die Erläuterung und Begründung der obigen Andeutungen über den Entwickelungsgang der Philosophie in dieser Periode kann nur durch den Verfolg der Darstellung selbst gegeben werden; vor der Darstellung der Systeme würde dieselbe der Anschaulichkeit entbehren und leicht Vorurtheile begründen. Nur darauf sei hier hingewiesen, dass die innerste Seele des gesammten Entwickelungsprocesses der Philosophie der Neuzeit allerdings vielfach immanente Dialektik speculativer Principien, aber auch nicht selten der Kampf und das Versöhnungsstreben zwischen der überlieferten und in Geist und Gemüth tief eingewurzelten religiösen Ueberzeugung und andererseits den durch die Forschung der Neuzeit errungenen Erkenntnissen auf dem Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften ist.

§ 3. Johann Gottlieb Fichte (1762—1814), von spinozistischem Determinismus durch die kantische Einschränkung der Causalität auf Phaenomena und Behauptung einer causalitätslosen sittlichen Freiheit des Ich als eines Noumenon zurückgeführt, macht mit eben dieser Einschränkung, die ihm im ethischen Interesse werth geworden war, in der theoretischen Philosophie volleren Ernst, als durch Kant geschehen war, indem er die von diesem angenommene Entstehung des Stoffs der Vorstellungen durch eine Affection, welche die Dinge an sich auf das Subject üben, negirt und den Stoff ebensowohl wie die Form aus der Thätigkeit des Ich hervorgehen lässt, und zwar aus demselben synthetischen Act, der die Anschauungsformen und Kategorien erzeuge. Bei Fichte hat die praktische Vernunft noch mehr den Primat vor der theoretischen als bei Kant, so dass seine Philo-

sophie infolgedessen einen durchaus ethischen und teleologischen Charakter trägt.

Das Mannigfaltige der Erfahrung wird ebenso wie die apriorischen Formen von uns durch ein schöpferisches Vermögen producirt. Nicht eine Thatsache, sondern die Thathandlung dieser Production ist der Grund alles Bewusstseins. Das Ich setzt sich selbst und das Nicht-Ich und erkennt sich als eins mit dem Nicht-Ich; der Process der Thesis, Antithesis und Synthesis ist die Form aller Erkenntniss. Dieses schöpferische Ich ist nicht das Individuum, sondern das absolute Ich. Aber aus dem absoluten Ich sucht Fichte das Individuum zu deduciren; die sittliche Aufgabe nämlich fordert den Unterschied der Individuen. Die Natur des Ich geht vor Allem auf das Handeln, zum Handeln gehört aber ein gegenstrebendes Nicht-Ich, deshalb wird dieses gesetzt, und das Vorstellen desselben ist erst das Zweite. Die Welt ist das versinnlichte Material der Pflicht. Die ursprünglichen Schranken des Individuums erklärt Fichte ihrer Entstehung nach für unbegreiflich. Gott ist die sittliche Weltordnung. — Fichte bildet so in seiner Wissenschaftslehre einen consequenten Idealismus aus; der Eintritt in die Wissenschaftslehre, meint er, müsse durch die Phantasie erzwungen werden; auch bei dem Aufbau seines Systems ist gewaltige, kühne Phantasie thätig gewesen. In Folge dessen sind von ihm besonders die Romantiker abhängig. — Noch strenger als Kant trennt er das Gebiet des Rechts von dem der Moral. In seinen späteren Speculationen geht er von dem Absoluten aus, und nimmt sein Philosophiren immer mehr einen religiösen Charakter an, jedoch ohne die ursprüngliche Basis zu verleugnen. Die Reden an die deutsche Nation schöpfen ihre zündende Kraft aus der Energie des sittlichen Bewusstseins.

Der philosophischen Schule Fichtes im engeren Sinne gehören wenige Denker an; doch hat seine Speculation vielfach befruchtend gewirkt und ist auf den ferneren Entwickelungsgang der deutschen Philosophie theils durch Schelling, theils durch Herbart von entscheidendstem Einfluss geworden. — Auch in neuester Zeit beginnt Fichte für das philosophische Denken wieder mehr Bedeutung zu gewinnen.

Joh. Gottl. Fichtes sämmtliche Werke, herausg. von I. H. Fichte, 8 Bde., Berl. 1845—46, mit sehr brauchbaren Vorreden des Herausgebers. (Erste Abtheilung: Zur theoret. Philosophie, 2 Bde.; zweite Abtheilung: A. Zur Rechts- u. Sittenlehre, B. Zur Religionsphilosophie, 3 Bde.; dritte Abtheilung: Populärphilos. Schriften, 3 Bde.) Ergänzend greifen ein die in Joh. Gottl. F.s Nachgelassenen Werken, herausg. von Imm. Herm. Fichte, 3 Bde., Bonn 1834, abgedruckten Vorlesungen, zwei Gespräche und einiges Andere. Select works, translat. by W. Smith, new edit., Lond. 1871. Die Wissenschaftsl. und die Rechtslehre sind auch von A. E. Kroeger ins Englische übersetzt (Science of knowledge, Philadelphia 1868, Science of rights, ebd. 1869), kleinere Schriften von Fichte sind englisch veröffentlicht in: The Journal of speculative

philosophy. Joh. Gottl. Fichtes Leben ist von seinem Sohne Imm. Herm. Fichte beschrieben und zugleich der litt. Briefwechsel veröffentlicht worden, Sulzbach 1830, 2. Aufl. Lpz. 1862. Schillers u. F.s Briefwechs., a. d. Nachl. Sch.s herausgeg. von I. H. Fichte 1847. F.s u. Schellings philos. Briefwechs., a. d. Nachl. beider herausgeg. von I. H. Fichte u. K. Fr. A. Schelling, 1856. Interessante Nachträge hat namentlich Karl Hase geliefert in dem Jenaischen Fichtebüchlein, Lpz. 1856. Vergl. Will. Smith, Memoir of Joh. G. Fichte, 2. ed., Lond. 1848, ferner auch J. G. Fichte, Lichtstrahlen aus seinen Werken u. Briefen nebst einem Lebensabriss v. Ed. Fichte, 1863. Hierin auch ein chronolog. geordnetes Verzeichniss von Fichtes Schriften, die hauptsächlichsten derselben s. unt. S. 10 f.

Ueber F. als Politiker handelt Ed. Zeller in v. Sybels hist. Zeitschr. IV, S. 1 ff., wieder abgedr. in Zellers Vorträgen u. Abh., Lpz. 1865, S. 140—177. Unter den Darstellungen seiner Lehre sind besonders zu erwähnen: Wilh. Busse, F. u. s. Beziehg. z. Gegenw. d. deutsch. Volkes, Halle 1848—49, J. H. Löwe, D. Philos. F.s nach d. Gesammtergebniss ihrer Entwicklg. u. in ihr. Verhältn. zu Kant u. Spinoza, Stuttg. 1862, Ludw. Noack, J. G. F. nach seinem Leb., Lehr. u. Wirk., Lpz. 1862, A. Lasson, J. G. F. im Verhltn. z. Kirche u. Staat, Berl. 1863. Aus Anlass der Fichtefeier am 19. Mai 1862 sind zahlreiche Reden und Festschriften erschienen (über welche v. Reichlin-Meldegg in I. H. Fichtes Ztschr. f. Ph. Bd. 42, 1863, S. 247—277 eine Uebersicht giebt), insbesondere von Heinr. Ahrens, Hubert Beckers, Karl Biedermann, Chr. Aug. Brandis, Mor. Carriere, O. Dorneck, Ad. Drechsler, L. Eckardt, Joh. Ed. Erdmann, Kuno Fischer, L. George, Rud. Gottschall, F. Harms, Hebler, Helfferich, Karl Heyder, Franz Hoffmann, Karl Köstlin, A. L. Kym, Ferd. Lassalle, Lott, J. H. Löwe, Jürgen Bona Meyer (über die Reden an die d. Nat.), Monrad, L. Noack, W. A. Passow, K. A. v. Reichlin-Meldegg, Rud. Reicke (F.s erst. Aufenthalt in Kgsb., im Deutsch. Mus. 1865, No. 21 u. 22), Rosenkranz (in: Gedanke, V, S. 170), E. O. Schellenberg, Rob. Schellwien, Ed. Schmidt-Weissenfels, Ad. Stahr, Leop. Stein, Heinr. Sternberg, H. v. Treitschke, Ad. Trendelenburg, Chr. H. Weisse, Tob. Wildauer, R. Zimmermann (dessen Rede auch in s. St. u. K. wieder abgedruckt ist). S. ferner: G. Schmoller, J. G. Fichte. Eine Studie aus dem Gebiete der Ethik und Nationalökonomie, in Jahrbb. f. Nationalök. u. Statist., hrsg. v. Br. Hildebrand, Bd. V, 1865, S. 1—62. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philos., Bd. VI: Fichte u. s. Vorgänger, s. den 3. Theil dieses Grundr., § 1, S. 2. O. Pfleiderer, J. G. F., Lebensbild eines deutsch. Denkers u. Patrioten, Stuttg. 1877. F. Zimmer, J. G. Fichtes Religionsphilos. nach den Grundsätzen ihrer Entwickelung dargestellt, Berl. 1878. J. B. Meyer, Fichte, Lassalle u. d. Socialismus, 1878. R. Focke, Der Causalitätsbegr. bei F., Königsb. 1879. A. Spir, Joh. G. F. nach seinen Briefen, Lpz. 1879.

Rob. Adamson, Fichte (Philosophical Classics for english readers), Lond. 1881. E. Melzer, D. Unsterblichkeitsl. J. G. F.s vom Standpunkt des Theismus krit. dargest., Neisse 1882. F. Marschner, Kr. d. Geschichtsph. J. G. F.s in Bez. auf deren Methode, Pr. d. Ob. R. Sch. d. Leopoldst. in Wien, 1884. Charles Carroll Everett, F.s science of knowledge, a critical exposition, Chicago 1884. Paul Hensel, Ueb. d. Beziehung des reinen Ich b. Fichte zur Einht. der Apperception b. Kant, I.-D., Frbg. i. Br. 1885. A. Stapelfeld, D. Principien der fichteschen Offenbarungskrit. in ihr. Zusammenh. mit K.s L. betrachtet, I.-D., Götting. S. a. E. Ebeling, Darst. u. Beurth. d. religionsph. Lehren J. G. F.s, I.-D., Halle 1886. G. Schwabe, F.s u. Schopenhauers L. vom Willen mit ihren Consequenzen f. Weltbegreif. u. Lebensführ., I.-D., Jena 1887. E. Sahlin, I. G. F.s idealism., Upsala 1888. J. Witte, F. als Politiker u. Patriot, Vortr. in d. Sammlung: Sinnen u. Denken, Halle 1889. Wilh. Windelband, F.s Idee vom deutsch. Staat, Rede, Frbg. i. Br. 1890. R. Steiner, D. Grundfrage d. Erkenntnisstheorie nach F.s Wissenschaftsl., Diss., Rostock 1892. E. O. Burmann, Die Transscendentalphilosophie Fichtes u. Schellings, Upsala 1892. K. Chr. Frdr. Krause, Erklärende Bemerk. u. Erläuterungen zu J. G. F.s Grundlage d. Naturrechts, hrsg. v. Geo. Mollat, Lpz. 1893. Fritz Schneider, F. als Socialpolitiker, Halle 1894. M. Carriere, F.s Geistesentwickel. in d. Reden üb. d. Bestimm. des Gelehrten, Münch. 1894. W. W. Calkins, Notes on F.s Grundlage der Wissenschaftsl., Philos. Rev. 1894. P. Duproix, Kant et F., Genève 1895. Theob. Wotschke, F. u. Erigena, Darstell. u. Krit. zweier verwandter Typen v. idealist. Pantheism., Halle 1896. G. Cesca, L'idealismo soggestivo di Fichte, Padova 1895. A. B. Thompson, The Unity of F.s Doctrine of knowledge, Boston 1896. Athan. Dimitroff, Die psychologischen Grundlagen der Ethik J. G. F.s aus ihrem Gesammtcharakter entwickelt, Diss., Jena 1898. W. Nikoltschoff, D. Problem des Bösen b. F., Diss., Jena 1898. O. Benzow, Zu F.s Lehre vom Nicht-Ich, Berner Stud. zur Philos. u. s. w., Bern 1898. C. Lülmann, F.s Anschauung. vom Christenth.,

Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 113, 1898, S. 38—64. Jodl, J. G. Fichte als Sozialpolitiker, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 113, 1898, S. 191—216 (vorher in der „Ethisch. Kultur“ erschienen). H. Rickert, F.s Atheismusstreit u. die Kantische Philos., Kantst., IV, S. 137—166, auch besonders erschienen, Berl. 1899. Frdr. Paulsen, J. G. Fichte im Kampf um die Freiheit des philos. Denkens, e. Gedenkblatt, Deutsche Rundschau Apr. 1899, wieder abgedr. in P.s Philosophia militans, Berl. 1901. E. R. Talbot, The relation between Human Consciousness and its Ideal as conceived by Kant and F., Kantst., IV, S. 286—310. Joh. Hnr. Thdr. Weerts, Vergleichende Untersuch. der Religionsphilos. Kants u. F.s, Diss., Norden 1899. O. Ivanoff, Darstell. der Ethik J. G. F.s im Zusammenh. m. ihr. philos. Voraussetzung., Diss., Lpz. 1899. Hans Lindau, J. G. F. u. der neuere Socialismus, Diss., Berl. 1900. Natalie Wipplinger, Der Entwickelungsbegr. b. F., Diss., Frbg. 1900. B. F. Battin, D. eth. Element in d. Aesthet. F.s u. Schellings, Jena 1901. W. Kabitz, Studien z. Entwickelungsgesch. der Fichte'schen Wissenschaftsl. a. der Kant. Phil., Diss., Berl. 1901.

Johann Gottlieb Fichte wurde am 19. Mai 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz geboren. Sein Vater, ein Bandwirker, war ein Abkömmling eines in Sachsen zurückgebliebenen schwedischen Wachtmeisters aus dem Heere Gustav Adolfs. Des talentvollen Knaben nahm der Freiherr von Miltitz sich an. Von 1774—80 besuchte Fichte die Fürstenschule zu Pforta, studirte dann in Jena Theologie, bekleidete seit 1788 eine Hauslehrerstelle in der Schweiz, kam 1791 nach Königsberg, wo er das Manuscript seines ersten, rasch (vom 13. Juli bis 18. August) niedergeschriebenen Werkes: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ Kant vorlegte und dadurch dessen Achtung und Zuneigung gewann. Fichte war damals mit der kantischen Philosophie erst seit einem Jahre vertraut geworden. Vorher hatte er das System des Spinoza kennen gelernt und einem Determinismus gehuldigt, den er aufgab, sobald ihm die kantische Lehre, dass die Kategorie der Causalität nur auf Erscheinungen Anwendung finde, die Möglichkeit einer Unabhängigkeit des Willensactes vom Causalnexus zu verbürgen schien. Zumeist auf die Wahl zwischen deterministischem Dogmatismus und der Freiheitslehre des kantischen Kriticismus bezieht sich sein Wort (Erste Einl. in die Wissenschaftslehre, 1797, Werke I, S. 434): „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.“

Nach Reinholds Abgange von Jena nach Kiel ward Fichte 1794 dessen Nachfolger in der jenenser Professur, die er bis zu dem sogenannten Atheismus-Streit 1799 bekleidete. Fichte setzte in einem Aufsatz: „Ueb. den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung“, den er einer Abhandlung Forbergs: „Entwickl. des Begriffs der Religion“ einleitend vorausschickte (im Philos. Journal, Jena 1798, Heft 1), die Begriffe Gott und moralische Weltordnung einander gleich, was ein anonymer Pamphletist in einer Schrift: „Schreib. eines Vaters an seinen Sohn üb. d. fichtesch. u. forbergsch. Atheismus“ denunciatorisch rügte. Die kursächsische Regierung confiscirte jene Aufsätze, verbot das Journal und verlangte die Bestrafung Fichtes und Forbergs unter der Drohung, andernfalls ihren Unterthanen den Besuch der Universität Jena zu verbieten. Die Regierung zu Weimar gab dieser Drohung soweit nach, als sie beschloss, den Herausgebern des Journals einen Verweis wegen Unbedachtsamkeit durch den akademischen Senat ertheilen zu lassen. Fichte, der davon im Voraus erfuhr, erklärte in einem (privaten, aber auch zu öffentlichem Gebrauch verstatteten) Briefe vom 22. März 1799 an ein Mitglied der Regierung, Geheimrath Voigt, dass er im Fall einer ihm durch den akademischen Senat zu ertheilenden „derben Weisung“ seinen Abschied nehmen werde, und fügte die Drohung bei, es würden in diesem Fall auch andere Professoren mit ihm die Universität verlassen. Diese Drohung, welche nach Fichtes Absicht die Regierung einschüchtern und von einem öffentlichen Verweise zurückschrecken sollte, in der That aber irritirte, beruhte auf Aeusserungen von Collegen,

besonders von Paulus, der gesagt zu haben scheint, Fichte dürfe darauf hinweisen, auch er (Paulus) und Andere würden im Fall einer Beschränkung der Lehrfreiheit nicht in Jena bleiben. Dies hatten Paulus und Andere wohl von einem solchen Verfahren gegen Fichte, wodurch mittelbar auch ihre eigene Lehrfreiheit beschränkt, das Verharren in Jena ihnen verleidet, und ein Ruf nach auswärts, etwa nach Mainz, wo sich eine Aussicht zu bieten schien, annehmbar werden könnte, verstanden. Fichte hatte es aber von vornherein in einem volleren Sinne aufgefasst und als ein Versprechen, jedenfalls zugleich mit ihm selbst sofort die Universität zu verlassen, gedeutet. Letzteres können Paulus und Andere weder aus eigenem Interesse, noch auch aus einem alles Andere hintansetzenden, selbst das Wohl der Universität gefährdenden, aufopferungsvollen Freundschafts-Enthusiasmus, noch endlich in kindischer Gedankenlosigkeit gegeben haben. Fichte erhielt den Verweis und zugleich die Entlassung, indem seine Ankündigung, eventuell den Abschied nehmen zu wollen, die bloss wegen ihres trotzigen Tones hätte gerügt werden dürfen, ungerechtfertigter Weise sofort als ein bereits eingereichtes Abschiedsgesuch behandelt wurde. Vergeblich erklärte Fichte nachträglich, dass der von ihm angenommene Fall eines entehrenden und die Lehrfreiheit beschränkenden Verweises nicht vorliege. Eine Petition der Studenten zu seinen Gunsten war wohlgemeint, konnte aber nur erfolglos sein. Fichte ging, die anderen Professoren blieben. — Die Actenstücke über diesen Streit s. in Fichtes Leben u. litterar. Briefwechsel, II, die betreffenden Vertheidigungsschriften Fichtes selbst, nämlich die Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus und die Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus, im 5. Bd. von Fichtes sämmtlichen Werken, S. 193—333, s. auch unten, S. 11.

Fichte bezeichnet seine Gegner als die wahren Atheisten, da sie gänzlich ohne Gott seien, sich nur einen heillosen Götzen geschaffen hätten, der das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft unterstütze und verewige. Der Mittelpunkt des Streits zwischen ihm und seinen Gegnern sei der, dass sie in zwei verschiedenen Welten ständen und von zwei verschiedenen Welten redeten, seine Gegner von der Sinnenwelt, indem sie Alles auf Genuss bezögen, er von der übersinnlichen, indem er Alles auf Pflicht bezöge. Was ihm als das allein Wahre und Absolute gelte, sei für jene nicht vorhanden, dagegen, was jenen das Wahre und Absolute sei, sei ihm blosse Erscheinung ohne alle wahre Realität. Zu diesen Principien des Denkens seien sie beide aber nicht durch das Denken selbst gelangt, sondern durch etwas, das höher liege als alles Denken, das er füglich Herz nennen könne. Was aber nicht auf dem Wege des Raisonnements erlangt sei, könne Keinem auf diesem Wege mitgetheilt werden. Deshalb sei eine Verständigung zwischen ihm und seinen Gegnern nicht möglich.

Nicht lange nachher erschien Kants Erklärung (vom 7. August 1799, im Intelligenzblatt No. 109 zur Allg. Litteratur-Ztg. 1799, s. Hartensteins Ausgabe der Werke Bd. VIII, Lpz. 1868, S. 600), er halte Fichtes Wissenschaftslehre für ein ganz verfehltes System und protestire gegen jede Hineindeutung fichtescher Sätze in seine eigene Vernunftkritik, die nach ihrem Buchstaben und nicht nach einem vermeintlich dem Buchstaben widerstreitenden Geist verstanden sein wolle. In gleicher Art hatte Kant sich schon 1798 über die „Wissenschaftslehre" ausgedrückt. Die Construction aus dem blossen Selbstbewusstsein ohne gegebenen Stoff machte auf ihn einen gespenstigen Eindruck; er fand in Fichtes Werk nur ein „ephemerisches Erzeugniss". Ueber sein Verhältniss zur kantischen Philosophie spricht sich Fichte in einem Briefe aus dem Jahre 1804 aus, Kantst. II, 1897, S. 100 ff.

Fichte wandte sich, als er Jena verlassen, nach Berlin, wo ihm ein im Geiste Friedrichs des Grossen gesprochenes Wort des Königs, welches Religionsansichten und bürgerliche Stellung gebührend sonderte, Duldung sicherte. Er verkehrte mit Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Tieck und anderen bedeutenden Männern und hielt bald auch öffentliche Vorträge vor einem zahlreichen Kreis Gebildeter. Im Jahr 1805 wurde ihm eine Professur an der (damals preussischen) Universität Erlangen ertheilt; er hat daselbst aber nur während des Sommersemesters 1805 gelesen. Im Sommer 1806 ging Fichte infolge des Vorrückens der Franzosen nach Königsberg, wo er kurze Zeit Vorlesungen hielt, auch bereits an den Reden an die deutsche Nation arbeitete, die er im Winter 1807/8 im Akademiegebäude zu Berlin hielt. Seit der Gründung der berliner Universität (1809) Professor an derselben, übte er unter fortwährender Umbildung seines Systems eine eifrige Lehrthätigkeit bis zu seinem Tode, der am 27. Januar 1814 erfolgte. Er erlag dem Nervenfieber, welches durch seine Frau, die sich der Krankenpflege in den Lazarethen widmete und selbst von der Ansteckung wieder genas, auf ihn übertragen worden war.

Fichte war eine sehr selbständige, eigenmächtige, nicht selten schroffe, ethisch gross angelegte, zugleich durchaus religiöse Persönlichkeit, tief und ernst in seiner speculativen Gedankenarbeit und dann doch voll starker Thatkraft und edler Begeisterung für die Verwirklichung seiner Ideen, rücksichtslos seine Ansichten, wenn er sie auch nicht beweisen konnte, aufrechthaltend und consequent durchführend. Als erster vom akademischen Senat gewählter Rector der Universität Berlin legte er sein Amt vor Ablauf der Amtszeit nieder, da seine Bestrebungen für Reformen des studentischen Lebens bei der Mehrzahl seiner Collegen keinen Anklang fanden. Sein ihm befreundeter Arzt Hufeland sagt sehr richtig von ihm: „Sein Grundcharakter war die Ueberkraft.“ Gegen sich selbst kannte er keine Schonung, wie er durch seine Reden an die deutsche Nation bewies, die er in gefahrvollster Zeit trotz der Warnungen seiner Freunde hielt.

Von dem Beruf eines Gelehrten, also von seinem eigenen, spricht er in erhabener Weise (Ges. Werke VI, 333): „Auch mir an meinem Theile ist die Cultur meines Zeitalters und der folgenden Zeitalter anvertraut. — Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugniss zu geben; an meinem Leben und an meinen Schicksalen liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde, ich habe mich verbindlich gemacht, Alles für sie zu thun und zu wagen und zu leiden. Wenn ich um ihrer willen verfolgt und gehasst werden, wenn ich in ihrem Dienste versterben sollte — was that ich denn Sonderliches, was that ich denn weiter als das, was ich schlechthin thun müsste?“ — Dass der Charakter Fichtes freilich nicht Allen in reinstem Lichte erschien, zeigen Aeusserungen von Schelling, Schleiermacher, Hegel; von dem letzten z. B. ein Brief an Schelling vom 3. Januar 1807.

Fichtes hundertjähriger Geburtstag wurde in Deutschland glänzend gefeiert, wovon auch die grosse Anzahl der Festschriften und Reden zu dieser Gelegenheit zeugt; man zollte dabei nicht nur dem Denker, sondern vornehmlich dem glühenden Patrioten, der wie kein anderer Philosoph die Erhebung des deutschen Volkes angestrebt und gefördert hatte, die Schuld der Dankbarkeit.

Fichtes Hauptschriften sind folgende. Aus dem Jahre 1790 sind „Aphorismen über Religion und Deismus“ erhalten, die für die Einsicht in Fichtes Entwickelungsgang von Interesse sind. Ebenso aus dem Jahre 1791: Predigten. 1792 erschien zu Königsberg bei Hartung der „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (besonders herausgegeben in der Philosoph. Bibliothek von

J. H. v. Kirchmann, 1871), die, im kantischen Geiste geschrieben, von dem Verleger, wie es scheint, absichtlich, ohne dass Fichte um dieses Verfahren wusste, mit Weglassung des Namens des Verfassers und der Vorrede, worin dieser sich als „Anfänger" bezeichnet, veröffentlicht, von dem Recensenten in der Jenaer Allg. Litt.-Ztg. und überhaupt fast allgemein von dem philosophischen Publicum als ein Werk Kants angesehen wurde. Als der Irrthum erkannt wurde, fiel auf Fichte der Glanz der Urheberschaft eines Werkes, für dessen Verfasser Kant hatte gelten können. Dieser Umstand trug wesentlich zu seiner späteren Berufung nach Jena bei. 1793 erschienen anonym die (in der Schweiz, wo Fichte sich mit einer Schwestertochter Klopstocks vermählte, von ihm verfassten) Schriften: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten", und: „Beiträge z. Berichtig. d. Urtheile d. Publicums über die französ. Revolution", worin Fichte den Gedanken durchführt, dass, obschon die Staaten durch Unterdrückung und nicht durch Vertrag entstanden seien, doch der Staat seiner Idee nach auf einem Vertragsverhältniss beruhe und dieser Idee immer näher geführt werden müsse; alles Positive finde sein Maass und Gesetz an der reinen Form unseres Selbst, dem reinen Ich. Nach dem Antritt der Professur zu Jena erschien die Abhandlung: „Ueb. d. Begriff der Wissenschaftslehre oder der sog. Philos.", Weimar 1794, und die Schrift: „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschr. für seine Zuhörer", Jena und Lpz. 1794, die als vorzüglichste Darstellung der Wissenschaftslehre unter den verschiedenen zu betrachten ist; auch „Einige Vorlesungen üb. die Bestimmung des Gelehrten" wurden noch 1794 veröffentlicht (auch hrsg. in der Universalbiblioth. Lpz.); demselben Jahre gehört der für Schillers „Horen" geschriebene Aufsatz „Ueber Geist und Buchstaben in der Philos." an. 1795: Grundriss des Eigenthüml. in der Wissenschaftslehre. 1796: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. 1797: Einltg. in die Wissenschaftsl., und: Versuch e. neuen Darstellg. der W.-L. im Philos. Journal. 1798: System d. Sittenlehre nach Principien der W.-L.; Ueber den Grund uns. Glaubens an eine göttl. Weltregierung, im Philos. Journal. 1799: Appellation an das Publicum geg. die Anklage des Atheismus, eine Schrift, die man zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt, und: Der Herausgeber des Philos. Journals gerichtliche Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus. 1800: Die Bestimmung des Menschen (besonders herausgeg. von K. Kehrbach, in d. Universalbiblioth. Lpz.); Der geschlossene Handelsstaat (auch in der Universalbibl.). 1801: Frdr. Nicolais Leb. und sonderbare Meinungen, sonnenklar. Bericht an das Publicum üb. d. eigentl. Wesen d. neuest. Philos., ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen, und Darstellung der Wissenschaftslehre. 1806: Grundzüge d. gegenw. Ztalt., und: Anweisung zum seligen Leben; Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit, in öffentl. Vorlesungen, gehalten zu Erlangen im Sommerhalbj. 1805, worin er das Leben in der Idee als die einzige des Geistes würdige Beschäftigung schilderte. 1808: Reden an die deutsche Nation (besonders herausgeg. von J. H. Fichte mit Einl. 1859, von demselb. auch in der Biblioth. d. deutsch. Nationallitt., 1871, ferner auch erschienen in der Universalbiblioth. Lpz.). 1810: Die Thatsachen des Bewusstseins. Mehrere seiner Vorlesungen sind später in den „Nachgelass. Werken" veröffentlicht worden. Die Staatslehre oder üb. d. Verh. des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen gehalten im Sommer 1813 auf d. Universität zu Berlin, wurde in Berlin 1820 aus dem Nachlasse herausgegeben.

In der 1792 verfassten, in der Jenaer Allg. Litteraturzeitung erschienenen „Recension des Aenesidemus" (der Schrift von Gottlob Ernst Schulze über die

Fundamente der von Reinhold gelieferten „Elementarphilos., nebst einer Vertheidigung des Skepticism. geg. die Anmaassungen der Vernunftkritik") erkennt Fichte mit Reinhold und Schulze an, dass die gesammte philosophische Doctrin aus Einem Grundsatz abgeleitet werden müsse, glaubt aber nicht, dass zu diesem Behuf Reinholds „Satz des Bewusstseins" (welcher lautet: „Im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subject vom Subject und Object unterschieden und auf beide bezogen") zureiche. Denn dieser Satz könne nur die theoretische Philosophie begründen, für die gesammte Philosophie aber müsse es noch einen höheren Begriff als den der Vorstellung und einen höheren Grundsatz als jenen geben. Den wesentlichen Inhalt der kritischen Doctrin setzt Fichte in den Nachweis, dass der Gedanke von einem Dinge, das an sich unabhängig von irgend einem Vorstellungsvermögen Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben solle, eine Grille, ein Traum, ein Nichtgedanke sei. Diesen Gedanken habe noch nie ein Mensch gedacht und könne ihn auch keiner denken. Man denke allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebe, mit hinzu. Der Skepticismus lasse die Möglichkeit übrig, noch etwa einmal über die Begrenzung des menschlichen Gemüthes hinausgehen zu können, der Kriticismus aber thue die absolute Unmöglichkeit eines solchen Fortschreitens dar und sei demnach negativ dogmatisch. Dass Kant nicht (wie es zuerst Reinhold versuchte) die Ableitung aus einem einzigen Grundsatz gegeben habe, erklärt Fichte aus seinem „die Wissenschaft bloss vorbereitenden Plane"; doch habe Kant in der Apperception das Fundament für eine solche Ableitung gefunden. Von der Unterscheidung aber zwischen den Dingen, wie sie uns erscheinen, und den Dingen, wie sie an sich sind, meint Fichte, dieselbe solle „gewiss nur vorläufig und für ihren Mann gelten". Dass er in diesem letzten Betracht über Kants Denkweise sich täusche, ward ihm später aus Kants (oben erwähnter) Erklärung vom 7. August 1799 klar, woraufhin er dann (in einem Briefe an Reinhold) Kant einen „Dreiviertelskopf" nannte, aber an der Ueberzeugung festhielt, dass es kein von dem denkenden Subject unabhängiges Ding an sich, kein Nicht-Ich, das keinem Ich entgegengesetzt wäre, gebe, und ebenso auch an der Ueberzeugung, dass nur diese Lehre dem Geiste des Kriticismus entspreche und der „heilige Geist in Kant" wahrer als Kants individuelle Persönlichkeit gedacht habe. Uebrigens spricht Fichte bereits in eben jener Recension den Satz aus, dass das Ding wirklich und an sich so beschaffen sei, wie es von jedem denkbaren intelligenten Ich gedacht werden müsse, dass mithin die logische Wahrheit für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz zugleich real sei. (Dieser Satz ist später, jedoch ohne die Einschränkung: „für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz" das Fundament der schellingschen und hegelschen Doctrin geworden.)

In der „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre", welche namentlich grossen Einfluss auf die Entwickelung der weiteren Philosophie ausübte, sucht Fichte in etwas umständlicher Weise die Aufgabe der Ableitung aller philosophischen Erkenntniss aus einem einzigen Princip zu lösen, indem er mit Reinhold der Ansicht ist, die Philosophie müsse ihrem ganzen Inhalt nach aus einem Princip abgeleitet werden. Dieses Princip findet Fichte im Anschluss an Kants Lehre von der transscendentalen Einheit der Apperception in dem Ichbewusstsein. Nur scheidet er zu wenig bestimmt zwischen göttlichem, allgemeinem, absolutem, menschlichem, individuellem, endlichem Ich, während es doch darauf hinauskommt: das absolute Ich bildet die Welt aus sich und in sich durch productive Einbildungskraft, das individuelle Ich dagegen hat eine Welt ausser sich und ist durch diese mit bestimmt in seinem Denken und Handeln. Er spricht den Inhalt des Ichbewusstseins in drei Grundsätzen aus, deren logisches Verhältniss als Thesis,

Antithesis und Synthesis sich in der Gliederung des Systems überall wiederholt.

1. Thesis: Den Satz A = A giebt Jeder zu. Es wird aber durch die Behauptung, dass dieser Satz an sich gewiss sei, nicht gesetzt, dass A sei, sondern man setzt nur: Wenn A sei, so sei A. Ob A ist, danach ist gar nicht die Frage. Nur der nothwendige Zusammenhang zwischen dem „Wenn“ und dem „So“ wird ohne allen Grund gesetzt. Dieser Zusammenhang = X ist im Ich und durch das Ich gesetzt. Insofern nun dieser Zusammenhang gesetzt wird, ist A in dem Ich und durch das Ich gesetzt sowie X. X ist nur in Bezug auf ein A möglich, X ist aber im Ich wirklich gesetzt, folglich muss auch A im X wirklich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird. Das schlechthin gesetzte X lässt sich ausdrücken: Ich = Ich, Ich bin Ich. Dieser Satz hat eine ganz andere Bedeutung als A = A, durch den gar nicht ausgemacht ist, ob A existirt. Der Satz: Ich bin Ich gilt aber nicht nur der Form, sondern seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich nicht unter Bedingung, sondern schlechthin gesetzt. Deshalb lässt sich der Satz auch ausdrücken: Ich bin. So ist es Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewusstseins, dass vor allem Setzen im Ich das Ich selbst gesetzt sei. Das Ich ist zugleich das Handelnde als urtheilendes und das Product der Handlung. Das Ich ist Ausdruck einer Thathandlung, der unmittelbare Ausdruck dieser Thathandlung ist: Ich bin schlechthin, d. i. Ich bin schlechthin, weil Ich bin, und bin schlechthin, was Ich bin, beides für das Ich. — So ist zwar von dem Satze A = A, weil von irgend einem im empirischen Bewusstsein gegebenen Gewissen der Anfang genommen werden muss, ausgegangen, aber der Satz: Ich bin, lässt sich nicht aus ihm erweisen, vielmehr umgekehrt begründet: Ich bin, den Satz A = A. Sobald nämlich vom bestimmten Gehalt, dem Ich, abstrahirt wird, und die blosse Form, die Folgerung von dem Gesetztsein auf das Sein, übrig gelassen wird, so erhält man als Grundsatz der Logik A = A. Abstrahirt man ferner von allem Urtheilen als bestimmtem Handeln und sieht dabei bloss auf die Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt, so hat man die Kategorie der Realität. Alles, worauf der Satz A = A anwendbar ist, hat, inwiefern derselbe darauf anwendbar ist, Realität.

2. Antithesis: Thatsache des empirischen Bewusstseins ist: Non-A nicht = A. Es kommt demnach unter den Handlungen des Ich ein Entgegensetzen vor. Nun ist aber ursprünglich nichts gesetzt als das Ich, also kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden, und dies dem Ich Entgegengesetzte ist = Nicht-Ich. Das Ich setzt sich entgegen ein Nicht-Ich. Von Allem, was dem Ich zukommt, muss kraft der blossen Gegensetzung dem Nicht-Ich das Gegentheil zukommen. Aus diesem Satze: dem Ich ist entgegensetzt das Nicht-Ich, entsteht durch Abstraction von dem Gehalte der logische Satz: Non-A nicht = A. Und abstrahirt man von der bestimmten Handlung des Urtheilens ganz und sieht bloss auf die Form der Folgerung vom Entgegengesetztsein auf das Nichtsein, so hat man die Kategorie der Negation.

3. Synthesis: Da das Nicht-Ich auch im Ich ist, so sind sich Ich und Nicht-Ich im Ich entgegengesetzt: daraus folgt. dass sie sich gegenseitig einschränken. Einschränken heisst aber die Realität von etwas durch Negation zum Theil aufheben, also wird das Ich sowie das Nicht-Ich als theilbar gesetzt. So ergiebt sich der dritte Grundsatz, der die Vereinigung von Ich und Nicht-Ich darstellt: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Hierin liegen die zwei Sätze:

a) das Ich setzt sich als beschränkt oder bestimmt durch das Nicht-Ich, die Grundlage der theoretischen Wissenschaftslehre;

b) das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich, die Grundlage der praktischen Wissenschaftslehre.

Der entsprechende logische Satz ist der Satz des Grundes: A ist zum Theil = Non-A, und umgekehrt; jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in einem Merkmale = X gleich, und jedes Gleiche ist seinem Gleichen in Einem Merkmale = X entgegengesetzt; ein solches Merkmal X heisst der Grund, im ersten Falle der Beziehungs-, im zweiten der Unterscheidungsgrund. Aus diesem dritten Satze ergiebt sich die Kategorie der Limitation.

Es ist in diesem dritten Grundsatz eine Synthesis zwischen dem entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vorgenommen, nach deren Möglichkeit sich nicht weiter fragen lässt. Man ist zu ihr ohne allen weiteren Grund befugt. Es ist hiermit die kantische Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet. Alle übrigen Synthesen, welche gültig sein sollen, müssen in dieser ersten liegen; sie müssen zugleich in und mit ihr vorgenommen worden sein. Alles, was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muss sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen. Es kommt darauf an, in dieser Synthesis eine Antithesis zu finden, die in einer neuen Synthesis aufgehoben wird, mit dieser neuen Synthesis dasselbe zu thun, und so fort, bis man zu Gegensätzen kommt, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen. Hier fängt dann das Gebiet des praktischen Theiles an. — Indem Fichte aus jenen drei Sätzen das gesammte theoretische Bewusstsein nach Inhalt und Form und zugleich die Normen des sittlichen Handelns deducirt. glaubt er, hierdurch zu Kants Kritik das System der reinen Vernunft hinzuzufügen.

Das Wesen der kritischen Philosophie, welche Fichte vertreten will, besteht nach ihm darin, dass ein absolutes Ich, als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar, aufgestellt wird. Diejenige Philosophie ist aber dogmatisch, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegensetzt. Dies geschieht in dem höher sein sollenden Begriff des Dinges, der völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im kritischen Systeme ist das Ding das im Ich gesetzte, im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist. Der Kriticismus ist darum immanent, weil er Alles in das Ich setzt, der Dogmatismus transscendent, weil er noch über das Ich hinausgeht. Der Dogmatismus muss gefragt werden, warum er sein Ding an sich ohne einen höheren Grund annehme, da er bei dem Ich nach einem höheren Grund fragt. Er muss nach seinem eigenen Grundsatze, nichts ohne Grund anzunehmen, wieder einen höheren Gattungsbegriff für den Begriff des Dinges an sich anführen, und so weiter fort. Ein durchgeführter Dogmatismus leugnet entweder, dass unser Wissen einen Grund habe, dass überhaupt ein System im menschlichen Geiste sei, oder er widerspricht sich selbst. — Dieses absolute Ich ist nun ganz etwas Anderes als das Ich des wirklichen Bewusstseins. Das Letztere ist auch ein gesondertes und abgetrenntes: es ist eine Person unter mehreren Personen. Bis zum Bewusstsein dieser Persönlichkeit setzt die Wissenschaftslehre ihre Ableitung fort. Das Ich aber, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, ist nichts weiter als die Identität des Bewusstseienden und Bewussten, und zu dieser Absonderung muss man sich erst durch Abstraction von allem Uebrigen in der Persönlichkeit erheben. Es ist die Ichheit, die Allen gemeine Vernunft, die allem Denken zu Grunde liegt. Wer überhaupt nicht von dem wirklichen Bewusstsein und seinen Thatsachen zu abstrahiren vermag, an dem hat die Wissenschaftslehre alle Ansprüche verloren. Dieses Ich, welches noch nicht Individuum ist, entsteht durch intellectuelle Anschauung, welche das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle, und dessen, was ich handle, ist. Sie ist das dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Voll-

ziehen des Actes, wodurch ihm das Ich entsteht, nicht das Anschauen eines Seins, sondern eines Handelns, also etwas ganz Anderes als die intellectuelle Anschauung, welche Kant verwirft. Dass es ein solches Vermögen der intellectuellen Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstriren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen.

Von diesem Ich der intellectuellen Anschauung, mit welchem die Wissenschaftslehre anhebt, ist wohl zu unterscheiden das Ich als Idee, mit welchem sie schliesst. Im ersteren liegt lediglich die Form der Ichheit; dadurch, dass man es fasst, erhebt man sich zur Philosophie. In dieser Gestalt ist es nur für den Philosophen. Das Ich als Idee ist für das Ich selbst, welches der Philosoph betrachtet, vorhanden. Er stellt es nicht auf als seine eigene, sondern als Idee des natürlichen, jedoch vollkommen ausgebildeten Menschen. Das Ich als Idee ist das Vernunftwesen, sofern es die allgemeine Vernunft theils in sich selbst vollkommen darstellt, theils auch ausser sich in der Welt ausführlich realisirt hat. Die Idee des Ich hat mit dem Ich der Anschauung das gemein, dass in beiden das Ich nicht als Individuum gedacht wird, im letzteren nicht, weil die Ichheit noch nicht bis zur Individualität bestimmt ist, nur Intelligenz, Geistigkeit, Vernunft ist, durch welche wir uns Allem, was ausser uns ist, nicht nur Personen, entgegensetzen, im ersteren nicht, weil durch die Bildung nach allgemeinen Gesetzen die Individualität verschwunden ist. Mit der Idee des Ich schliesst die Vernunft in ihrem praktischen Theile, indem sie dieselbe als das Endziel des Strebens unserer Vernunft aufstellt, welchem diese jedoch nur ins Unendliche sich anzunähern vermag. Sie wird nie wirklich sein und kann als Idee auch nicht bestimmt gedacht werden. (Zweite Einleitung in d. Wissenschaftslehre 1797, Werke I, 463 f., 515 f., Sonnenkl. Bericht 1801, Werke II, 382.)

Um die Grundlage des theoretischen Wissens zu gewinnen, ist es nun nöthig, in dem obersten Grundsatze desselben: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, Gegensätze zu finden. Das sind folgende: 1. das Nicht-Ich bestimmt als thätig das Ich, welches insofern leidend ist, 2. das Ich bestimmt sich selbst, ist also thätig. Diese beiden Gegensätze werden vereinigt und aufgelöst durch den Begriff der Wechselbestimmung: das Ich setzt Negation in sich, sofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und setzt Realität in sich, sofern es Negation in das Nicht-Ich setzt. So sind Ich und Nicht-Ich gegenseitig durcheinander bestimmt. Wird das Ich bestimmt, so leidet es und zwar durch das Nicht-Ich, welches als thätig gedacht wird. So erhalten wir die Kategorie der Causalität. Es wird aber doch vorausgesetzt, dass im Ich alle Realität vorhanden ist, und sofern es den ganzen bestimmten Umkreis aller Realitäten umfasst, ist es Substanz. Wir stellen uns Dinge ausser uns vor dadurch, dass das Ich eine Realität in sich aufhebt und diese aufgehobene Realität in ein Nicht-Ich setzt. Wird eine Einwirkung der äusseren Dinge auf das vorstellende Subject angenommen, so heisst dies: Wir setzen die Dinge als Nicht-Ich unserem Ich entgegen; dadurch wird unser Ich beschränkt. In Wahrheit sind wir es aber selbst, was da handelt, nicht die Dinge. Je nachdem man bei dem Vorstellen nun das Ich als thätig oder als leidend betrachtet, je nachdem die Thätigkeit als von dem Ich oder dem Nicht-Ich ausgehend gedacht wird, ist der Idealismus oder der Realismus vertreten. Es sind so in dem wahren System des philosophischen Wissens die Ansprüche der beiden Weltanschauungen vereinigt, indem sie beide beschränkt werden. Die Thätigkeit nun, durch welche das Ich sich selbst beschränkt und die Vorstellung hervorbringt, ist die Einbildungskraft. Beim Vorstellen schwebt das Ich zwischen entgegengesetzten

Richtungen, nach dem Ich oder nach dem Nicht-Ich hin, und dieses Schweben ist Wirkung der Einbildungskraft, welche das Leiden und die Thätigkeit des Ich zum Bewusstsein bringt.

Zuerst wird durch diesen Process die Empfindung erzeugt, wobei noch nichts Aeusseres gesetzt wird, sondern das Ich sich nur durch etwas Fremdes in sich beschränkt fühlt. Auf die Empfindung folgt die Anschauung. Es wird etwas ausser uns gesetzt, das Angeschaute, welches dem anschauenden Subject durch eine nothwendige Täuschung als ein von aussen Kommendes erscheint, die Richtung des Producirens und des Auffassens ist eine ganz entgegengesetzte, und deshalb kann das Ich nicht in demselben Acte auffassen und produciren zugleich. Beim Auffassen erscheint ihm das Product schon als ein fertiges. Damit die Anschauung aber Realität gewinne, muss sie festgehalten werden. Dies geschieht durch den Verstand, welcher die Anschauung fixirt, sie zu etwas Erkanntem macht. Sind Zeit und Raum Gesetze des Anschauens, so die Kategorien Gesetze dieses Fixirens. Hat der Verstand die Gegenstände festgesetzt, so reflectirt über sie die Urtheilskraft, indem sie vergleicht, die Verhältnisse bestimmt, subsumirt u. s. w. Die Anschauung der vollkommenen Spontaneïtät des Ich, aus welcher folgt, dass nichts real sein könne für das Ich, ohne auch ideal im Ich zu sein, und umgekehrt, ist die Vernunfterkenntniss, die Grundlage alles Wissens. Hier ergreift das Ich sich selbst, d. h. kommt zum reinen Selbstbewusstsein. Hier ist die Entwickelung zum Ausgangspunkt zurückgekehrt, erkennt aber, dass das Bestimmtwerden des Ich aus ihm selbst hervorgeht, und damit ist der Uebergang zum Praktischen gegeben.

Unerklärt blieb bisher der Anstoss, durch welchen die unendliche Thätigkeit des Ich begrenzt wird. Dieser wurde nur postulirt, der Grund dazu muss aber gefunden werden, sonst hätte die Wissenschaftslehre kein festes Fundament. Der Grundsatz der praktischen Wissenschaftslehre war: das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich. Das Ich ist absolut, frei nach diesem Satze, es hat unendliche Thätigkeit, oder es geht mit seinem Streben in die Unendlichkeit. Der Trieb kann so sein Ziel nicht erreichen, kann nicht causal werden. Damit das Ich dies werde, damit es überhaupt praktisch werde, setzt es ein Gegenstreben entgegen, und so entsteht der Anstoss oder das Nicht-Ich. Damit ist die Welt gesetzt, die aber nur in einem Ich ist und für ein Ich ist. Es entsteht ein Wechselverhältniss zwischen der Freiheit des Ich im Verhältniss zur Welt, insofern es praktisch ist, und der Gebundenheit des Ich durch die Welt, insofern es als Intelligenz erscheint. Der Begriff der Pflicht, welcher als unbedingtes Sollen auftritt, nöthigt aber das Ich, die Welt, das Nicht-Ich, das eine blosse Schranke ist, als ein Nichtiges zu erkennen und zu bekämpfen. Die moralische Weltordnung wird von Ewigkeit her dafür gesorgt haben, dass endlich gelinge, was sein soll, d. h. dass die Vernunft = Ich über die Unvernunft = Nicht-Ich siegen werde. Die Natur selbst als das Unvernünftige kann keinen Zweck haben, und es tritt bei Fichte die völlige Naturverachtung zu Tage.

Von einzelnen Disciplinen hat Fichte nach den Grundsätzen der Wissenschaftslehre bearbeitet das Naturrecht und die Moral, indem er das erstere als durchaus unabhängig von der Moral behandelte. Erst auf diesen beiden Gebieten construirt Fichte die Mehrheit der Individuen. Das Ich kann sich nicht als freies Subject denken, ohne sich durch ein Aeusseres auch zur Selbstbestimmung bestimmt zu finden; zur Selbstbestimmung aber kann es nur durch ein Vernunftwesen sollicitirt werden; es muss also nicht nur die Sinnenwelt, sondern auch andere Vernunftwesen ausser sich denken, also sich als ein Ich

unter mehreren setzen. Das Sittengesetz steht uns ebenso fest wie unser Sein, das Pflichtgebot ist absolut gültig, es setzt dies aber vernünftige Wesen neben uns voraus, da es ohne diese nicht wirklich, nicht erfüllbar wäre, da wir ohne diese unsere sittliche Bestimmung nicht erreichen könnten. Wenn wir von der Intelligenz aus zur Gewissheit einer Mitwelt vernünftiger Wesen nicht gelangen, so von der praktischen Vernunft aus, die eine Ergänzung der theoretischen ist. Alles Recht bezieht sich auf Gemeinschaft und kann nur in einer Gemeinschaft existiren. Das allgemeine Rechtsgesetz lautet: Es muss Jeder seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit der Andern beschränken, unter der Bedingung, dass die Andern in Bezug auf ihn das Gleiche thun. Der Staat hat die Aufgabe, das Vernunftrecht in Allem, was menschliches Bedürfniss ist, zu verwirklichen, hat aber mit der Gesinnung nichts zu thun. Er ist nothwendig, um dem Vernunftrecht die äussere Sanction zu verleihen, und er entsteht durch den übereinstimmenden Willen aller seiner Mitglieder, sich ihre Rechte gegenseitig zu sichern.

Die Moral bezieht sich nicht auf das äussere Verhalten der Menschen wie das Recht, sondern auf den Willen, und zwar muss das Princip der Gesetzgebung für den Willen sich ergeben aus dem Begriffe der Freiheit, der unbedingten Selbstthätigkeit als dem Wesen des Ich. Aus diesem ergiebt sich die Forderung der Selbständigkeit, Selbstbestimmung, der Trieb dazu, welcher als „reiner Trieb" alle Sittlichkeit begründet. Das Princip der Sittenlehre besteht demnach in dem nothwendigen Gedanken der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit schlechthin und ohne Ausnahme bestimmen solle. Die Äusserung und Darstellung des reinen Ich im individuellen Ich ist das Sittengesetz. Durch die Sittlichkeit geht das empirische Ich vermöge einer unendlichen Annäherung in das reine Ich zurück. Die Natur hat nur Sinn als Vorbedingung eines moralischen Lebens; sie bietet die Mittel zum Handeln, ist aber eigentlich nur eine Schranke, die stets aufzuheben ist. — Der Gesellschaft nützlich zu sein, ist der Einzelne verpflichtet, ja für den letzten Zweck der Gesellschaft zu arbeiten, d. h. das Menschengeschlecht immer mehr vom Zwange der Natur zu befreien, überhaupt zu veredeln; er ist hierzu verpflichtet, weil seine ganze Bildung nur durch die Gesellschaft möglich war. Im Uebrigen bedingt der Fortschritt eines Mitgliedes den Fortschritt aller. Das Gefühl meiner Würde und meiner Kraft steigt, wenn ich sehe, dass mein Dasein nicht zwecklos ist, dass ich ein nothwendiges Mitglied der grossen Kette bin, die von der Entwickelung des ersten Menschen bis in die Ewigkeit hinausgeht. Alle Wohlthäter der Menschheit, alle grossen Namen haben für mich gearbeitet; ich kann aber selbst ihre Aufgabe ergreifen, das gemeinsame Brüdergeschlecht immer reicher und glücklicher zu machen; ich kann den herrlichen Tempel, den sie unvollendet lassen mussten, seiner Vollendung näher bringen. Wenn ich auch aufhören muss wie sie, so ist es doch der erhabenste Gedanke, dass, wenn ich jene erhabene Aufgabe übernehme, sie nie vollendet haben werde, nie aufhören werde zu wirken und so überhaupt nie aufhören werde. „Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Dasein keine Zeit bestimmt, — und ich bin ewig. Ich habe zugleich mit der Uebernehmung jener grossen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge und zu dem tobenden Wassersturz und zu den krachenden in einem Feuermeer schwimmenden Wolken und sage: Ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel, vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle — schäumet und tobet

und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; — mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig und ich bin ewig, wie sie." (Einige Vorlesung. üb. d. Bestimmung des Gelehrten, 1794, Ges. Werke VI, S. 322 f., zugleich ein Beispiel dafür, zu welch begeisterten Worten Fichte sich erheben konnte.)

Im Jahre 1793 hatte Fichte von den Fürsten Europas volle Denkfreiheit verlangt und die französische Revolution, als die Selbstthätigkeit und die Freiheit des Individuums proclamirend, freudigst begrüsst. Dagegen wollte er in seinem „geschlossenen Handelsstaat" (1800) eine Art Socialismus, mit scharfer Bevormundung durch den Staat, durchgeführt wissen. Allerdings Recht auf Arbeit oder Recht auf Existenz des Einzelnen, aber Aufsicht des Staats über Wahl des Berufs, über Grund und Boden, nur nicht Communismus. Dagegen ist Gewerbefreiheit, Freihandel, Weltgeld zu verwerfen, nur Landesgeld soll es geben, das Gleichgewicht von Waarenmenge und Geld soll festgehalten sowie der Werth der im Staate producirten Güter genau bestimmt werden. Also hier will Fichte volle Herrschaft des Staates.

In der „Kritik aller Offenbarung" nimmt Fichte an, dass unter der Voraussetzung totaler Entartung die Empfänglichkeit für Moralität mittelst der Sinnlichkeit vermöge der Religion durch Wunder und Offenbarungen angeregt werden könne, wogegen Kant in seiner Relig. innerh. d. Grenz. d. bl. Vnft. alle aussermoralischen Elemente als statutarische bezeichnet und nicht als von Gott unmittelbar veranstaltete Heilmittel, sondern nur als menschliche Verunstaltungen der rein moralischen Religion gelten lässt. Auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre lässt Fichte die Religion ganz in den Glauben an eine sittliche Weltordnung aufgehen. So insbesondere in der Abhandlung vom Jahre 1798 über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung und in der sich hieran anschliessenden Vertheidigungsschrift gegen die Anklage des Atheismus. Der Gottesglaube ist die ihm praktisch sich bewährende Zuversicht zu der absoluten Macht des Guten. „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung", sagt Fichte in jener Abhandlung, „ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen. Es ist gar nicht zweifelhaft, vielmehr das Gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller andern Gewissheit, das einzige absolute gültige Objective, dass es eine moralische Weltordnung giebt, dass jedem Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist, dass jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane, dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache, dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse misslingt, und dass denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Es kann ebensowenig von anderer Seite dem, der nur einen Augenblick nachdenken und das Resultat dieses Nachdenkens sich redlich gestehen will, zweifelhaft bleiben, dass der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz unmöglich und widersprechend ist, und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe." Forberg hat in dem Aufsatz, welchem der fichtesche

vorangeschickt wurde, es für ungewiss erklärt, ob ein Gott sei, den Polytheismus, falls nur die mythologischen Götter moralisch handelten, für ebenso verträglich mit der Religion wie den Monotheismus und in künstlerischem Betracht für vorzüglicher erklärt, die Religion auf zwei Glaubensartikel beschränkt: den Glauben an die Unsterblichkeit der Tugend, d. h. den Glauben, dass es immer auf Erden Tugend gab und giebt, und den Glauben an ein Reich Gottes auf Erden, d. h. die Maxime, an der Beförderung des Guten wenigstens so lange zu arbeiten, als die Unmöglichkeit des Erfolges nicht klar erwiesen sei; endlich es dem Ermessen eines Jeden anheimgegeben, ob er es rathsamer finde, an einen alten Ausdruck „Religion" einen neuen verwandten Begriff zu binden und dadurch diesen der Gefahr auszusetzen, von jenem wieder verschlungen zu werden, oder lieber den alten Ausdruck gänzlich beiseite zu legen, aber dann zugleich auch bei sehr Vielen schwerer oder gar nicht Eingang zu finden. Forberg hat auch später noch, in einem Briefe an Paulus, Coburg 1821, in: Paulus u. s. Zeit, von Reichlin-Meldegg, Stuttgart 1853, Bd. II, S. 268 f. vergl. Hase, Fichte-Büchlein S. 24 f., erklärt: „Des Glaubens habe ich in keiner Lage meines Lebens bedurft und gedenke in meinem entschiedenen Unglauben zu beharren bis ans Ende, das für mich ein totales Ende ist" etc., wogegen Fichte über die Unsterblichkeit, obschon er sich zu verschiedenen Zeiten verschieden äussert, doch stets affirmativere Ansichten gehegt hat: kein wirklich gewordenes Ich kann nach Fichtes Doctrin jemals untergehen; wie das Sein ursprünglich sich brach, so bleibt es gebrochen in alle Ewigkeit. Wirklich geworden im vollen Sinne ist aber nur das Ich, das sich als Leben des Begriffs erscheint, das also etwas allgemein und ewig Gültiges aus sich entwickelt hat. (Vergl. Löwe, Die Ph. F.s, Stuttg. 1862, S. 224—230.)

Die „Bestimmung des Menschen" ist eine lebendige exoterische Darstellung des fichteschen Idealismus in seinem Gegensatz zum Spinozismus.

Bald nach dem Atheismus-Streit ging Fichte dazu über, den Ausgangspunkt seines Philosophirens im Absoluten zu nehmen, insbesondere bereits in der Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 (erst in den Werken, Bd. II, 1845 gedruckt), in welche auch einzelne schleiermachersche Begriffe aus den Reden über die Religion eingegangen sind, und in der „Anweisung zum seligen Leben". Er erklärt Gott für das allein wahrhaft Seiende, welches sich durch sein absolutes Denken die äussere Natur als ein unwirkliches Nicht-Ich gegenüberstelle. Zu den beiden früher (im Anschluss an Kants Ethik) unterschiedenen praktischen Lebensstandpunkten, dem des Genusses und dem des Pflichtbewusstseins in der Form des kategorischen Imperativs, fügt Fichte nunmehr drei andere hinzu, die ihm als höhere gelten: die positive oder schaffende Sittlichkeit, die religiöse Gemeinschaft mit Gott und die philosophische Gotteserkenntniss.

In der Schrift: „Grundzüge d. gegenw. Ztalt.", Vorlesg., geh. zu Berlin 1804 bis 1805 (Berl. 1806), unterscheidet Fichte geschichtsphilosophisch fünf Perioden: 1. diejenige, da die menschlichen Verhältnisse ohne Zwang und Mühe durch den blossen Vernunftinstinct geordnet werden; 2. diejenige, da dieser Instinct schwächer geworden und, nur noch in wenigen Auserwählten sich aussprechend, durch diese Wenigen in eine zwingende äussere Autorität für Alle verwandelt wird; 3. diejenige, da diese Autorität und mit ihr die Vernunft in der einzigen Gestalt, in der sie bis jetzt vorhanden, abgeworfen wird; 4. diejenige, da die Vernunft in der Gestalt der Wissenschaft in die Gattung eintritt; 5. diejenige, da zu dieser Wissenschaft sich die Kunst gesellt, um das Leben

mit sicherer und fester Hand nach der Wissenschaft zu gestalten, und da diese Kunst die vernunftgemässe Einrichtung der menschlichen Verhältnisse frei vollendet, und der Zweck des gesammten Erdenlebens erreicht wird, und unsere Gattung die höheren Sphären einer andern Welt betritt. Die letzte Periode ist eine Rückkehr zum Ursprung, jedoch so, dass die Menschheit sich mit Bewusstsein wieder zu dem macht, was sie ohne ihr Zuthun gewesen ist. F. findet, dass seine Zeit in der dritten Epoche stehe. — In den im Sommersemester 1813 gehaltenen Vorlesungen über die Staatslehre erklärt F. (Werke, Bd. IV, 508) die Geschichte für den Fortgang von der ursprünglichen, auf blossem Glauben beruhenden Ungleichheit zu der Gleichheit, die das Resultat des die menschlichen Verhältnisse durchaus ordnenden Verstandes sei.

Die Energie der sittlichen Gesinnung Fichtes hat sich zumeist in seinen „Reden an die deutsche Nation" bekundet, die eine geistige Wiedergeburt erstreben. „Lasst die Freiheit auf einige Zeit verschwunden sein aus der sichtbaren Welt; geben wir ihr eine Zuflucht im Innersten unserer Gedanken so lange, bis um uns herum die neue Welt emporwachse, die da Kraft habe, diese Gedanken auch äusserlich darzustellen." Dieses Ziel soll erreicht werden durch eine völlig neue, zur Selbstthätigkeit und Sittlichkeit führende Erziehung, für welche Fichte in Pestalozzis Pädagogik den Anknüpfungspunkt findet. Der Staat soll die Erziehung ganz in die Hand nehmen. Die Jugend muss in geschlossenen Anstalten, fern von der Familie, für die Sittlichkeit und namentlich für die nationalen Aufgaben herangebildet werden. Nicht durch die einzelnen Vorschläge, die grossentheils überspannt und abenteuerlich sind, wohl aber durch das ethische Princip hat Fichte zur sittlichen Erhebung der deutschen Nation wesentlich mitgewirkt und zumal die Jugend zum aufopferungsfreudigen Kampfe für die nationale Unabhängigkeit begeistert. Gegen Fichtes früheren Kosmopolitismus, der ihn noch 1804 in dem Staate, der jedesmal auf der Höhe der Cultur stehe, das wahre Vaterland des Gebildeten finden liess, contrastirt scharf die in den Reden sich bekundende warme Liebe zu der deutschen Nation, die sich jedoch bis zu einem überschwenglichen, den Gegensatz des Deutschen und Fremden nahezu mit dem des Guten und Bösen identificirenden Cultus des Deutschthums potenzirt. — Gerade die Lehre vom Staat hat Fichte öfter behandelt, was wohl seiner glühenden Liebe zum Vaterlande zum Theil zuzuschreiben ist.

Fichtes spätere Lehre ist eine Fortbildung der früheren in der nämlichen Richtung, in welcher Schelling über Fichte hinausging. Die Differenz zwischen F.s früherem und späterem Philosophiren ist vielleicht in der Sache geringer als in der Lehrform. Schelling, der seinen eigenen Einfluss auf Fichtes spätere Gedankenbildung wohl überschätzt hat, mag die Differenz überspannt und vielleicht F.s früheren Standpunkt zu subjectivistisch gedeutet haben. Andererseits aber ist nicht zu verkennen, dass Fichte von Kants transscendentaler Apperception, welche das reine Selbstbewusstsein jedes Individuums ist, ausgehend, mehr und mehr in dem Begriff des alle Individuen in sich befassenden Absoluten das Princip seines Philosophirens gefunden hat und dass demgemäss sein späteres Lehrgebäude auch materiell von dem früheren gar nicht unbeträchtlich verschieden ist.

Zu der von Fichte in der „Wissenschaftslehre" dargelegten Doctrin hat sich eine Zeit lang auch Reinhold bekannt, der später theils bardilische, theils jacobische Ansichten annahm. Friedr. Carl Forberg (1770—1848) und Friedr. Imm. Niethammer (geb. 1766, Docent und ausserord. Prof. in Jena, 1803 zugleich mit Schelling nach Würzburg berufen, seit 1807 Studien- und Ober-

consistorialrath in München, gest. 1848) schlossen sich an eben jene Lehre an. Der Letztere trug zuerst die kantische Lehre vor, näherte sich dann Fichte und schrieb von dessen Standpunkt aus: Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft, Jena 1793, Ueb. Religion als Wissensch., zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden, Neustrel. 1795, Vers. einer Begründung des vernunftmässigen Offenbarungsglaubens. Er war Herausgeber des „Philosophischen Journals“, zuerst allein, dann mit Fichte zusammen, 1795—1798, in dem der zum Atheismusstreit führende Aufsatz Fichtes erschien. Johannes Baptista Schad, geb. 1758 zu Mürzbach zwischen Coburg und Bamberg, vom 9. Jahre im Benedictinerkloster Banz erzogen, dann in Bamberg von Jesuiten unterrichtet, trat 1778 als Novize in das Kloster Banz ein und entsprang 1798 aus demselben, nachdem er wegen seines gegen das wüste Leben im Kloster geäusserten Abscheues und wegen seiner freieren Ansichten hart behandelt worden war. Bald darauf habilitirte er sich in Jena, wurde 1802 daselbst ausserord. Prof. und ging 1804 als ord. Prof. der Philos. nach Charkow. 1817 erhielt er daselbst plötzlich wegen einiger Stellen in seinen Schriften die Entlassung und wurde aus Russland verwiesen. Nach Jena zurückgekehrt, starb er daselbst 1834. Vergl. Schads Lebens- und Klostergesch. von ihm selbst beschrieben, 2. Bd., Erf. 1803—1804, 2. Aufl.: Schads Lebensgesch., Altenb. 1828. Als Anhänger Fichtes zeigte sich Schad in den Schriften: Gemeinfassliche Darstellung des fichteschen Systems und der daraus hervorgeh. Religionstheorie, 3 Bde., Erf. 1800—1801; Grundriss der Wissenschaftsl., Jena 1800; Neuer Grundriss der transscendental. Logik und der Metaphys. nach den Principien der Wissenschaftsl., Jena 1801; Absolute Harmonie des fichteschen Systems mit der Relig., Erf. 1802. Der Lehre Schellings nähert sich Schad in: System der Natur und Transscendentalphilos., 2 Bde., Landshut 1803—1804. Gottl. Ernst Aug. Mehmel (geb. 1761, gest. 1840 in Erlangen) hat in Schriften und Vorlesungen sich im Wesentlichen Fichte angeschlossen.

§ 4. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (später von Schelling, geb. 1775, gest. 1854) hat die fichtesche Ichlehre, von der er ausging, durch Verschmelzung mit dem Spinozismus zu dem Identitätssystem umgestaltet, aber von den beiden Seiten desselben, der Lehre von der Natur und vom Geist, vorzugsweise die erstere ausgebildet. Object und Subject, Reales und Ideales, Natur und Geist sind identisch im Absoluten. Wir erkennen diese Identität mittelst intellectueller Anschauung. Die ursprüngliche ungeschiedene Einheit oder Indifferenz tritt in die polarischen Gegensätze des positiven oder idealen und des negativen oder realen Seins auseinander. Der negative oder reale Pol ist die Natur. Der Natur wohnt ein Lebensprincip inne, welches die unorganischen und die organischen Wesen vermöge einer allgemeinen Continuität aller Naturursachen zu einem Gesammtorganismus verknüpft. Dieses Princip nennt Schelling die Weltseele. Die Kräfte der unorganischen Natur wiederholen sich in höherer Potenz in der organischen. Der positive oder ideale Pol ist der Geist. Die Stufen seiner Entwickelung sind: das theoretische, das praktische und das künstlerische Verhalten, d. h. die Hineinbildung

des Stoffes in die Form, der Form in den Stoff, und die absolute Ineinsbildung von Form und Stoff. Die Kunst ist bewusste Nachbildung der bewusstlosen Naturidealität, Nachbildung der Natur in den Culminationspunkten ihrer Entwickelung; die höchste Stufe der Kunst ist die Aufhebung der Form durch die vollendete Fülle der Form.

Durch successive Mitaufnahme mancher Philosopheme von Platon und Neuplatonikern, Giordano Bruno, Jakob Böhme und Anderen hat Schelling später eine synkretistische Doctrin gebildet, die immer mystischer geworden ist und namentlich in den „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" ihren Ausdruck fand, auf den Entwickelungsgang der Philosophie aber einen weit geringeren Einfluss als das anfängliche Identitätssystem gewonnen hat.

Nach Hegels Tode hat Schelling das Identitätssystem, das von Hegel nur auf eine logische Form gebracht worden sei, zwar nicht für falsch, aber für einseitig erklärt und als negative Philosophie bezeichnet, die nur im Rationalen bleibe und nicht von dem zu Denkenden aus das Existirende begreifen könne. In dem Existirenden ist nicht nur Vernunft, sondern auch Vernunftwidriges, und so ist es durch die Erfahrung aufzunehmen und nicht aus reiner Vernunft zu erfassen. Deshalb bedarf die negative oder rationale Philosophie einer Ergänzung durch eine positive Philosophie, nämlich durch die „Philosophie der Mythologie" und „Philosophie der Offenbarung". Es geht freilich diese höhere Stufe der Philosophie bei Schelling in Theosophie über und ist eine Speculation über die Potenzen und Personen der Gottheit, wodurch der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums oder des Katholicismus und Protestantismus in einer Johanneskirche der Zukunft aufgehoben werden soll. — Der Erfolg dieser positiven Philosophie ist weit hinter Schellings grossen Verheissungen zurückgeblieben, indem nur sehr Wenige diesen Gedanken Bedeutung zuerkannten oder sich ihnen gar anschlossen.

Schellings Werke hat in einer Gesammtausgabe, welche ausser dem früher Gedruckten auch vieles bis dahin Ungedruckte enthält, sein Sohn K. F. A. Schelling edirt, 1. Abth. 10 Bde., 2. Abth. 4 Bde., Stuttg. u. Augsb. 1856 ff. Von G. L. Plitt in Erlangen ist hrsgeg. worden: Aus Sch.s Leb., in Briefen, Bd. I, 1775—1803, Lpz. 1869; Bd. II u. III, Lpz. 1870. Maximilian II., König v. Bayern u. Schelling, Briefwechsel, hrsgeg. von L. Trost u. F. Leist, Stuttg. 1891. Schelling ist auch der Verfasser der „Nachtwachen von Bonaventura", Penig 1805, die eine pessimistische, ja nihilistische Tendenz haben. Seine hauptsächlichsten Schriften s. u. bei der Darstellung seiner Lehre.

Ueber Schelling handelt insbesondere C. Rosenkranz, Schelling, Vorlesgn., geh. im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg, Danzig 1843. Vergl. die Darstellungen seines Systems bei den Historikern Michelet, Erdmann etc., ferner unter den älteren Schriften namentlich die von Jak. Fries üb. Reinhold, Fichte u. Schelling, Lpz. 1803, F. Köppen, Sch.s Lehre od. das Ganze d. Philos. des absol. Nichts, nebst drei Briefen von F. H. Jacobi, Hamburg, wie auch Jacobis Schrift v. d. göttl. Dingen,

Lpz. 1811 (s. Grundr. III, S. 380), von neueren mehrere bei der Eröffnung der Vorlesungen Sch.s in Berlin erschienene Streitschriften: Schelling u. d. Offenbarg., Krit. d. neuest. Reactionsversuchs geg. d. freie Philos., Lpz. 1842, (Glaser) Differenz der schellingschen u. hegelschen Philos., Lpz. 1842, Marheineke, Krit. d. sch.schen Offenbarungsphil., Berl. 1843. Salat, Sch. in München, Heidelb. 1845. L. Noack, Sch. u. d. Philos. der Romantik, Berl. 1859. Ad. Planck, Schellings nachgelassene Werke u. ihre Bedeutung für Philos. u. Theologie, 1858. Mignet, Notice historique sur la vie et les travaux de M. de Sch., Paris 1858. E. A. Weber, Examen critique de la philos. religieuse de Sch., thèse, Strassb. 1860. Abhandlungen v. Hub. Beckers in den Abh. der bayer. Akad. d. Wiss. (Ueb. d. Bedeutung d. sch.schen Metaph., e. Beitrag z. tieferen Verständn. d. Potenzen- u. Principienlehre Sch.s, in: Abh. d. philos.-philol. Cl. der Akad. d. Wiss., Bd. IX, Münch. 1863, S. 399—546; Ueb. d. wahre u. bleibende Bedeutg. d. Naturphilos. Sch.s, ebd. Bd. X, 2, Münch. 1865, S. 401—449; Die Unsterblichkeitslehre Sch.s im ganz. Zusammenhange ihrer Entwickel. dargest., ebd. Bd. XI, 1, Münch. 1866, S. 1—112, v. dems. Sch.s Geistesentwickelung in ihr. inneren Zusammenh., Rede, Münch. 1875), v. Ehrenfeuchter, Dorner, Hamberger in den Jahrbb. f. deutsche Theol., auch in den Erlangen 1863 ersch. Abhandl.: Christenth. u. moderne Cultur, Hoffmann im Athenaeum, Brandis (Gedächtnissrede) in den Abh. d. Berl. Akad. 1855, Böckh, Ueb. Sch.s Verhältn. zu Leibniz, in den Monatsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1855, kl. Schr. Bd. II. E. v. Hartmann, Sch.s positive Philos. als Einheit v. Hegel u. Schopenhauer, Berl. 1869. J. H. Fichte, Ueb. d. Unterschied zwisch. ethisch. u. naturalist. Theism., mit Bez. auf Sch.s WW., in: Vermischte Schriften, Bd. 1, 1869. J. G. T. F. Helmes, D. Zeitgeist, mit besond. Rücks. auf d. Weltanschauung Sch.s in dess. letztem Syst., Münch. 1874. Kuno Fischer, F. W. Schelling, im VI. Bd. seiner Gesch. der neueren Philos., der aber nicht auf die positive Philos. Sch.s eingeht. H. v. Stein, Sch., populärwissenschaftl. Vortr., Rostock 1875. O. Pfleiderer, Gedächtnissrede, geh zu Jena 1875. Th. Hoppe, D. Philos. Sch.s u. ihr Verh. z. Christenth., Diss., Rostock 1875. Dorner, Sch., zur Erinn. a. s. 100j. Geburtst., in Jahrbb. f. deutsche Th. 1875. R. Zimmermann, Sch.s Philos. der Kunst, Wien 1876. J. Klaiber, Hölderlin, Hegel u. Schelling in ihren schwäbisch. Jugendjahren, Stuttg. 1877. Constantin Frantz, Sch.s positive Philos., 3 Thle., Cöthen 1879—1880. R. Koeber, Die Grundprincipien der schellingschen Naturphil. (Samml. gemeinverst., wissenschaftl. Vorträge), Berl. 1882. John Watson, Schellings transscendental. Idealism., Chicago 1882. Hans Heussler, Sch.s Entwickelungsl., in: Rhein. Blätter f. Erzieh. u. Unterr., 1882. Hnr. Lisco, Die Geschichtsphilos. Schellings 1792—1809, I.-D., Jena 1884. Rich. Gebel, Sch.s Theorie vom Ich des All-Einen u. deren Widerlegung, Lpz. I.-D., Berl. 1885. Karl Groos, D. reine Vernunftwissensch. Systemat. Darstell. v. Sch.s rationaler od. negativer Philosophie, Hdlb. 1889. Resa v. Schirnhofer, Vergleich zwischen den Lehren Sch.s u. Spinozas, Diss., Zürich 1890. Frederichs, Ueb. d. schellingschen Freiheitsbegr., philos. Vortr., Halle 1891. Frdr. Schaper, Sch.s Philos. d. Mythol., Pr., Nauen 1893; ders., Sch.s Philos. der Offenbarung, Pr., ebd. 1894. Ed. v. Hartmann, Sch.s philos. System, Lpz. 1897. Arth. Drews, D. Bedeut. Sch.s f. unsere Zeit, Preuss. Jahrbb., 1898, No. 2, S. 281—294. — Diese beiden letzterwähnten Schriftsteller versprechen der schellingschen Philosophie noch eine grosse Bedeutung für die Zukunft. B. F. Battin, D. ethische Elem. in d. Aesthet. Fichtes u. Sch.s, Diss., Jena 1901.

Sohn eines württembergischen Landgeistlichen, geb. zu Leonberg am 27. Jan. 1775, trat Schelling, dessen glänzende Anlagen sich früh entwickelten, bereits in seinem 16. Lebensjahre, zu Michaelis 1790, in das theologische Seminar zu Tübingen. Mit Hölderlin und Hegel, Beide fünf Jahre älter als er, war Schelling in Tübingen sehr befreundet. Als Letzterer seine Phänomenologie des Geistes veröffentlicht hatte, worin er sich gegen schellingsche Ansichten ausspricht, sah ihn Schelling als seinen entschiedenen Widersacher an und hat sich nie wieder mit ihm ausgesöhnt. Ausser den theologischen Studien trieb Schelling philologische und philosophische, dann 1796 und 1797 zu Leipzig, wo er die Studien zweier junger Barone von Riedesel leitete, besonders naturwissenschaftliche und mathematische. Auf Goethes Veranlassung 1798 nach Jena berufen, docirte er hier neben Fichte und ebendaselbst auch noch nach dessen Abgange. Hier lernte er bald die geistvolle Caroline, die Frau A. W. Schlegels, kennen, geb. Michaelis, verwittwete Böhmer, die er, nachdem sie sich von Schlegel hatte scheiden lassen,

wiewohl sie beinahe 12 Jahre älter war als er, 1803 heirathete. Sie starb schon 1809, worauf Schelling 1812 sich mit der viel jüngeren Pauline Gotter vermählte. (S. Caroline. Briefe an ihre Geschwister, ihre Tochter Auguste, die Familie Gotter, F. L. W. Meyer, A. W. und Fr. Schlegel, Schelling u. A., herausgeg. von G. Waitz, Lpz. 1871.) Er erhielt 1803 eine Professur der Philosophie in Würzburg, die er bis 1806 bekleidete, wurde dann Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München (später, nach Frdr. Hnr. Jacobis Tode, deren beständiger Secretär), las in Erlangen 1820—1826, ward 1827, als unter Aufhebung der Universität zu Landshut die zu München gegründet wurde, an derselben Professor. Von da 1841 nach Berlin als Mitglied der Akademie der Wissenschaften durch den romantisch gesinnten König Friedrich Wilhelm IV. berufen, hielt er an der dortigen Universität einige Jahre lang Vorlesungen über Mythologie und Offenbarung, gab aber die Lehrthätigkeit bald wieder auf, nachdem diese Vorlesungen sofort aus nachgeschriebenen Heften ihrem wesentlichen Inhalte nach theils durch Jul. Frauenstädt, „Schellings Vorlesungen in Berlin", Berlin 1842, theils durch H. E. G. Paulus „Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung — der allgemeinen Prüfung dargelegt", Darmstadt 1843, herausgegeben worden waren. Schelling liess sich infolge dieser ohne sein Wissen und seinen Willen geschehenen Veröffentlichung in einen Prozess wegen Nachdrucks mit Paulus ein, der aber zu seinen Ungunsten entschieden wurde, was ihn sehr verbitterte. Er starb am 20. August 1854 im Badeorte Ragaz in der Schweiz, wo er auch bestattet worden und ihm auf dem Friedhofe ein Büstendenkmal errichtet worden ist.

Schelling war eine geniale, vielseitige, gedankenreiche, künstlerisch veranlagte und kunstverständige Natur, voller Empfänglichkeit für äussere Anregungen und fremde Gedanken, phantasievoll und von poetischer Auffassung, von grösster Beweglichkeit, das an ihn Herankommende zu bearbeiten und in eigener Weise zu gestalten, so dass er nicht ein feststehendes System aufstellte und ausführlich entwickelte, wie Hegel, sondern im philosophischen Produciren immer vorwärts drang und eine Gestalt seiner Ueberzeugungen auf die andere folgen liess, in dieser Beziehung ähnlich dem Platon, so dass man vier, fünf oder auch noch mehr Perioden seines Philosophirens annehmen kann. In seinen Werken ist vieles Mystische und Unklare, es herrscht in ihnen die Phantasie statt des strengen logischen Denkens vor; zum Theil sind sie glanzvoll geschrieben. Von seiner Bedeutung war er in vornehmer Weise tief durchdrungen. Von manchen seiner Zeitgenossen wurde er wie ein höheres Wesen angestaunt, von anderen wie eine „Incarnation des Bösen" selbst angesehen.

In seiner Magisterdissertation „Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum" (1792) gab er der biblischen Erzählung vom Sündenfall eine allegorische Deutung, im Anschluss an herdersche Ideen. In gleichem Geiste war die Abhandlung geschrieben, die 1793 in Paulus' Memorabilien (Stück V, S. 1—65) erschien: „Ueber Mythen, histor. Sagen und Philosopheme der ältest. Welt." Der neutestamentlichen Kritik und ältesten Kirchengeschichte gehört die Abhandlung an: „De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore", 1795. Immer mehr aber wandte sich Sch.s Interesse der Philosophie zu. Er las Kants Vernunftkritik, Reinholds Elementarphilosophie, Maimons Neue Theorie des Denkens, G. E. Schulzes Aenesidemus und Fichtes Recension dieser Schrift und dessen Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre und schrieb 1794 die (zu Tübingen 1795 erschienene) wesentlich fichtesche Gedanken bringende Schrift: „Ueber die Möglichk. einer Form d. Philosophie überhaupt", worin er zu zeigen sucht, dass weder ein materialer Grundsatz, wie Reinholds Satz des Bewusstseins, noch ein bloss formaler, wie der Satz der Identität, sich zum Princip

der Philosophie eigne; dieses Princip müsse in dem Ich liegen, in welchem das Setzen und das Gesetzte zusammenfallen. In dem Satze: Ich = Ich bedingen Form und Inhalt sich gegenseitig.

In der nächstfolgenden Schrift: „Vom Ich als Princip der Philosophie oder üb. das Unbedingte im menschl. Wissen", Tüb. 1795 (wiederabgedr. in den „Philos. Schriften", Landshut 1809), bezeichnet Sch. als das wahre Princip der Philosophie das absolute Ich. Das Subject ist das durch ein Object bedingte Ich; der Gegensatz zwischen Subject und Object setzt ein absolutes Ich voraus, welches nicht durch ein Object bedingt ist, sondern alles Object ausschliesst. Das Ich ist das Unbedingte im menschlichen Wissen; durch das Ich selbst und durch Entgegensetzung durch das Ich muss sich der ganze Inhalt alles Wissens bestimmen lassen. Die kantische Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? ist, in ihrer höchsten Abstraction vorgestellt, keine andere als diese: Wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen? Im endlichen Ich ist die Einheit des Bewusstseins, d. h. Persönlichkeit; das unendliche Ich aber kennt gar kein Object, also auch gar kein Bewusstsein und keine Einheit des Bewusstseins, keine Persönlichkeit; die Causalität des unendlichen Ich kann nicht als Moralität, Weisheit etc., sondern nur als absolute Macht vorgestellt werden.

In den „Philos. Briefen über Dogmatismus und Kriticismus", in Niethammers Philos. Journal 1796 (wiederabgedr. in den „Philos. Schriften", Landshut 1809), tritt Schelling den Kantianern entgegen, die er im Begriff findet, „aus den Trophäen des Kriticismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen, an dessen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünschen möchte". Schelling sucht, besonders bei dem moralischen Beweise für das Dasein Gottes, nachzuweisen, dass der Kriticismus in dem Sinne, wie die meisten Kantianer denselben verstehen, nur ein widerspruchsvolles Mittelding von Dogmatismus und Kriticismus sei; recht verstanden, sei die Kritik der reinen Vernunft gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander entgegengesetzter Systeme, welche beide den Widerstreit zwischen Subject und Object durch Reduction des einen auf das andere aufheben, nämlich des Idealismus und des Realismus, aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten. „Uns Allen", sagt Schelling, „wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von Allem, was von aussen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzuschauen; diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein Alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben." Schelling nennt dieselbe die „intellectuelle Anschauung". (Freilich ist das, was er hier beschreibt, vielmehr eine Abstraction als eine Anschauung.) Spinoza, meint Schelling, objectivirt dogmatisch oder realistisch diese Anschauung und glaubt daher (gleich dem Mystiker) sich im Absoluten zu verlieren; der Idealist aber erkennt sie als Anschauung seiner selbst; sofern wir streben, das Absolute in uns zu realisiren, sind nicht wir in der Anschauung der objectiven Welt, sondern ist sie in dieser unserer Anschauung verloren, in welcher Zeit und Dauer für uns dahinschwinden und die reine absolute Ewigkeit in uns ist. — Die Quelle des Selbstbewusstseins ist das Wollen. Im absoluten Willen wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, und er hat eine intellectuelle Anschauung seiner selbst.

Obwohl Kant die Möglichkeit einer intellectuellen Anschauung negirt, so glaubt doch Schelling in der 1796 und 1797 geschriebenen, gleichfalls zuerst in dem von Fichte und Niethammer herausgegebenen Philos. Journal erschienenen „Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur",

später in den „Philos. Schriften“ 1809 wieder abgedr. unter dem Titel: „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“ mit dem Geist seiner Lehre sich in Uebereinstimmung zu finden, da Kant selbst das Ich in dem Satze: Ich denke, für eine rein intellectuelle Vorstellung erkläre, die allem empirischen Denken nothwendig vorangehe. Die von Reinhold aufgeworfene Frage, ob Fichte durch seine Behauptung, dass das Princip der Vorstellungen lediglich ein inneres sei, von Kant abweiche, beantwortet Schelling, indem er sagt: „Beide Philosophen sind einig in der Behauptung, dass der Grund unserer Vorstellungen nicht im Sinnlichen, sondern im Uebersinnlichen liege. Diesen übersinnlichen Grund muss Kant in der theoretischen Philosophie symbolisiren und spricht daher von Dingen an sich als solchen, die den Stoff zu unseren Vorstellungen geben. Dieser symbolischen Darstellung kann Fichte entbehren, weil er die theoretische Philosophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktischen behandelt. Denn eben darin besteht das eigenthümliche Verdienst des Letzteren, dass er das Princip, das Kant an die Spitze der praktischen Philosophie stellt, die Autonomie des Willens, zum Princip der gesammten Philosophie erweitert und dadurch der Stifter einer Philosophie wird, die man mit Recht höhere Philosophie heissen kann, weil sie ihrem Geiste nach weder theoretisch noch praktisch allein, sondern Beides zugleich ist.“ Von der (historisch richtigen) Auffassung der kantischen „Dinge an sich“ im eigentlichen Sinne redet Schelling mit derselben Verachtung, wie von der (aristotelischen, im Wesentlichen gleichfalls historisch richtigen) Auffassung der platonischen Ideen als Substanzen, indem er die grossentheils allerdings unleugbar vorhandenen und auch von Anderen bereits aufgezeigten, theilweise jedoch nur vermeintlichen, durch Schellings eigenes Missverständniss erzeugten Widersprüche urgirt, in welche jene Auffassung sich verwickele. „Die unendliche Welt ist ja nichts Anderes, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproductionen. Nicht also Kants Schüler! Ihnen ist die Welt und die ganze Wirklichkeit etwas, das, unserem Geiste ursprünglich fremd, mit ihm keine Verwandtschaft hat als die zufällige, dass sie auf ihn wirkt. Nichtsdestoweniger beherrschen sie eine solche Welt, die für sie doch nur zufällig ist und die ebenso gut auch anders sein könnte, mit Gesetzen, die, sie wissen nicht wie und woher, in ihrem Verstande eingegraben sind. Diese Begriffe und diese Gesetze des Verstandes tragen sie, als höchste Gesetzgeber der Natur, mit vollem Bewusstsein, dass die Welt aus Dingen an sich besteht, doch auf diese Dinge an sich über, wenden sie ganz frei und selbstbeliebig an, und diese Welt, diese ewige und nothwendige Natur, gehorcht ihrem speculativen Gutdünken? Und diese soll Kant gelehrt haben? — Es hat nie ein System existirt, das lächerlicher und abenteuerlicher gewesen wäre.“ *) — In Kant sah Schelling zu dieser Zeit nur

*) Diese Kritik trifft nur halb zu, sofern nicht auf die Dinge an sich selbst, sondern auf die durch sie in uns hervorgerufenen Vorstellungen die apriorischen Formen und Gesetze übertragen werden sollen; da aber diese Vorstellungen, sofern sie von Dingen an sich abhängen, auch durch diese mitbestimmt sein müssen, so liegt in der That in der Doctrin Kants und seiner strengen Anhänger die Ungereimtheit, dass eben diese Vorstellungen doch zugleich auch widerstandslos, als ob sie gar nicht durch die Dinge an sich mitbestimmt wären, den Gesetzen gehorchen sollen, welche das Ich „ganz frei und selbstbeliebig“ aus sich erzeugt (vergl. Grundr. III, S. 327). Wenn übrigens Schelling selbst dafür hält, es gäbe für unsere Vorstellung kein Original ausser ihr, und es finde zwischen dem vorgestellten und wirklichen Gegenstand gar kein Unterschied statt, so beweist dies nur, dass er — ebenso wie später Hegel und Andere — Kants erkenntnisstheoretisches Problem nicht gelöst und nicht einmal verstanden hat. Ein wesentlich anderes Problem, nämlich das des realen Verhältnisses zwischen Natur und

die Morgenröthe der Philosophie. Ueber ihn müsse man hinausgehen: Fichte habe die Philosophie auf eine Höhe gehoben, vor der selbst den meisten Kantianern schwindeln werde. Die fichtesche Wissenschaftslehre sei die gereinigte, echte, folgerichtige Lehre Kants; sie sei die einzige Rettung des Menschengeschlechts, da sie die Menschheit heisse, endlich in sich selbst zu suchen, was sie bisher in der Welt ausser sich zu finden geglaubt habe. — Durch die „Uebersicht" zog er Fichtes Aufmerksamkeit auf sich, so dass dieser seine Berufung nach Jena ins Auge fasste.

Im Jahre 1797 erschien zu Leipzig der erste (und einzige) Theil der „Ideen zu einer Philos. d. Natur" (2. Aufl. Landshut 1803), mit welcher Schelling ein weiteres Stadium seines Philosophirens beginnt. Er sucht die Natur aus dem Wesen des Ich in fichtescher Weise abzuleiten. Der „grosse Kunstgriff" der Natur soll darin bestehen, dass sie Alles in ihren Erscheinungen durch die entgegengesetzten Kräfte der Abstossung und Anziehung erreiche, nicht mechanisch-atomistisch, sondern dynamisch. Die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur. — Hierauf veröffentlichte Schelling im Jahre 1798, Hamburg, die Schrift: „Von der Weltseele, eine Hypothese d. höh. Physik z. Erklärung des allgemeinen Organismus" (der 2. Auflage, welche zu Hamburg 1806 erschien, wie auch der 3., Hamb. 1809, ist eine Abh. „Ueber die Verhältnisse des Realen und des Idealen in der Natur od. Entwickelung der erst. Grundsätze der Naturphilos. an den Principien der Schwere und des Lichts" beigefügt). Von Hölderlin beeinflusst, an den kantischen Begriff des Organischen anknüpfend, fasst er hier das Leben als das Wesentliche aller Dinge. Die Principien des Mechanismus und Organismus sind ihm dieselben, da ein und dasselbe Princip anorganische und organische Natur verbindet. Er spricht hier den Gedanken schon aus, „dass die Stufenfolge aller organischen Wesen durch allmähliche Entwickelung einer und derselben Organisation sich herausgebildet habe", und kommt zum Begriff eines organisirenden, die Welt zum System bildenden Princips, d. h. einer Weltseele.*) Hier zeigt sich schon die speculative Naturlehre bei Schelling.

Im folgenden Jahre erschien: „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", Jena und Lpz. 1799, nebst der kleinen Schrift: „Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder: Ueber den

---

Geist, hat sich, ihm selbst unbewusst, in seinem Philosophiren jenem erkenntnisstheoretischen Probleme untergeschoben und ist von ihm geistvoll und tief in seinen nächstfolgenden Schriften behandelt worden, während jenes ungelöst blieb, aber Schelling selbst und seinen Nachfolgern irrigerweise mit diesem zugleich für gelöst galt. Dass die Natur teleologisch durch den Geist, der aus ihr hervorgehen soll, bedingt sei, wie dieser genetisch durch sie bedingt ist, ist allerdings ein Gedanke von tiefer und bleibender Wahrheit; aber von dem einzelnen Erkenntnissact des Individuums ist doch das jedesmalige Erkenntnissobject nicht abhängig, sondern besteht an sich ausserhalb des individuellen Bewusstseins; auf dieses Ansich hat Schelling seine Aufmerksamkeit nicht gerichtet.

*) In der Annahme einer Weltseele ist unter den alten Philosophen namentlich Platon, unter den durch Kant angeregten Denkern aber Sal. Maimon Schelling vorangegangen. Maimon handelt „Ueb. die Weltseele, entelechia universi", im Berlinisch. Journal f. Aufklärg., hrsg. v. A. Riem, Bd. VIII, Juli 1790, S. 47—92. Er bemerkt mit Recht, dass man nach Kant so wenig behaupten dürfe, dass es mehrere Seelen, überhaupt Kräfte, als dass es bloss eine einzige allgemeine gebe, weil Vielheit, Einheit, Existenz etc. Formen des Denkens seien, die ohne ein sinnliches Schema nicht gebraucht werden können, hält aber für eine zulässige und die Naturerkenntniss fördernde Hypothese die Annahme einer Weltseele als des Grundes der unorganischen und organischen Bildungen, des thierischen Lebens und des Verstandes und der Vernunft im Menschen.

Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft." Dann folgt das „System des transscendentalen Idealismus", Tübingen 1800. Schelling betrachtet in diesen Schriften das Subjective oder Ideelle und das Objective oder Reelle als zwei Pole, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern. Auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven beruht alles Wissen. Demgemäss giebt es, wie Schelling in diesen Schriften ausführt, nothwendig zwei Grundwissenschaften. Entweder nämlich wird das Objective zum Ersten gemacht und gefragt, wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimme, oder das Subjective wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimme. Die erste Aufgabe ist die der speculativen Physik, die andere die der Transscendentalphilosophie. Die Transscendentalphilosophie betrachtet, indem sie die reelle oder bewusstlose Vernunftthätigkeit auf die ideelle oder bewusste zurückführt, die Natur als den sichtbaren Organismus unseres Verstandes; die Naturphilosophie dagegen zeigt, wie das Ideelle auch hinwiederum aus dem Reellen entspringt und aus ihm erklärt werden muss. Zum Behuf der Erklärung des Fortgangs der Natur von den niedrigsten bis zu den höchsten Gebilden nimmt Schelling die Weltseele an. Er fasst im „System des transscendentalen Idealismus" die Grundgedanken seiner Naturphilosophie, welche, obschon mit Irrigem und Phantastischem untermischt, doch auch bleibenden Werth haben, dahin zusammen: „Die nothwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist. von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts Anderes liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die todten und bewusstlosen Producte der Natur sind nur misslungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewusstlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes als der Mensch, oder allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewusstes erkannt wird." Aus dem Subjectiven aber das Objective entstehen zu lassen, ist die Aufgabe der Transscendentalphilosophie. „Wenn alle Philosophie darauf ausgehen muss, entweder aus der Natur eine Intelligenz oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so ist die Transscendentalphilosophie, welche diese letztere Aufgabe hat, die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie."

Schelling theilt die Transscendentalphilosophie den drei kantischen Kritiken gemäss in drei Theile: die theoretische Philosophie, die praktische und die, welche auf die Einheit des Theoretischen und Praktischen geht, und erklärt, wie die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen und diese als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden können, indem sie die Identität der bewusstlosen und der bewussten Thätigkeit nachweist, d. h. die Lehre von der Naturzweckmässigkeit und von der Kunst. In dem theoretischen Theile der Transscendentalphilosophie betrachtet Sch. die Stufen der Erkenntniss in ihrer Beziehung auf die Stufen der Natur. Die Materie ist der erloschene Geist: die Acte und Epochen des Selbstbewusstseins lassen sich in den Kräften der Materie und in den Momenten ihrer Construction wiederfinden. Alle Kräfte

des Universums kommen zuletzt auf Vorstellungskräfte zurück; der leibnizische Idealismus, dem die Materie als der Schlafzustand der Monaden gilt, ist, gehörig verstanden, vom transscendentalen in der That nicht verschieden. Die Organisation ist darum nothwendig, weil die Intelligenz sich selbst in ihrem productiven Uebergehen von Ursache zu Wirkung oder in der Succession ihrer Vorstellungen anschauen muss, insofern diese in sich selbst zurückläuft; dies aber kann sie nicht, ohne jede Succession permanent zu machen oder sie in Ruhe darzustellen; die in sich selbst zurückkehrende, in Ruhe dargestellte Succession ist eben die Organisation. Es ist aber eine Stufenfolge der Organisation nothwendig, weil die Succession, die der Intelligenz zum Object wird, innerhalb ihrer Grenzen wieder endlos, die Intelligenz also ein unendliches Bestreben, sich zu organisiren, ist. In der Stufenfolge der Organisation muss nothwendig eine vorkommen, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst anzuschauen genöthigt ist. Nur eine nie aufhörende Wechselwirkung des Individuums mit anderen Intelligenzen vollendet das ganze Bewusstsein mit allen seinen Bestimmungen. Nur dadurch, dass Intelligenzen ausser mir sind, wird mir die Welt überhaupt objectiv: die Vorstellung von Objecten ausser mir kann mir gar nicht anders entstehen, als durch Intelligenzen ausser mir, und nur durch Wechselwirkung mit anderen Individuen kann ich zum Bewusstsein meiner Freiheit gelangen. Eine Wechselwirkung von Vernunftwesen durch das Medium der objectiven Welt ist die Bedingung der Freiheit. Ob aber alle Vernunftwesen der Vernunftforderung gemäss ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einschränken oder nicht, darf nicht dem Zufall anvertraut sein; es muss eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, nämlich das Rechtsgesetz, welches mit der Unverbrüchlichkeit eines Naturgesetzes herrschen soll zum Behuf der Freiheit.

Alle Versuche, die Rechtsordnung in eine moralische umzuwandeln, sind verfehlt und schlagen in Despotismus um. Ursprünglich hat der Trieb zur Reaction gegen Gewaltthätigkeit die Menschen zu einer Rechtsordnung geführt, die für das nächste Bedürfniss eingerichtet war. Die Sicherung guter Verfassung des einzelnen Staates liegt zuhöchst in der Unterordnung der Staaten unter ein gemeinsames, von einem Völkerareopag gehandhabtes Rechtsgesetz. Das allmähliche Realisiren der Rechtsverfassung ist das Object der Geschichte. Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Man kann in der Geschichte nie eine einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar wäre; nur durch die ganze Geschichte kann der Beweis vom Dasein Gottes vollendet sein. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrirender Theil Gottes oder der moralischen Weltordnung; diese wird existiren, sobald jene sie errichten. Die Geschichte nähert sich diesem Ziele vermöge einer prästabilirten Harmonie des Objectiven oder Gesetzmässigen und des Bestimmenden oder Freien, welche nur denkbar ist durch etwas Höheres, was über beiden ist als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjectiven und dem absolut Objectiven, dem Bewusstsein und dem Bewusstlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen. Ist die Erscheinung der Freiheit nothwendig unendlich, so ist auch die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Erscheinens in das Bewusste und Bewusstlose sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist. Sch. unterscheidet drei Perioden dieser Offenbarung des Absoluten oder der Geschichte, welche er als die des Schicksals, der Natur und der Vorsehung charakterisirt. In der ersten

Periode, welche die tragische genannt werden kann, zerstört das Herrschende als völlig blinde Macht kalt und bewusstlos auch das Grösste und Herrlichste; in sie fällt der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist. In der zweiten Periode offenbart sich das als Natur, was in der ersten als Schicksal erschien, und führt so allmählich wenigstens eine mechanische Gesetzmässigkeit in der Geschichte herbei. Diese Periode lässt Sch. mit der Ausbreitung der römischen Republik beginnen, wodurch die Völker untereinander verbunden wurden und, was bis dahin von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung kam. Die dritte Periode der Geschichte wird die sein, wo das, was in den früheren als Schicksal und Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln und offenbar werden wird, dass selbst das, was blosses Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war. „Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein.“ Auf der nothwendigen Harmonie der bewusstlosen und der bewussten Thätigkeit beruht die Naturzweckmässigkeit und die Kunst. Die Natur ist zweckmässig, ohne einem Zweck gemäss hervorgebracht zu sein. Das Ich selbst aber ist für sich selbst in einer und derselben Anschauung zugleich bewusst und bewusstlos, nämlich in der Kunstanschauung.

Was in der Erscheinung der Freiheit und was in der Anschauung des Naturproducts getrennt existirt, nämlich Identität des Bewussten und Bewusstlosen im Ich und Bewusstsein dieser Identität, das fasst die Anschauung des Kunstproductes in sich zusammen. Jede ästhetische Production geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beiden Thätigkeiten, welche in jedem freien Produciren getrennt sind. Da nun aber diese beiden Thätigkeiten im Product als vereinigt dargestellt werden sollen, so wird durch dasselbe ein Unendliches endlich dargestellt. Das Unendliche, endlich dargestellt, ist Schönheit. Wo Schönheit ist, ist der unendliche Widerspruch im Object selbst aufgehoben; wo Erhabenheit ist, ist der Widerspruch nicht im Object selbst vereinigt, sondern nur bis zu einer Höhe gesteigert, bei welcher er in der Anschauung unwillkürlich sich aufhebt. Das künstlerische Produciren ist nur durch Genie möglich, weil seine Bedingung ein unendlicher Gegensatz ist. Was die Kunst in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, ist für die Beurtheilung der Naturschönheit, die an dem organischen Naturproduct als schlechthin zufällig erscheint, Princip und Norm. Mit der Kunst hat die Wissenschaft in ihrer höchsten Function eine und dieselbe Aufgabe; aber die Art der Lösung ist eine verschiedene, sofern sie in der Wissenschaft mechanisch ist, und das Genie in ihr stets problematisch bleibt, während jede künstlerische Aufgabe nur durch Genie aufgelöst werden kann. Die Kunst ist die höchste Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit.

Die „Zeitschrift für speculative Physik“, 2 Bde., hrsg. von Schelling, Jena und Leipzig 1800—1801, enthält im ersten Bande neben Abhandlungen von Steffens namentlich eine „Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik“ von Schelling, an deren Schluss sich die bemerkenswerthe Aeusserung findet: „Wir können von der Natur zu uns, von uns zu der Natur gehen, aber die wahre Richtung für den, dem das Wissen über Alles geht, ist die, welche die Natur selbst genommen hat“, ferner „Miscellen“, unter welchen ein kurzes naturphilosophisches Gedicht hervorgehoben zu werden verdient, das den Grundgedanken der fortschreitenden Entwickelung des in der Natur gleichsam versteinerten Riesengeistes zum Bewusstsein, welches er im Menschen gewinnt,

sehr lebendig und klar darstellt. Der Mensch kann zu sich im Hinblick auf die Welt sprechen: „Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt, der Geist, der sich in Allem bewegt. Vom ersten Ringen dunkler Kräfte bis zum Erguss der ersten Lebenssäfte, wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt, die erste Blüth', die erste Knospe schwillt. zum ersten Strahl von neugebornem Licht, das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht und aus den tausend Augen der Welt den Himmel so Tag wie Nacht erhellt, ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben, Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben."

In der „Darstellung meines Systems" im zweiten Bande dieser Zeitschrift führt Schelling die Nebenordnung der Natur- und Transscendentalphilosophie auf den Grundgedanken zurück, dass nichts ausser der absoluten Vernunft, sondern Alles in ihr sei, die absolute Vernunft aber als die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht werden müsse. Die Vernunft ist das Wahre an sich; die Dinge an sich erkennen, heisst, sie erkennen, wie sie in der Vernunft sind. Schelling weist unter bildlicher Anwendung mathematischer Formeln in geometrischer Methode die Stufen der Natur als Potenzen des Subjects-Objects nach. Die Darstellung der Stufen des Geistes fehlt. Die Differenz, welche Schelling (hypothetisch und mit der Hoffnung auf spätere Einigung) zwischen seinem Standpunkt und dem fichteschen findet, bezeichnet er durch den Gegensatz der Formeln: Ich = Alles, und Alles = Ich; auf jenem Satze beruhe Fichtes subjectiver Idealismus, auf diesem sein eigener objectiver Idealismus, den Schelling auch das absolute Identitätssystem nennt. Die mathematische Form der spinozischen Ethik wählt er, weil er denjenigen, welchem er den Inhalt und der Sache nach am meisten sich anzunähern glaube, auch in Ansehung der Form zum Vorbild zu wählen, den meisten Grund habe.

Im Jahre 1802 erschien das Gespräch: „Bruno od. üb. das natürl. und göttl. Princip der Dinge", Berl. 1802 (2. Aufl. ebd. 1842), worin Sch. sich theils an Sätze des Giordano Bruno, theils an den Timäus des Platon anlehnt. Neben der Indifferenz wird hier mitunter das Ideale Gott genannt. Theils an den Bruno, theils an die Darstellung des Systems im zweiten Bande der „Zeitschrift für specul. Physik": „Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie", schliessen sich die „Ferneren Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie" an, welche die „Neue Zeitschrift für speculative Physik", Tüb. 1802, enthält, die auf einen Band beschränkt blieb. In demselben Jahre verband sich Schelling mit Hegel zur Herausgabe der Zeitschrift: „Kritisches Journal der Philosophie", Tüb. 1802—1803. Der in diesem Journal enthaltene Aufsatz: „Ueb. d. Verhältniss der Naturphil. zur Philos. überhaupt" ist nicht von Hegel, der übrigens die meisten Beiträge geliefert hat, sondern von Schelling verfasst worden, was sich nach Erdmanns Bemerkung aus der Nichtunterscheidung der Logik als des allgemeinen Theiles der Philosophie von der Natur- und Transscendentalphilosophie, da doch Hegel nachweisbar damals schon diese Unterscheidung machte, schliessen lässt. (Michelet in seiner Schrift: Schelling und Hegel, Berlin 1839, und Rosenkranz, Schelling, Danzig 1843, S. 190—195, haben das Gegentheil behauptet. Für Schellings Autorschaft erklärt sich auch Haym, Hegel u. s. Zeit, S. 156 und 495; doch vergl. andererseits Rosenkranz und Michelet in der Zeitschrift: „Der Gedanke", Bd. I, Berl. 1861, S. 72 ff., und Michelet, Wahrh. a. m. L., S. 172 ff. Auch die Autorschaft der Abhandlungen: Ueber Rückert und Weiss, und: Ueber Construction in der Philosophie, ist streitig; doch scheinen beide Hegel zugeschrieben werden zu müssen. So auch Erdmann, Grundr. d. Gesch. d. Philos., II, S. 329.)

Die Grundzüge seines gesammten Lehrgebäudes hat Schelling in populärer Form in seine (1802 gehaltenen) „Vorlesungen üb. d. Methode des akadem. Studiums", Stuttg. und Tüb. 1803 (3. Aufl. ebd. 1830), aufgenommen. Er definirt hier die Philosophie als die Wissenschaft der absoluten Identität, die Wissenschaft alles Wissens, welche das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grund und Gegenstand hat. Ihrer Form nach ist die Philosophie eine unmittelbare Vernunft- oder intellectuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist. Darstellung intellectueller Anschauung ist philosophische Construction. In der absoluten Identität oder der allgemeinen Einheit des Allgemeinen und Besonderen liegen besondere Einheiten, welche den Uebergang zu den Individuen vermitteln: diese nennt Schelling im Anschluss an Platon Ideen. Diese Ideen können nur in der Vernunftanschauung enthalten sein, und die Philosophie ist demgemäss die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge. Die Staatsverfassung, sagt Schelling, ist ein Bild der Verfassung des Ideenreichs. In diesem ist das Absolute als die Macht, von der Alles ausfliesst, der Monarch, die Ideen sind die Freien, die einzelnen wirklichen Dinge sind die Sclaven und Leibeigenen. Schelling nimmt hiermit den Realismus (dieses Wort im scholastischen Sinne verstanden), der seit dem Ausgange des Mittelalters von allen namhaften Philosophen aufgegeben worden war und nur in der Doctrin des Spinoza in Bezug auf die absolute Substanz in gewissem Sinne liegt, durch Verschmelzung dieser letzteren Doctrin mit Platons Ideenlehre von Neuem auf. Die Philosophie wird in drei positiven Wissenschaften objectiv, welche nach dem Bilde des innern Typus der Philosophie sich gliedern.

Von diesen ist die erste die Theologie, welche als Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens den absoluten Indifferenzpunkt des Idealen und Realen objectiv darstellt. Die ideelle Seite der Philosophie, in sich getrennt objectivirt, ist die Wissenschaft der Geschichte, und sofern das vorzüglichste Werk der letzteren die Bildung der Rechtsverfassung ist, die Wissenschaft des Rechts oder die Jurisprudenz. Die reelle Seite der Philosophie wird, für sich genommen, äusserlich repräsentirt durch die Wissenschaft der Natur, und wiefern diese sich in der des Organismus concentrirt, die Medicin. Nur durch das historische Element können die positiven oder realen Wissenschaften von der absoluten oder der Philosophie geschieden sein. Da die Theologie als das wahre Centrum des Objectivwerdens der Philosophie vorzugsweise auf speculativen Ideen beruht, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens. Sofern das Ideale die höhere Potenz des Realen ist, so folgt, dass die juridische Facultät der medicinischen vorangehe. Der Gegensatz des Realen und Idealen wiederholt sich innerhalb der Religionsgeschichte als der des Hellenismus und des Christenthums. Wie in den Sinnbildern der Natur, lag in den griechischen Dichtungen die Intellectualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subject. Das Christenthum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium; in der idealen Welt, die sich in ihm erschliesst, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches. Die geschichtsphilosophische Construction, die Schelling im System des transscendentalen Idealismus gegeben hat, modificirt er jetzt in dem Sinne, dass er die bewusstlose Identität mit der Natur der ersten Periode als der Zeit der schönsten Blüthe der griechischen Religion und Poesie vindicirt, dann mit dem Abbrechen des Menschen von der Natur das Schicksal herrschen, endlich aber die Einheit als bewusste Versöhnung wiederhergestellt werden lässt; diese letzte Periode, welche die der Vorsehung sei, leite in der Geschichte das

Christenthum ein. Die Ideen des Christenthums, die in den Dogmen symbolisirt wurden, sind von speculativer Bedeutung. Schelling deutet die Dreieinigkeit als das Fundamentaldogma des Christenthums dahin, dass der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst sei, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit. Das Christenthum als historische Erscheinung ist zunächst aus einem einzelnen religiösen Verein unter den Juden (dem Essäismus) hervorgegangen; seine allgemeinere Wurzel hat es in dem orientalischen Geist, der bereits in der indischen Religion das Intellectualsystem und den ältesten Idealismus geschaffen und, nachdem er durch den ganzen Orient geflossen war, im Christenthum sein bleibendes Bett gefunden hat; von ihm war von Alters her die Strömung unterschieden, die in der hellenischen Religion und Kunst die höchste Schönheit geboren hat, während doch auch auf dem Boden des Hellenismus mystische Elemente sich finden und eine der Volksreligion entgegenstehende Philosophie, vornehmlich die platonische, eine Prophezeiung des Christenthums ist. Die Ausbreitung des Christenthums erklärt sich aus dem Unglück der Zeit, welches für eine Religion empfänglich machte, die den Menschen an das Ideale zurückwies, Verleugnung lehrte und zum Glück machte. Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind nur eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; ihr Werth muss nach dem Maass bestimmt werden, in welchem sie die Idee des Christenthums ausdrücken. Weil diese Idee nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist, so darf sie die Auslegung dieser für die erste Geschichte des Christenthums wichtigen Urkunden nicht binden. Die Entwickelung der Idee des Christenthums liegt in seiner ganzen Geschichte und in der neuen, von ihm geschaffenen Welt. Die Philosophie hat mit dem wahrhaft speculativen Standpunkt auch den der Religion wiedererrungen und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.

In den Bemerkungen über das Studium der Geschichte und der Natur geht Schelling von dem Gedanken aus, dass jene im Idealen ausdrücke, was diese im Realen. Er unterscheidet von der philosophischen Geschichtsconstruction die empirische Aufnahme und Ausmittelung des Geschehenen, die pragmatische Behandlung der Geschichte nach einem bestimmten durch das Subject entworfenen Zweck und die künstlerische Synthesis des Gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen, welche die Geschichte als Spiegel des Weltgeistes, als ewiges Gedicht des göttlichen Verstandes darstellt. Der Gegenstand der Historie im engeren Sinne ist die Bildung eines objectiven Organismus der Freiheit oder des Staats. Jeder Staat ist in dem Verhältniss vollkommen, in welchem jedes einzelne Glied, indem es Mittel zum Ganzen, zugleich in sich selbst Zweck ist. Die Natur ist die reale Seite in dem ewigen Act der Subject-Objectivirung. Das Sein jedes Dinges in der Identität als der allgemeinen Seele und das Streben zur Wiedervereinigung mit ihr, wenn es aus der Einheit gesetzt ist, ist der allgemeine Grund der lebendigen Erscheinungen. Die Ideen sind die einzigen Mittler, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können. Die absolute, in Ideen gegründete Wissenschaft der Natur ist die Bedingung für ein methodisches Verfahren der empirischen Naturlehre; in dem Experiment und seinem nothwendigen Correlat, der Theorie, liegt die exoterische Seite, welcher die Naturwissenschaft zu ihrer objectiven Existenz bedarf; die Empirie schliesst sich der Wissenschaft als Leib

an, sofern sie reine objective Darstellung der Erscheinung selbst ist und keine Idee anders als durch diese auszusprechen sucht. Es ist Aufgabe der Naturwissenschaft, in den verschiedenen Naturproducten die Denkmäler einer wahren Geschichte der zeugenden Natur zu erkennen. Die Kunst ist vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen; sie theilt mit der Philosophie die Aufhebung der Gegensätze der Erscheinung; aber sie verhält sich doch wiederum zur Philosophie, mit der sie sich auf dem letzten Gipfel begegnet, wie Reales zu Idealem. Philosophie der Kunst ist nothwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut.

Das in den bisher erwähnten Schriften dargelegte Identitätssystem ist Schellings relativ originale Leistung. Immer mehr wich von nun an die Fülle eigener Productivität einem Synkretismus und Mysticismus, der immer trüber und doch zugleich prätensionsvoller ward. Von Anfang an war Schellings Philosophiren in seinen einzelnen Schriften nicht eine Systembildung auf dem Grunde vorangegangener Vertrautheit mit der Gesammtheit der früheren Leistungen, sondern vielmehr eine sofortige modificirende Aneignung von Philosophemen einzelner Denker; je mehr daher sein Studium sich ausbreitete, um so mehr mangelte seinem Denken Princip und System. Einzelne mystische Anklänge finden sich schon in den Vorlesungen über akademisches Studium. Ein an den Neuplatonismus und danach auch an Sätze des Jakob Böhme anknüpfender Mysticismus beginnt Macht zu gewinnen in der durch Eschenmayers „Philos. in ihr. Uebergange zur Nichtphilos.“, Erlangen 1803, s. unt. S. 41 (worin Eschenmayer ähnlich wie Jacobi ein Hinausgehen über das philosophische Denken zum religiösen Glauben fordert) provocirten Schrift: „Philosophie und Religion“, Tüb. 1804, in welcher Schelling die Endlichkeit und Leiblichkeit für ein Product des Abfalls vom Absoluten, diesen Abfall aber, dessen Versöhnung die Endabsicht der Geschichte sei, für das Mittel zur vollendeten Offenbarung Gottes erklärt. Doch sind nur Anfänge des späteren Standpunkts in dieser Schrift nachzuweisen. Die (oben erwähnte, der 2. Aufl. der Schrift von der Weltseele beigegebene) Abhandlung „Ueb. d. Verhältn. des Realen und Idealen in der Natur“, wie auch die Schrift: „Darlegung d. wahr. Verhältnisses der Naturphilos. zur verbesserten fichteschen Lehre, eine Erläuterungsschrift der ersteren“, Tüb. 1806, und die naturphilosophischen Aufsätze in den (von A. F. Marcus und Schelling herausgegebenen) „Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft“, Tübingen 1806—1808, zeigen neben theosophischen Elementen doch vorwiegend immer noch den alten Gedankenkreis. Freilich sagt er sich in der „Darlegung“ von Fichte vollständig los und bringt wie in der Schrift „Ueber das Verhältniss“ die Lehre vom absoluten Bande vor, indem dieses oder die Copula die auf die logische Copula gegründete Identität im Absoluten oder die Untrennbarkeit des Endlichen und Unendlichen sein soll. Zugleich ist aber die Copula mit jedem der beiden Verbundenen identisch: Ist ist Ist. Sie ist auch die unendliche Liebe seiner selbst. „Das Ist liebt unendlich das Ist, das Unendliche liebt unendlich das Endliche.“ Es läuft dies in Mystik aus; Schelling sagt auch damals geradezu, er schäme sich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern er wolle ihn laut bekennen und sich auch rühmen, von ihnen gelernt zu haben. Zugleich aber wird Naturphilosophie hineingemengt, indem das Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit eins macht, in der Natur die Schwere ist.

Eine treffliche Ausführung und Fortbildung der in früheren Schriften

geäusserten Gedanken über Schönheit und Kunst enthält die 1807 gehaltene, in die „Philos. Schriften", Landsh. 1809, aufgenommene Festrede: „Ueb. das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur", welche als das letzte Ziel der Kunst die Vernichtung der Form durch Vollendung der Form bezeichnet; wie die Natur in ihren elementaren Bildungen zuerst auf Härte und Verschlossenheit hinwirkt und erst in ihrer Vollendung als die höchste Milde erscheint, so soll der Künstler, der der Natur als der ewig schaffenden Urkraft nacheifert und die Producte derselben nach ihrem ewigen, im unendlichen Verstande entworfenen Begriff im Momente ihres vollendeten Daseins darstellt, erst im Begrenzten treu und wahr sein, um im Ganzen vollendet und schön zu erscheinen und durch immer höhere Verbindung und endliche Verschmelzung mannigfaltiger Formen die äusserste Schönheit in Bildungen von höchster Einfalt bei unendlichem Inhalt zu erreichen.

Die Theosophie prävalirt, zum Theil infolge des zunehmenden Einflusses des der Lehre Jak. Böhmes und St. Martins huldigenden Franz Baader, in den „Philos. Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", welche zuerst in den „Philos. Schriften", Landshut 1809, erschienen sind. Schelling hält an dem Grundsatz fest, dass von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich sein muss, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Er hält auch mit Lessing die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll. Zu diesem Behuf unterscheidet er in Gott drei Momente: 1. die Indifferenz, den Urgrund oder Ungrund, 2. die Entzweiung in Grund und Existenz, 3. die Identität oder die Versöhnung des Entzweiten. Der Ungrund oder die Indifferenz, worin noch keine Persönlichkeit ist, ist nur der Anfangspunkt des göttlichen Wesens, das, was in Gott nicht er selbst ist, die unbegreifliche Basis der Realität. In ihm hat das Unvollkommene und Böse, das in den endlichen Dingen ist, seinen Grund. Alle Naturwesen haben ein blosses Sein im Grunde oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht und sind also in Bezug auf Gott bloss peripherische Wesen. Nur der Mensch ist in Gott und eben durch dieses In-Gott-sein der Freiheit fähig. Die Freiheit des Menschen liegt in einer intelligiblen, vorzeitlichen That, durch welche er sich zu dem gemacht hat, was er jetzt ist; der empirische Mensch ist in seinem Handeln der Nothwendigkeit unterworfen, aber diese Nothwendigkeit ruht auf seiner zeitlosen Selbstbestimmung.*) Wollen ist Ursein. Die Einheit des particularen Willens mit dem universalen Willen ist das Gute, die Trennung das Böse. Der Mensch ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch ausser dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, der Erlöser der Natur, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, nach der letzten Scheidung Gott auch die Natur annimmt und zu sich macht.

*) Diese Lehre passt in den Zusammenhang des kantischen Systems, woraus Schelling sie entnimmt; sie setzt die Unterscheidung der Dinge an sich von den Erscheinungen voraus; Schelling aber adoptirt sie, obschon er diese ihre nothwendige Voraussetzung aufgehoben hat.

In der Streitschrift gegen Jacobi: „Denkmal der Schrift Jacobis von d. göttl. Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtl. täuschend. Lüge redenden Atheismus", Tüb. 1812, weist Schelling die Anschuldigung zurück, seine Philosophie sei Naturalismus, Spinozismus und Atheismus. Er sagt, Gott sei ihm Beides, A und O, Erstes und Letztes, jenes als Deus implicitus, unpersönliche Indifferenz, dieses als Deus explicitus, Gott als Persönlichkeit, als Subject der Existenz. Ein Theismus, welcher den Grund oder die Natur in Gott nicht anerkenne, sei unkräftig und leer. Gegen die von Jacobi behauptete Identität eines reinen Theismus mit dem Wesentlichen im Christenthum richtet Schelling eine herbe Polemik, welche das Irrationale und Mystische als das wahrhaft Speculative vertheidigt.

Die Schrift „Ueber die Gottheiten von Samothrake", Stuttg. und Tüb. 1815, die eine Beilage zu den (nicht mit veröffentlichten) „Weltaltern" bilden sollte, ist eine allegorische Deutung jener Gottheiten auf die Momente des Gottes der schellingschen Abhandlung über die Freiheit.

Nach langem Schweigen veröffentlichte Sch. 1834 eine Vorrede zu Hubert Beckers' Uebersetzung einer Schrift Victor Cousins (über franz. und deutsche Philos. in den Fragmens philosophiques, Par. 1833). Sch. bezeichnet hier die hegelsche Philosophie als eine bloss negative, die an die Stelle des Lebendigen und Wirklichen unter Beseitigung des empirischen Elementes den logischen Begriff gesetzt und demselben durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung die nur jenem zukommende Selbstbewegung geliehen habe. Im Wesentlichen die gleiche Kritik hat Schelling in seinen zu München gehaltenen Vorlesungen „Zur Gesch. der neueren Philos." geübt (welche im X. Bde. der I. Abth. der „Sämmtl. Werke" aus dem handschriftlichen Nachlass veröffentlicht worden sind): er tadelt die Voranstellung der abstracten Begriffe (Sein, Nichts, Werden, Dasein etc.) vor die Natur- und Geistesphilosophie, da doch Abstracta dasjenige voraussetzen, wovon sie abstrahirt seien, und Begriffe nur im Bewusstsein, also im Geiste, existiren und nicht der Natur und dem Geiste als Bedingung vorangehen, sich potenziren und schliesslich zur Natur entäussern können.

In seiner Berliner Antrittsvorlesung (Stuttg. und Tüb. 1841) erklärt Sch., er werde die Erfindung seiner Jugend, das Identitätssystem, das Hegel nur auf eine abstracte logische Form gebracht habe, nicht aufgeben, wohl aber als negative Philosophie durch die positive Philosophie ergänzen. Hegel hat die Logik ausgebildet, d. h. die Wissenschaft des Rationalen oder des Nicht-nicht-zu Denkenden. Durch Vernunft wird aber das Irrationale, das in dem wirklich Existirenden sich findet, nicht erfasst. Deshalb soll die positive Philosophie, als eine neue bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft, die wirkliche Aufschlüsse zu gewähren, das menschliche Bewusstsein über seine gegenwärtigen Grenzen zu erweitern versprach, über die blosse Vernunftwissenschaft durch Mitaufnahme einer die Resultate hypothetischer Deduction bestätigenden, das Sein (das „Dass") des rational erkennbaren Wesens (des „Was") erkennenden Empirie hinausgehen. Existirt ein „transscendentes Positives", so ist dieses aus der Religion durch Erfahrung aufzunehmen. Die Religion ist aber entweder mythologische oder geoffenbarte: deshalb ist die positive Philosophie vornehmlich Philosophie der Mythologie und Offenbarung, d. h. der unvollendeten und der vollendeten Religion.

In den an der berliner Universität gehaltenen, nach Schellings Tode aus seinem Nachlass als zweite Abtheilung der „sämmtl. Werke" herausgegebenen,

jedoch der Hauptsache nach schon früher (s. ob. S. 24) veröffentlichten religionsphilosophischen Vorlesungen führte Schelling im Wesentlichen nur die schon in der Schrift über die Freiheit vorgetragene Speculation weiter aus. Die positive Philosophie will nicht aus dem Begriffe Gottes seine Existenz, sondern umgekehrt, von der Existenz ausgehend, die Göttlichkeit des Existirenden beweisen. In Gott werden von Schelling unterschieden: a) das blind nothwendige oder unvordenkliche Sein, b) die drei Potenzen des göttlichen Wesens: der bewusstlose Wille als die causa materialis der Schöpfung, der besonnene Wille als die causa efficiens, die Einheit beider als die causa finalis, secundum quam omnia fiunt; c) die drei Personen, die aus den drei Potenzen durch Ueberwindung des unvordenklichen Seins vermöge des theogonischen Processes hervorgehen, nämlich: der Vater als die absolute Möglichkeit des Ueberwindens, der Sohn als die überwindende Macht, der Geist als die Vollendung der Ueberwindung. In der Natur wirken nur die Potenzen, im Menschen die Persönlichkeiten. Indem der Mensch vermöge seiner Freiheit die Einheit der Potenzen wieder aufhob, ward die zweite vermittelnde Potenz entwirklicht, d. h. der Herrschaft über das blindseiende Princip beraubt und zur bloss natürlich wirkenden Potenz erniedrigt. Sie macht sich im Bewusstsein des Menschen wieder zum Herrn jenes Seins und wird zur göttlichen Persönlichkeit vermöge des theogonischen Processes, dessen Momente die Mythologie und die Offenbarung sind. Die zweite Potenz war im mythologischen Bewusstsein in göttlicher Gestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ), entäusserte sich aber derselben und ward Mensch, um durch Gehorsam in Einheit mit dem Vater göttliche Persönlichkeit zu werden. Die Epochen der christlichen Zeit bestimmt Schelling, indem er den fichteschen Gedanken, dass der Protestantismus den paulinischen Charakter trage, das Johannes-Evangelium aber mit seinem Logos-Begriff den christlichen Geist am reinsten ausdrücke, weiter ausbildet, als das petrinische Christenthum oder den Katholicismus, das paulinische oder den Protestantismus, und drittens als die „Johanneskirche der Zukunft".*)

§ 5. Unter den zahlreichen Anhängern und Geistesverwandten Schellings sind für die Geschichte der Philosophie besonders folgende von Bedeutung, in deren Nennung wir von Männern, die sich enger an Schelling, besonders an die erste Form seiner Lehre anschlossen und hier an die Naturphilosophie, zu solchen fortgehen, die zu ihm in einem freieren Verhältniss standen und zum Theil ihrerseits auf ihn Einfluss geübt haben: Georg Michael Klein, der treue Darsteller des Identitätssystems, Johann Jakob Wagner, der den Pantheismus des Identitätssystems gegenüber dem Neuplatonismus und Mysticismus in Schellings späteren Schriften festhält, an die Stelle des Ternars

*) Diese konnte freilich durch Schellings erneuten Gnosticismus, der gleich dem alten an die Stelle des religionsphilosophischen Begriffes das Phantasma setzte, sicherlich nicht begründet werden; zudem ist die Voraussetzung unhistorisch, dass der Gegensatz der katholischen und protestantischen Kirche sich mit dem der petrinischen und paulinischen Richtung decke. Das „Johannes-Evangelium" hat durch Umformung paulinischer Gedanken eben die Vermittelung angebahnt, welche bereits die altkatholische Kirche auch praktisch darstellt. Die Aufgaben der Zukunft aber können nicht durch eine wirkliche Repristination gelöst und nicht durch ein mit dem Scheine der Repristination sich umkleidendes Analogienspiel zutreffend bezeichnet werden.



oder der Trichotomie aber den Quaternar oder die viertheilige Construction setzt, der um die Geschichte der Philosophie und besonders der platonischen verdiente Georg Anton Friedrich Ast, der durch sein Handbuch der Geschichte der Philosophie bekannte Thaddäus Anselm Rixner, der Naturalist Lorenz Oken, nach welchem alle Philosophie nur Naturphilosophie ist, der Pflanzenphysiolog Nees v. Esenbeck, der Pädagog und Religionsphilosoph Bernhard Heinrich Blasche, der um die Bearbeitung der Erkenntnisslehre verdiente Ignaz Paul Vital Troxler, welcher in manchem Betracht von Schellings Lehre abweicht, Adam Karl August Eschenmayer, der die Philosophie schliesslich in Nichtphilosophie oder religiösen Glauben übergehen lässt, der extreme Katholik und Enthusiast Joseph Görres, der mystisch-naturphilosophische Psycholog und Kosmolog Gotthilf Heinrich v. Schubert, der die schellingsche Naturphilosophie mit besonnenem Empirismus verbindende Physiolog und Psycholog Karl Friedrich Burdach, der geistvolle Psycholog und Kranioskop Karl Gustav Carus, der Physiker Hans Christian Oersted, der Aesthetiker Karl Wilhelm Ferdinand Solger, der vielseitig gebildete, schliesslich dem strengen Confessionalismus der Altlutheraner huldigende Heinrich Steffens, der mit Steffens befreundete Astronom und Rechtsphilosoph Johann Erich v. Berger.

Der Theosoph Franz v. Baader, der von Schelling zwar vielfach beeinflusst ist, aber auf diesen selbst wieder eingewirkt hat, ist Stifter einer besonderen philosophischen Richtung geworden. Er hat sich vielfach an Jakob Böhme angelehnt und mit dessen mystischen Gedanken kantische und fichtesche Elemente verbunden. Es kommt ihm besonders darauf an, einen Parallelismus zwischen dem „Reich der Natur“ und dem „Reich der Gnade“ herzustellen.

Von Schelling gingen auch der vielseitige Krause, der ausser durch Schelling besonders durch Platon, Spinoza, Kant und Fichte philosophisch angeregte Theolog Schleiermacher und der Philosoph Hegel aus. Sie haben alle drei eigene Systeme ausgearbeitet und sind deshalb nicht als Schüler Schellings oder nur in Verbindung mit diesem zu behandeln. — Mit gewissen neuschellingschen Principien kommt der antirationalistische, theologisirende Rechtsphilosoph Friedrich Julius Stahl überein (obwohl derselbe gegen die Bezeichnung seiner Gesammtrichtung als „Neuschellingianismus“ protestirt).

Für den Zweck des vorliegenden Grundrisses mag es genügen, die philosophischen Hauptschriften der genannten Männer zu nennen und ihre vorzüglichsten Gedanken anzugeben, sowie etwaige Schriften über sie aufzuführen. Ueber Hegel, Krause und Schleiermacher wird in besonderen Paragraphen gehandelt werden. Wer genauere Belehrung sucht, sei auf die Werke selbst und auf Specialdarstellungen, daneben aber besonders auf Erdmanns umfassende Gesammtübersicht (Theil II seiner Entwicklg. d. deutsch. Speculation seit Kant, d. h. seine Gesch. der neuer. Ph., Bd. III, 2. Abth.) verwiesen.

G. M. Kleins (geb. 1776 zu Alitzheim in Bayern, gest. 1820 als Prof. der Philosophie in Würzburg) ganz auf schellingschen Schriften und Vorträgen beruhendes Hauptwerk ist: Beiträge z. Stud. der Philos. als Wissenschaft des All, nebst einer vollständ. und fassl. Darstellg. ihrer Hauptmomente, Würzburg 1805. Speciell hat derselbe die Logik, Ethik und Religionslehre nach den Principien des Identitätssystems, aber doch etwas vollständiger, bearbeitet in den Schriften: Verstandeslehre, Bamberg 1810, umgearbeitet als: Anschauungs- und Denklehre, Bamberg u. Würzburg 1818; Versuch, die Ethik als Wissenschaft zu begründen, Rudolstadt 1811; Darstellung der philos. Relig. u. Sittenlehre, Bamberg u. Würzburg 1818. In der letzten Schrift suchte er das Identitätssystem als der Religion und Sittlichkeit ungefährlich zu erweisen und ging dabei auch auf den Vernunftglauben Kants zurück.

Eine verwandte, jedoch der fichteschen näher stehende Richtung verfolgte Joh. Josua Stutzmann (geb. 1777, gest. als Gymnasiallehrer und Privatdocent in Erlangen 1816), Philos. Untersuchung üb. d. Gründe aller Moral u. Religion, in: Henkes Mus. d. Relig. 1803. Systemat. Einleit. in die Religionsphilos., Götting. 1804. Philosophie des Universums als Organisation des gesammten Wissens, Erlang. 1806. Er will darin darlegen, dass die Philosophie nicht in Natur-, Ideal- und Kunstphilosophie auseinandergelegt werden müsse, sondern dass in jedem dieser drei Theile das ganze Universum, nur von verschiedenen Seiten aus, betrachtet werden müsse. Philosophie der Gesch. der Menschh., Nürnb. 1808. Grundzüge des Standpunktes, Geistes u. Gesetzes der universell. Philos., Nürnb. 1811.

Joh. Jak. Wagner (geb. 1775, lange Zeit, von 1803 an, ausserordentlicher Prof. in Würzburg, einige Jahre mit Schelling daselbst zusammen, zuletzt ihm aber entfremdet, gest. 1841 in Neu-Ulm), Philos. der Erziehungskunst, Lpz. 1802. Von der Natur der Dinge, Lpz. 1803. Syst. d. Idealphilos., Lpz. 1804. Grundriss der Staatswissensch. und Politik, Lpz. 1805. Theodicee, Bamberg 1809. Mathematische Philos., Erlang. 1811. Der Staat, Erlang. 1811. Organon der menschl. Erkenntniss, Erlang. 1830, Ulm 1850. Kleine Schriften, 3 Thle., auch unter dem Titel: Strahlen deutscher Weltanschauung, hrsg. Ulm 1839—1847, von Ph. L. Adam, Nachgelassene Schriften, 1. bis 7. Theil, Metaphysik, Logik, Erkenntnisslehre, Naturphilosophie, Anthropologie, Aesthetik, Praktische Philosophie, hrsg. von dems., Ulm 1852—57. Joh. Jak. W., Lebensnachrichten und Briefe, von Phil. Ludw. Adam und Aug. Kothe, neue Ausg., Ulm 1851. Ueber ihn handelt Leonh. Rabus, J. J. Wagners Leben, Lehre u. Bedeutg., ein Beitrag z. Gesch. d. deutsch. Geistes, Nürnb. 1862. Heinze in der Allgem. deutsch. Biographie. — Wagner schloss sich zunächst an die Naturphilosophie Schellings eng und mit Begeisterung an, indem er dessen Gedanken nur in mehr mathematischer Weise auszuführen suchte. Durch die theologischen und neuplatonischen Elemente, die später in Schellings Philosophie hervortraten, wurde er ihm ganz entfremdet, so dass er ihn sogar aufs Heftigste angriff. Die intellectuelle Anschauung und absolutes Wissen seien leere Redensarten, das Absolute sei nicht zu erkennen, sondern nur anzuerkennen. Wagner selbst suchte die Mathematik eng mit der Philosophie zu verbinden. Die begriffenen mathematischen Sätze sollen mit den Formen des Denkens und der Sprache übereinstimmen. Denken ist Rechnen; eine chemische Analyse ist nichts als eine Division. Das Grundschema alles Seins bildet nach dem „Organon“ die Tetrade: Wesen, Gegensatz, Vermittelung, Form, und das allherrschende Gesetz lautet: Das Wesen der endlichen Dinge geht durch vermittelte Gegensätze in Form über, und ebenso geht die Form durch Lösung aller Vermittelung und Erlöschen aller Gegensätze in das einfache Wesen

zurück. So zerfällt das Organon in vier Theile: Ontologie, d. i. das System von den Kategorien, Erkenntnisssystem, Sprachsystem und Weltsystem.

F. Ast (geb. 1778 in Gotha, seit 1805 Prof. der class. Litteratur in Landshut, seit 1826 in München, wo er 1841 starb), Handb. d. Aesthetik, Lpz. 1805. Grundlinien der Philos., Landshut 1807, 2. Aufl. 1809. Grundriss e. Gesch. der Philos., ebd. 1807, 2. Aufl. 1825, worin er den Versuch machte, in der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie eine vernünftige Nothwendigkeit nachzuweisen. Platons Leben u. Schriften, Lpz. 1816, worin er die bisherigen Annahmen mehrfach bekämpfte.

Thaddaeus Ans. Rixner (geb. 1776 zu Tegernsee, seit 1787 Benedictiner in Metten, hierauf Lehrer an verschiedenen Lyceen, zuletzt am Amberger, gest. 1838 in München), Aphorismen aus der Philos., Landshut 1809, umgearbeitet Sulzbach 1818 unter dem Titel: Aphorismen der gesammten Philosophie, I: reintheoretische Philosophie, II: praktische u. ästhetische Philosophie. In diesem Werke folgte er der früheren schellingschen Richtung. Später neigte er etwas zu Hegel in seinem Handb. d. Gesch. d. Philos., ebd. 1822—23, 2. Aufl. 1829; Supplementband, verfasst v. Victor Philipp Gumposch, ebd. 1850. Mit Thaddaeus Siber zusammen gab er Leben und Meinungen berühmter Physiker am Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrh.s heraus, Sulzb. 1809—26, s. Th. III des Grundr., S. 41.

Lor. Oken (1779—1851, lange Zeit Prof. in Jena, zuletzt in Zürich), Die Zeugung, Bamberg u. Würzb. 1805 (die Samenbildung ist Zersetzung des Organismus in Infusorien, die Fortpflanzung ist eine Flucht des Bewohners aus der einstürzenden Hütte. Elemente des organischen Körpers sind die Blüthen, die im Wasser zu Thieren, in der Luft zu Pflanzen determinirt werden). Ueb. d. Universum, Jena 1808. Lehrb. d. Naturphilos., Jena 1809, 3. Aufl., Zürich 1843. Isis, encyklopädische Zeitschrift, Jena 1817 ff. Von der Theosophie Schellings wollte Oken, der sich stets sehr freisinnig äusserte, nichts wissen, andererseits äusserte sich Schelling in späterer Zeit sehr abfällig über Okens Lehre. Jedenfalls ist er unter den Naturphilosophen aus dem schellingschen Kreise der hervorragendste und ist auch heutigen Tages noch zu berücksichtigen. Die Naturphilosophie ist für Oken die Lehre von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt, welche sein Selbstbewusstseinsakt ist, und zwar gilt ihm die ganze Philosophie nur als Naturphilosophie. Zwar behandelt er auch Wissenschaft, Staat, Kunst, aber alles dies ist ihm nichts als Naturerscheinung. Der Mensch ist das vollkommene Thier; sein Verstand ist Weltverstand. Er stellt in der Kunst, der Wissenschaft, dem Staate den Willen der Natur vollkommen her. Die Organismen haben sich aus einem Urschleim entwickelt, und das Thierreich ist der in seine Bestandtheile auseinandergelegte Mensch, indem sich bei diesem in kleine Organe gesammelt hat, was auf die verschiedensten Thierklassen vertheilt ist. Die auf den niederen Stufen selbständigen Gegensätze kehren auf den höheren als Attribute wieder. Vergl. A. Ecker, L. Oken, eine biograph. Skizze, Stuttg. 1880; C. Güttler, L. O. u. s. Verhältn. zur modernen Entwickelungsl., Lpz. 1884.

Nees v. Esenbeck (1776—1858, hatte Medicin studirt, auch eine Zeit lang als Arzt prakticirt, wurde 1817 Prof. der Botanik in Erlangen, dann in Bonn und Breslau, 1852 wegen Theilnahme an der Arbeiterbewegung aus seinem Amte entlassen), Das System der speculativen Philosophie, Bd. I: Naturphilosophie, Glogau u. Lpz. 1842. Allgemeine Formenlehre der Natur, 1852.

B. H. Blasche (1776—1832, starb zu Waltershausen als Schwarzburger Educationsrath), Ueber das Wichtigste, was in der Naturphilos. seit 1811 ist ge-

leistet worden, in Isis 1819, IX. Das Böse im Einklang mit der Weltordnung, Lpz. 1827. Handb. der Erziehungswissensch., Giessen 1828. Philos. der Offenbarung, Lpz. 1829. Philos. Unsterblichkeitslehre, oder: wie offenbart sich das ewige Leben? Erfurt und Gotha 1831. Seine Schriften suchen die schellingsche Identitätslehre dem allgemeinen Verständniss zugänglich zu machen. Das Universum als Einheit betrachtet ist Gott, in seiner sich verändernden Mannigfaltigkeit Welt. Nur für den, der das Ganze nicht ins Auge fasst, giebt es Uebel und Böses. — Blasche war besonders auf pädagogischem Gebiete thätig.

Ignaz Paul Vitalis Troxler (1780—1866, war lange Zeit Arzt, zuletzt Prof. der Philos. nacheinander in Luzern, Basel und Bern), huldigte in seinen ersten Schriften, so in seinen Ideen zur Grundlage der Nosologie und Therapie, 1803, in der über das Leben und sein Problem, 1807, in den Elementen der Biosophie, 1807, der schellingschen Naturphilosophie. In seinen späteren Schriften, die manches Aehnliche mit den Schriften Joh. Jak. Wagners aufzeigen, wandte er sich von ihr ab. Blicke in das Wesen des Menschen, Aarau 1812. Naturlehre des menschl. Erkennens, Aarau 1828. Logik der Wissensch. des Denkens u. Krit. aller Erkenntniss, Stuttg. u. Tüb. 1829—1830. Vorlesungen üb. d. Philos., als Encyklopädie u. Methodologie der philos. Wissenschaften, Bern 1835. Troxler huldigt der tetradischen Construction, der Tetraktys, die er anthropologisch begründet: Geist und Körper als absoluter Gegensatz, Seele und Leib als relativer Gegensatz, der die Glieder des absoluten vermittelt. Werber, D. Lehre von der menschl. Erkenntniss, Karlsr. 1841, Abhandlungen: I. D. Entstehung d. menschl. Sprache u. ihre Fortbildg., II. Grundlagen der Philos. des Schönen u. der Philos. des Wahr., Heidelb. 1871—73, der, seinem Berufe nach Mediciner, sich an Troxler anschloss.

Carl Adolf Eschenmayer (1770—1852, seit 1811 in Tübingen a.o. Prof. der Philos. und Medicin, seit 1818 daselbst o. Prof. der prakt. Philos., seit 1836 Privatmann in Kirchheim, wo er auch starb), D. Philos. in ihr. Uebergange zur Nichtphilos., Erlang. 1803, eine Schrift, die Einfluss auf Schelling hatte, s. ob., S. 34. Psychologie, Tüb. 1817, 2. Aufl. 1822. System der Moralphilos., Stuttg. u. Tüb. 1818. Normalrecht, ebd. 1819—1820. Religionsphil., 1. Theil: Rationalismus, Tüb. 1818, 2. Theil: Mysticismus, ebd. 1822, 3. Theil: Supernaturalismus, ebd. 1824. Mysterien d. innern Leb., erläut. aus der Gesch. der Seherin von Prevorst, Tüb. 1830. Grundr. d. Naturphil., ebd. 1832. Die hegelsche Religionsphilos., ebd. 1834. Grundzüge einer christl. Philos., Basel 1841. Ueber die Philosophie muss man zur „Nichtphilosophie" hinausgehen. Der Glaube steht über der Speculation und will diese nicht verwerfen, sondern ergänzen. Die übersinnlichen Ideen, d. h. die des Wahren, Guten und Schönen, sowie die Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit sollen nur durch ein unmittelbares Wissen vernommen werden. In seiner Religionsphilosophie stellt er über den Rationalismus und Mysticismus den Supranaturalismus. Gegen Ende seines Lebens beschäftigte sich E. besonders mit Geistererscheinungen.

G. H. Schubert (1780—1860, Prof. in Erlangen und München), Ahndungen einer allgem. Gesch. d. Lebens, Lpz. 1806—1821. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissensch., Dresd. 1808, 4. Aufl. 1840, entstanden aus naturphilosophischen Vorträgen, die er in Dresden gehalten hatte. Die Symbolik des Traumes, Bamberg 1814, 4. Aufl. 1862. Die Urwelt und die Fixsterne, Dresd. 1823, 2. Aufl. 1839. Gesch. der Seele, Tüb. 1830, 5. Aufl. Stuttg. 1878, sein bekanntestes Werk, phantasievoll, träumerisch-mystisch, anregend, aber ohne wissenschaftliches, genaueres Eingehen auf die psychologischen Probleme. Die Seele ist der Uebergang von Materie zu Geist. Ein Auszug daraus: Lehrbuch der Menschen- und

Seelenkunde, Erlang. 1838, 2. Aufl. 1842. Altes und Neues aus dem Gebiete der inneren Seelenkunde, 5 Bde., Lpz. u. Erlang. 1817—44, neue Folge, 2 Bde., 3. Aufl. Frkf. 1856—59. Die Krankheiten und Störungen der menschl. Seele, Stuttg. 1845. Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem künftigen Leben, eine Selbstbiographie, 2 Bde., Erlang. 1854 u. 1855. Sch. schloss sich in seinen ersten Schriften der Naturphilosophie Schellings an, später huldigte er mehr und mehr einer Art Mystik.

K. F. Burdach (1776—1847), Der Mensch nach den verschied. Seiten seiner Natur, Stuttg. 1836, 2. Aufl. a. u. d. T.: Anthropol. für das gebild. Publicum, hrsg. von Ernst Burdach, ebd. 1847. Blicke ins Leben, Bd. I—II: Comparative Psychol., Bd. III: Sinnenmängel und Geistesmacht Lebensbahnen, Bd. IV: Rückblick auf mein Leben, Lpz. 1842—48.

Dav. Theod. Aug. Suabedissen (1773—1835, seit 1822 Prof. der Philosophie in Marburg), Die Betrachtung des Menschen, Cassel u. Lpz. 1815—18. Philosophie der Geschichte, 1821. Zur Einleitung in d. Philos., Marburg 1827. Grundzüge d. Lehre vom Menschen, ebd. 1829. Grundzüge d. philos. Religionslehre, ebd. 1831. Grundzüge d. Metaph., ebd. 1836. S. war ebenso sehr durch Kant, Reinhold und Jacobi wie durch Schelling angeregt. Die Selbsterkenntniss ist ihm das Centrum des philosophischen Erkennens, indem ihm die Philosophie Wissenschaft am Leben des Menschen ist, in seinem Verhältniss zu beiden, zu Gott und zur Welt. S. E. Platner, Zur Erinnerung an D. Th. S., 1835.

Carl. Gust. Carus (1789—1869, seit 1815 in Dresden als Director der medicinisch-chirurgischen Akademie, seit 1827 Leibarzt des Königs), Grundzüge der vergleich. Anatomie u. Physiologie, Dresd. 1825. Vorlesungen über Psychol., Lpz. 1831. Syst. der Physiol., Lpz. 1838—40, 2. Aufl. 1847—49. Grundzüge der Kranioskopie, Stuttg. 1841. Psyche, zur Entwickelungsgesch. der Seele, Pforzheim 1846, 3. Aufl., Stuttg. 1860. Physis, zur Gesch. d. leibl. Lebens, Stuttg. 1851. Symbolik der menschl. Gestalt, Lpz. 1853, 2. Aufl. 1857. Organon der Erkenntniss der Natur u. d. Geistes, Lpz. 1855. Vergleichende Psychol. oder Gesch. der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt, Wien 1866. In seinen philosophischen Arbeiten huldigte er einem ästhetischen Naturpantheismus. Vergl. Carl. Gust. Carus, Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten, Lpz. 1865.

Frederik Christian Sibbern (1785—1872), Professor in Kopenhagen, der sich wesentlich an Schelling anschliesst und nicht ohne Bedeutung für das Geistesleben in Dänemark gewesen ist. Sein vorzüglichstes Werk ist: Menneskets aandelige Natur og Väsen (des Menschen geistige Natur und Wesen), 2 Bde., Kopenhagen 1819—1828, in späteren Auflagen unter dem Titel: Psychologie. Ferner hat er geschrieben: Logikens Elementer, Kopenh., 3. Aufl. 1866. Meddelelser af Indholdet af et Skrift fra Aaret 2135 (Mittheilungen aus dem Inhalt einer Schrift vom J. 2135), eine utopistische Darstellung socialer und religiöser Ideale. S. über Sibbern auch unt. den Abschnitt über dänische Philosophie.

H. Chr. Oersted (1777—1851, Entdecker des Elektromagnetismus), D. Geist in d. Natur, Kopenh. 1849—50, deutsch v. K. L. Kannegiesser, Lpz. 1850, 6. Aufl. ebd. 1874. Neue Beiträge zu dem Geist in d. Nat., deutsch, Lpz. 1851. D. Naturwissensch. in ihr. Verhältniss zu Dichtkunst u. Religion, deutsch, Lpz. 1850. Die Naturwissensch. u. die Geistesbildung, deutsch, Lpz. 1850. H. Chr. Oersted, gesammelte Schriften, deutsch von Kannegiesser, 6 Bde., Lpz. 1851—53. S. über ihn unt. in dem Paragraphen über dänische Philosophie.

K. W. Ferd. Solger (1780—1819, Prof. in Berlin), Erwin, vier Gespräche üb. das Schöne u. d. Kunst, Berl. 1815. Philosoph. Gespräche, Berl. 1817. Nachgelass. Schriften u. Briefwechsel, hrsg. von Ludw. Tieck u. Friedr. v. Raumer,

Lpz. 1826. Vorles. üb. Aesthetik, hrsg. von K. W. L. Heyse, Berl. 1829. Solger will zwischen Schelling und Fichte vermitteln, erkennt aber auch Spinoza als seinen Lehrer an; ohne strenges methodisches Philosophiren neigt er sich der Mystik zu und sieht die Offenbarung als die Quelle der Religion, aber ebenso der Philosophie an, welche letztere auch eine gewisse Begeisterung verlange.

H. Steffens (1773—1845, Norweger von Geburt, seit 1804 in Deutschland, Prof. in Halle, Breslau, Berlin), Recens. von Schellings naturphilos. Schriften, verfasst 1800, abg. in Schellings Ztschr. für specul. Physik, Bd. I, Heft 1, S. 1 bis 48 und Heft 2, S. 88—121. Ueber d. Oxydations- u. Desoxydationsprocess der Erde, ebd. Heft 1, 143—168. Beiträge z. inneren Naturgesch. der Erde, Freiberg 1801. Grundzüge d. philos. Naturwissensch, Berl. 1806. Ueb. d. Idee der Universitäten, Berl. 1809. Caricaturen des Heiligsten, Lpz. 1819--21. (Durch die Sünde werden die einzelnen Momente der Idee des Staats in den Erscheinungen isolirt und verzerrt. Zusammengenommen lassen sie allerdings noch die Idee erkennen, aber einzeln sind sie ihr entgegengesetzt.) Anthropol., 2 Bde., Bresl. 1823. Wie ich wieder Lutheraner ward, und was mir das Lutherthum ist, ebd. 1836 (gegen die Union). Polemische Blätter zur Beförderung der specul. Physik, Bresl. 1829, 1835. Novellen, ebd. 1837—1838. Christl. Religionsphilos., ebd. 1839. Was ich erlebte, ebd. 1840—1845, 2. Aufl. 1844—1846. Nachgel. Schriften, m. e. Vorw. v. Schelling, Berl. 1846. Mit Mineralogie und Geognosie besonders vertraut, stellte er eine geschichtliche Ansicht von der Natur auf und suchte Entstehung und Geschichte des Menschen einzureihen in einen Zusammenhang mit dem Erdorganismus und der Entwickelung des ganzen Sonnensystems, wie er auch den ersten Theil der Anthropologie geologische Anthropologie nennt. In der ganzen organischen Entwickelung kommt es namentlich auf die Individualität an, die erst im Menschen ganz erfüllt ist. In dem zweiten und dritten Theil, dem physiologischen und psychologischen, sucht er darzuthun, wie durch die Begierde des Menschen die ganze Natur angesteckt in Kampf gerieth, und wie dieser Kampf durch Aneignung der Gnade zu Ende kommt. Auf Schleiermacher hat Steffens während dessen Aufenthalt in Halle nicht unbedeutend gewirkt, später hat er besonders auf Braniss grossen Einfluss geübt.

J. E. v. Berger (1772--1833, seit 1814 Prof. der Astronomie in Kiel, nach Reinholds Tode seit 1823 der Philosophie), Philosoph. Darstellg. d. Harmonie des Weltalls, Altona 1808. Allgem. Grundzüge der Wissenschaft, 4 Bde. (1. Analyse des Erkenntnissvermög., 2. Zur philos. Naturerkenntniss, 3. Anthropol., 4. Prakt. Phil.), Altona 1817—27. Er schloss sich zuerst schellingschen Ansichten an, versuchte dann in seinem grösseren Werke eine Vereinigung Schellings und Fichtes, zeigte aber hier zugleich eine Abhängigkeit von Hegel; die Natur ist ihm eine Erscheinung des Geistes, der Pantheismus muss in Theismus übergehen. Vergl. H. Ratjen, Joh. Erich v. Bergers Leben, Altona 1835. J. Gehring, Die Religionsphilosophie J. E. v. B.s, Diss., Erlang. 1897. Berger ist von Einfluss auf Trendelenburg gewesen.

Carl Hieron. Windischmann (1775—1839, seit 1818 Prof. der Philos. und Medic. in Bonn) schloss sich zuerst unbedingt an Schelling an, so in: Begriff der Physik, 1802, Idee zur Physik, Würzb. 1805. Später gewann die hegelsche Philosophie wesentlichen Einfluss auf ihn. Sein Hauptwerk: Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte, 4 Bde., Bonn 1827—34, ist über China und Indien nicht hinausgekommen. Es sollte „die Geschichte der Philosophie so darstellen, dass in ihr die Geschichte der Intelligenz im Fortgange der Weltgeschichte erkannt werde". Wie bei Schubert, Baader, Molitor (s. unt. S. 46) tritt auch bei Windischmann zeitweise Hinneigung zum magnetischen Somnambulismus hervor.

In Bonn bildete er den Mittelpunkt des den Hermesianismus bekämpfenden Ultramontanismus.

Franz Baader (geb. 27. März 1765 in München, später geadelt, zuerst Arzt, dann Bergmann und als solcher bis 1820 im bayerischen Staatsdienst, seit 1826 Honorarprofessor an der Univers. München, gest. ebd. 23. Mai 1841; seine Biogr., von Franz Hoffmann verf., steht im 15. Bde. der Gesammtausgabe seiner Werke und ist auch separat, Lpz. 1857, erschienen), der mit seinen Fachstudien das der Philosophie und Mathematik verband, besonders mit Schriften Kants, später auch Fichtes und Schellings, wie andererseits Jakob Böhmes und Louis Claude de St. Martins vertraut (über sein Verhältniss zu Böhme handelt Hamberger im 13., zu St. Martin Fr. v. Osten-Sacken im 12. Bde. der Gesammtausgabe der Werke Baaders), hat auf die Ausbildung von Schellings Naturphilosophie einen nicht unbeträchtlichen, auf die der schellingschen Theosophie einen wesentlich mitbestimmenden Einfluss gewonnen, während er andererseits durch Schellings Doctrin in der Ausbildung seiner eigenen Speculation gefördert worden ist. Baaders Beiträge zur Elementarphysiologie, Hamb. 1797, sind von Schelling in seinen naturphilosophischen Schriften benutzt worden, durch Schellings „Weltseele" ist Baader zu seiner Schrift: Ueb. d. pythagor. Quadrat in der Natur od. d. vier Weltgegenden, Tüb. 1798, veranlasst worden, woraus Schelling wiederum Manches in seinem Ersten Entwurf e. Syst. d. Naturphil. 1799 und in der Ztschr. f. specul. Physik entnommen hat. Demnächst hat Baader, hauptsächlich im mündlichen Verkehr, Schelling auf den Theosophen Jakob Böhme hingelenkt. Eine Sammlung baaderscher Abhandlungen sind die Beiträge zur dynamischen Philos., Berl. 1809. In den Fermenta cognitionis, 1822—25, bekämpft Baader die damals herrschenden philosophischen Richtungen und empfiehlt das Studium des Jak. Böhme. Die an der Münchener Universität gehaltenen Vorlesungen über speculative Dogmatik sind in 5 Heften 1827—38 im Druck erschienen.

Die zu Baaders Lebzeiten veröffentlichten und die im Manuscript nachgelassenen Schriften hat Baaders bedeutendster Schüler, Franz Hoffmann (gest. 22. October 1881 als Prof. der Philos. in Würzburg, der Verfasser der specul. Entwicklg. d. ewig. Selbsterzeugung Gottes, aus Baaders Schriften zusammengetragen, Amberg 1835, der Vorhalle zur specul. Theol. Baaders, Aschaffenb. 1836, der Grundzüge der Societätsphilos. von Franz Baader, Würzburg 1837, Franz v. Baader als Begründer der Philos. der Zukunft, Lpz. 1836, und anderer Schriften), im Verein mit Jul. Hamberger, Emil August v. Schaden, Christoph Schlüter, Anton Lutterbeck und Freihr. v. Osten-Sacken, unter Beifügung von Einleitungen und Erläuterungen in einer Gesammtausgabe zusammengestellt: „Franz v. Baaders sämmtliche Werke", 16 Bde., Lpz. 1851—60. Die Einleitung: Apologie der Naturphil. Baaders wider directe und indirecte Angriffe d. modern. Phil. u. Naturwissensch., ist auch in besond. Abdruck, Lpz. 1852, erschienen. Ferner hat Hoffmann hrsg.: Die Weltalter, Lichtstrahlen aus Baaders Werken, Erlang. 1868; J. A. B. Lutterbeck: Ueb. d. philos. Standpunkt Baaders, Mainz 1854 (vergl. auch Lutterbeck, Die neutest. Lehrbegriffe, Mainz 1852); Hamberger: Die Cardinalpunkte der b.schen Philos., Stuttg. 1855, Christenthum und moderne Cultur, Erlang. 1863, Physica sacra od. r. Begriff d. himmlisch. Leiblichk., Stuttg. 1869, Versuche e. Charakteristik d. Theosophie Frz. Baaders, im Theol. St. u. Kr., Jahrg. 1867, S. 107—123; J. Claassen, F. v. B.s Leben u. Theosophische WW. als Inbegriff christlicher Philos. Vollständiger naturgetreuer Ausz., 1. Bd., Stuttg. 1886, 2. Bd. 1887. Theod. Culman: Die Principien der Phil. Franz v. B.s u. E. A. v. Schadens, in: Ztschr. f. Ph., Bd. 37, 1860, S. 192

bis 226 und Bd. 38, 1861, S. 73—102. Franz Hoffmann: Beleuchtung d. Angriffs auf B. in Thilos Schrift: Die theologisirende Rechts- u. Staatslehre, Lpz. 1861, Ueber die b.sche und herbartsche Philosophie, im Athenaeum (Philos. Ztschr., hrsg. von Frohschammer), Bd. 2, Heft 1, 1863, Ueber die b.sche und schopenhauersche Phil. ebd. Heft 3, 1863, Philos. Schriften, I—VIII, Erlang. 1868—82. S. ferner über Baader: K. Ph. Fischer, Zur hundertjähr. Geburtstagsfeier B.s: Versuch e. Charakteristik seiner Theosophie u. ihres Verhältnisses z. d. Systemen Schellings u. Hegels, Daubs u. Schleiermachers, Erlang. 1865; Lutterbeck, Baaders Lehre vom Weltgebäude, Frankf. 1866; Alex. Jung, Ueb. B.s Dogmatik als Reform der Societäts-Wissenschaft, Erlang. 1868; Baumann, Kurze Darstellung der Phil. Franz v. Baaders, in Phil. Monatsh., Bd. 14, S. 321—340. Max Runze, Hegel u. Frz. v. B., Vorträge der Philos. Gesellsch. zu Berl. 1892. Hans Reichel, D. Societätsphilos. Frz. v. B.: Seine Lehren üb. Gesch. u. Gesellsch., Staat u. Kirche, leipz. Diss., Tüb. 1901. Vergl. auch den ausführlichen Artikel über B. in Noacks Philos.-gesch. Lexikon.

Die Schriften Baaders sind reich an Etymologien und spielenden Analogien und meist in wenig zusammenhängender Form abgefasst. Mit der schellingschen Speculation theilt die baadersche den Mangel an strenger Beweisführung und das Prävaliren der Phantasie. Schüler Baaders, wie Hoffmann, haben diesem Mangel insoweit abzuhelfen gesucht, als derselbe in Baaders aphoristischer Schreibart begründet ist, ohne jedoch hierdurch die Gedanken selbst als wissenschaftlich nothwendige erweisen zu können. Nach Baader ist der Mensch weder im Praktischen autonom, wie Kant will, noch ist er im Theoretischen in der Ausübung seiner Vernunft alleinwirkend. Was sein Wollen begründet in seiner Bewegung, muss selbst Wille, ein Wollender sein, und in seiner Erkenntniss ist der Mensch nur ein Mitwirker der göttlichen Vernunft. Unser Wissen ist ein Mitwissen (conscientia) des göttlichen Wissens und daher weder ohne dieses zu begreifen, noch auch andererseits mit diesem zu identificiren. Zwar kann Gott nicht erwiesen werden, aber man kann doch die unmittelbare Ueberzeugung von Gott klarer machen. Mit dem Gewissen, d. h. dem Sichwissen, fällt zusammen das Wissen des Gewusstwerdens von einem Höheren. Wir sind weder theoretisch noch praktisch spontan thätig, sondern nur receptiv thätig, bedürfen also fortwährend eines Höheren. Der Mensch ist das sprechende und wirksame Bild Gottes, und demnach wird man sich nach dem Wesen des Menschen auch eine weitere Kenntniss Gottes verschaffen können. Von dem immanenten oder esoterischen oder logischen Lebensprocess Gottes, wodurch Gott sich selbst aus seinem Nichtoffenbarsein hervorbringt, ist der emanente oder exoterische oder reale zu unterscheiden, in welchem Gott durch Ueberwindung der ewigen Natur oder des Princips der Selbstheit zur Dreipersönlichkeit wird, und von beiden Processen wiederum der Creationsact, in welchem Gott sich nicht mit sich selbst, sondern mit seinem Bilde zusammenschliesst. Infolge des Sündenfalls ist der Mensch von Gott in die Zeit und in den Raum gesetzt worden, um durch Ergreifung des Heils in Christo die Ewigkeit und Seligkeit wieder zu gewinnen, oder anderenfalls der Läuterungsstrafe theils in diesem Leben, theils im Hades, theils im Höllenpfuhl zu verfallen. Aus dem Hades findet noch Erlösung statt, aus der Hölle nicht mehr. Doch involvirt der richtige Satz: „ex infernis nulla redemtio“ nicht nothwendig das Nichtaufhören der Höllenpein. Die Materie, als die Concretheit von Zeit und Raum, ist nicht Grund des Bösen, sondern vielmehr Folge desselben, also Strafe, zugleich aber auch Schutzmittel gegen das Böse, da der Mensch in dieser Scheinzeit im Einzelnen verneinen kann, was er in der wahren Zeit, d. h. der Ewigkeit, bei seinem Fall im Ganzen bejaht hat.

Zeit und Materie wird aufhören. Nach dem Aufhören der Zeitregion kann jedoch die Creatur immer noch aus der ewigen Höllenregion in die ewige Himmelsregion (aber nicht umgekehrt) übertreten; nachdem die zur Hölle Verdammten ohne Gottes Hülfe ihre Sünde selbst gebüsst haben, erlischt ihre Widerstandskraft gegen Gott, und sie werden nun, nachdem durch die Peinigung ihr Widerstreben gebrochen worden ist, die untersten und äussersten Glieder des Himmelreichs. Obschon dem Papstthum abgeneigt, bekennt sich Baader zu der Doctrin der katholischen Kirche im Sinne Anselms, wonach das Erkennen dem Glauben, von welchem es ausgehen muss, in keinem Betracht widerstreiten darf. Er wirft den Begründern des Protestantismus vor, anstatt des reformirenden Princips das revolutionäre ergriffen zu haben: denn revolutionirend sei jede Richtung einer Thätigkeit, welche, anstatt von ihrem Begründenden auszugehen, gegen dasselbe, als ob es ein Hemmendes wäre, sich wende und erhebe (s. Werke I, S. 76).

Den Einfluss Schellings, später den Baaders, zeigt Franz Jos. Molitor (1799—1860), der durch mündlichen Verkehr mehr als durch seine Schriften gewirkt hat. Ideen zu einer künstlichen Dynamik der Geschichte, Frankf. a. M. 1805. Seine mystisch-kabbalistischen Ansichten sind vertreten in seinem Hauptwerk: Philosophie der Geschichte oder üb. die Tradition, 1. Bd. Frankf. a. M. 1827 (vollständig umgearbeitet 1855), 2. Bd. Münster 1834, 3. ebd. 1839, 4. I. Abth., ebd. 1853. Die jüdische Kabbalah hat für die Kirche Bedeutung, insofern sie Mystik erzeugt, durch welche eine eigentlich christliche Philosophie erst möglich ist.

Ueber Stahl und andere neue Philosophen, die durch Schelling beeinflusst worden sind, s. den letzten Abschnitt dieses Bandes.

§ 6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831) hat, indem er das von Schelling vorausgesetzte Identitätsprincip nach der von Fichte geübten Methode dialektischer Entwickelung begründet und durchgeführt, das System des absoluten Idealismus geschaffen, dem die endlichen Dinge nicht (wie dem subjectiven Idealismus) als Erscheinungen für uns gelten, die nur in unserm Bewusstsein wären, sondern als Erscheinungen an sich, ihrer eigenen Natur nach, d. h. als solches, was den Grund seines Seins nicht in sich, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee hat. Die absolute Vernunft offenbart sich in Natur und Geist, indem sie nicht nur als Substanz beiden zum Grunde liegt, sondern auch als Subject vermöge fortschreitender Entwickelung von den niedrigsten zu den höchsten Stufen aus ihrer Entäusserung zu sich zurückkehrt. So ist alles Wirkliche vernünftig. Daher kann die Lehre Hegels mit vollem Recht als Panlogismus bezeichnet werden. Die Philosophie ist die Wissenschaft des Absoluten, der sich entwickelnden absoluten Vernunft. Als denkende Betrachtung der Selbstentfaltung der absoluten Vernunft hat die Philosophie zu ihrer nothwendigen Form die dialektische Methode, welche im Bewusstsein des denkenden Subjects die Selbstbewegung des gedachten Inhalts reproducirt.

Die absolute Vernunft entäussert sich in der Natur und kehrt aus ihrem Anderssein in sich zurück im Geiste; ihre Selbstentwickelung

ist demnach eine dreifache, nämlich 1. im abstracten Elemente des Gedankens, 2. in der Natur, 3. im Geiste; nach dem Schema: Thesis, Antithesis, Synthesis. Demgemäss hat auch die Philosophie drei Theile, nämlich 1. die Logik, welche die Vernunft an sich als das Prius von Natur und Geist betrachtet, 2. die Naturphilosophie, 3. die Philosophie des Geistes.

Um das Subject auf den Standpunkt des philosophischen Denkens zu erheben, kann dem System die Phänomenologie des Geistes, d. h. die Lehre von den Entwickelungsstufen des Bewusstseins als Erscheinungsformen des Geistes, propädeutisch vorangeschickt werden, die jedoch auch als ein Glied der philosophischen Wissenschaft innerhalb des Systems, nämlich in der Philosophie des Geistes, ihre Stelle findet. Die Logik, die in gleicher Weise die Formen des Denkens wie des Seins umfasst, also zugleich Metaphysik ist, betrachtet die Selbstbewegung des Absoluten von dem abstractesten Begriff, nämlich dem Begriff des reinen Seins, bis zu dem concretesten derjenigen Begriffe, die der Spaltung in Natur und Geist vorangehen, d. h. bis zur absoluten Idee. Ihre Theile sind: die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff. Die Lehre vom Sein gliedert sich in die Abschnitte: Qualität, Quantität, Maass; in dem ersten werden als Momente des Seins das reine Sein, das Nichts und das Werden betrachtet; dann wird das Dasein dem Sein entgegengesetzt und im Fürsichsein die Vermittelung gefunden, die das Umschlagen der Qualität in die Quantität zur Folge hat. Die Momente der Quantität sind: die reine Quantität, das Quantum und der Grad; die Einheit von Qualität und Quantität ist das Maass. Die Lehre vom Wesen handelt von dem Wesen als Grund der Existenz, dann von der Erscheinung, endlich von der Wirklichkeit als der Einheit von Wesen und Erscheinung: unter den Begriff der Wirklichkeit stellt Hegel die Substantialität, Causalität und Wechselwirkung. Die Lehre vom Begriff handelt vom subjectiven Begriff, welchen Hegel in den Begriff als solchen, das Urtheil und den Schluss eintheilt, von dem Object, worunter Hegel den Mechanismus, Chemismus und die Teleologie begreift, und von der Idee, die sich als Leben, Erkennen und absolute Idee dialektisch entfaltet.

Die Idee entlässt aus sich die Natur, indem sie in ihr Anderssein umschlägt. Die Natur strebt, die verlorene Einheit wieder zu gewinnen; die Erreichung derselben aber ist der Geist als das Ziel und Ende der Natur. Die Stufen des natürlichen Daseins betrachtet Hegel in den drei Abschnitten: Mechanik, Physik, Organik; die letztere handelt von dem Erdorganismus, von der Pflanze und von dem Thiere. Das Höchste im Leben der Pflanze ist der Gattungs-

process, durch welchen das Einzelne in seiner Unmittelbarkeit für sich negirt, aber in die Gattung aufgehoben wird. Die animalische Natur ist in der Wirklichkeit und Aeusserlichkeit der unmittelbaren Einzelheit zugleich in sich reflectirtes Selbst der Einzelheit, in sich seiende subjective Allgemeinheit; das Aussereinanderbestehen der Räumlichkeit hat keine Wahrheit für die Seele, die eben darum nicht an einem Punkte, sondern in Millionen Punkten überall gegenwärtig ist. Aber die thierische Subjectivität ist noch nicht für sich selbst als reine, allgemeine Subjectivität; sie denkt sich nicht, sondern fühlt sich und schaut sich an, sie ist sich nur in einem bestimmten, besonderen Zustande gegenständlich.

Das Beisichsein der Idee, die Freiheit, oder die Idee, welche aus ihrem Anderssein in sich zurückgekehrt ist, ist der Geist. Die Philosophie des Geistes hat drei Abschnitte: die Lehre vom subjectiven, objectiven und absoluten Geist. Der subjective Geist ist der Geist in der Form der Beziehung auf sich selbst, dem innerhalb seiner die ideelle Totalität der Idee, d. h. das, was sein Begriff ist, für ihn wird; der objective Geist ist der Geist in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit ist; der absolute Geist ist der Geist in an und für sich seiender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, der Geist in seiner absoluten Wahrheit. Die Hauptstufen des subjectiven Geistes sind: der Naturgeist oder die Seele, das Bewusstsein oder der Geist als solcher. Hegel nennt die betreffenden Abschnitte seiner Doctrin: Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie. Der objective Geist realisirt sich in dem Recht, der Moralität und der Beides in sich vereinigenden Sittlichkeit, in welcher die Person den Geist der Gemeinschaft oder die sittliche Substanz in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat als ihr eigenes Wesen weiss. In dem Staat ist der göttliche Wille selbst gegenwärtig; die monarchische Verfassung ist die Entwickelung der Vernunft, alle anderen Verfassungen gehören niedrigeren Stufen der Entwickelung und Realisirung der Vernunft an. Der absolute Geist umfasst die Kunst, welche die concrete Anschauung des an sich absoluten Geistes als des Ideals in der aus dem subjectiven Geiste geborenen concreten Gestalt, der Gestalt der Schönheit, gewährt, die Religion, welche das Wahre in der Form der Vorstellung, und die Philosophie, welche das Wahre in der Form der Wahrheit ist. Die starke Betonung der Staatsautorität macht es erklärlich, wie Hegel in Preussen längere Zeit der eigentliche Staatsphilosoph war.

Auf die Gestaltung vieler Wissenschaften, namentlich der Rechtswissenschaft, der Aesthetik, der Religionsphilosophie, der Geschichts-

philosophie, der Sociologie hat die hegelsche Lehre grossen Einfluss gehabt und hat ihn zum Theil noch.

Ueber Hegels Leben handelt Karl Rosenkranz, Georg Wilh. Friedr. Hegels Leben, Supplement zu Hegels Werken, Berl. 1844, u. R. Haym, Hegel u. seine Zeit, Vorlesungen üb. Entstehg., Wesen u. Werth der hegelschen Phil., Berl. 1857, jener mit liebevoller Anhänglichkeit und Verehrung, dieser mit strenger, rücksichtsloser Kritik, die namentlich auch die in Hegels Charakter und Lehre (besonders in Rechtsphilosophie) liegenden antiliberalen Elemente tadelnd hervorhebt. Uebrigens vergl. auch Rosenkranz, Apologie Hegels geg. Haym, Berl. 1858. J. E. Erdmann, H. in d. Allgem. deutsch. Biographie.

Hegels Werke sind bald nach seinem Tode in einer Gesammtausgabe erschienen: „G. W. F. Hegels Werke, vollständige Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten", Bd. I—XIX, Berl. 1832 ff., zum Theil seitdem neu aufgelegt. Bd. I: Hegels philos. Abhandlungen, hrsg. von Karl Ludw. Michelet 1832. Bd. II: Phänomenologie des Geistes, hrsg. von Joh. Schulze 1832. Bd. III—V: Wissenschaft der Logik, hrsg. von Leop. v. Henning 1833—1834. Bd. VI u. VII: Encyklopädie der philos. Wissenschaften im Grundrisse, und zwar Bd. VI: Der Encyklopädie erster Theil, die Logik, hrsg. und nach Anleitung der vom Verfasser gehalt. Vorlesungen, mit Erläuterungen u. Zusätzen versehen von Leop. v. Henning, 1840; Bd. VII, 1. Abth.: Vorlesgn. üb. d. Naturphilos. als der Encykl. der philos. Wissenschaften zweiter Theil, hrsg. von K. L. Michelet 1842; Bd. VII, 2. Abth.: Der Encykl. dritter Theil, die Philos. des Geistes, hrsg. von Ludw. Boumann 1845. Bd. VIII: Grundlinien der Philos. des Rechts oder Naturrecht u. Staatswissenschaft im Grundrisse, hrsg. von Ed. Gans 1833. Bd. IX: Vorlesungen üb. die Philos. der Gesch., hrsg. von Ed. Gans 1837 in (2. Aufl. hrsg. von Hegels Sohn Karl H.). Bd. X, Abth. 1—3: Vorlesungen üb. d. Aesthetik, hrsg. von H. G. Hotho 1836—1838. Bd. XI u. XII: Vorlesungen üb. d. Philos. der Relig., nebst e. Schrift üb. d. Beweise vom Dasein Gottes, hrsg. von Phil. Marheineke 1832 (in 2. Aufl. von Bruno Bauer). Bd. XIII—XV: Vorlesungen üb. d. Gesch. der Phil., hrsg. von Karl Ludw. Michelet 1833—1836. Bd. XVI u. XVII: Vermischte Schriften, hrsg. von Friedr. Förster u. Ludw. Boumann 1834—1835. Bd. XVIII: Philos. Propädeutik, hrsg. von Karl Rosenkranz 1840. Bd. XIX, 1 u. 2: Briefe von und an Hegel, hrsg. von Karl Hegel, Lpz. 1887. Die im VI. Bde. der s. Werke enthaltene „Encyklopädie" hat ohne die oben erwähnten Zusätze Rosenkranz separat Berl. 1845 herausgegeben und von Neuem in der „Philos. Bibl.", Bd. 30, Berl. 1870, nebst von Rosenkranz verfassten „Erläuterungen", ebd. 1870. System der Sittlichkeit. Aus dem handschriftl. Nachlasse des Verfs., hrsg. von Geo. Mollat, Osterwieck 1893. Der handschriftliche Nachlass Hegels, der umfangreiche Arbeiten aus den verschiedensten Perioden seiner schriftstellerischen Entwickelung enthält, befindet sich auf der Königl. Bibliothek in Berlin. Verwerthet, aber nicht vollkommen ausgenutzt ist er worden von Rosenkranz u. Haym.

Sachlich geordnete Auszüge aus Hegels Schriften haben Frantz u. Hillert (Hegels Philos. in wörtl. Auszügen, Berl. 1843, brauchbar), ferner mit mannigfachen Erläuterungen Thaulow (Hegels Aeusserungen über Erziehung u. Unterricht, Kiel 1854) geliefert. Kritische Erläuterungen des hegelschen Systems hat Rosenkranz, Königsberg 1843, erscheinen lassen. Dem gleichen Zweck dienen mehrere von den Vorreden der Herausgeber der Werke, ferner Erdmanns und Michelets Darstellungen des h.schen Systems in ihren Geschichten der neueren Philosophie, und manche andere Schriften. Von mehreren hegelschen Schriften sind im Ausland Uebersetzungen erschienen, französische, italienische und englische, z. B. Lectures on the philosophy of history translat. by John Sibree, Lond. 1861, Lectures of the history of philosophy, translat. by E. S. Haldane, vol. I, Lond. 1894. Uebersetzungen einer Reihe von Hegels Schriften finden sich in dem Journal of speculative philos.

Ueber die h.sche Logik ist eine genau eingehende Kritik von Trendelenburg in dessen log. Unters. geübt worden, s. auch dens., Die logische Frage in H.s System, Lpz. 1843. Ferner handeln über dieselbe und über H.s gesammte Doctrin in verschiedenem Sinne Hegelianer und Antihegelianer in Schriften und Abhandlungen, die zum Theil unten Erwähnung finden werden. Vergl. u. a. C. Fr. Bachmann, Ueb. H.s System u. d. Nothwendigk. einer nochmalig. Umgestaltung der Phil., 1833. H. Ulrici, Ueb. Princ. u. Method. der hegelschen Philos., 1841. H. Exner, D. Psychologie der hegelschen Schule, 1842. A. Ott, H. et la philos. allem., 1844. Auch Theod. Wilh. Danzel, Ueb. d. Aesthetik d. h.schen Phil., Hamb. 1844. Ant. H. Springer,

Die h.sche Geschichtsanschauung, Tüb. 1848. A. L. Kym, Hegels Dial. in ihrer Anw. auf die Gesch. der Philos., Zürich 1849. Aloys Schmid (in Dillingen), Entwickelungsgesch. der h.schen Logik, Regensb. 1858. P. Janet, Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hégel, Par. 1860. A. Foucher de Careil, Hégel et Schopenhauer, Par. 1862, ins Deutsche übers. von J. Singer, Wien 1888. Friedr. Reiff, Ueb. die h.sche Dialektik, Tüb. 1866. Ed. v. Hartmann, Ueb. d. dialekt. Methode, hist.-krit. Untersuchungen, Berl. 1868 (vergl. dessen Artikel: Ueb. e. nothwend. Umbildung der h.schen Philos. in Bergmanns Philos. Monatsh. V, 5, Aug. 1870). Eine kritische Darstellung des Systems enthält die Schrift von J. H. Stirling, The secret of Hegel, being the Hegelian system in origin, principle, form and matter, Lond. 1865. Aug. Vera hat Hegels Logik, Naturphil. u. Geistesphil. ins Französ. übersetzt u. erklärt (Par. 1859, 63—66, 67) und auch selbst mehrere Schriften im hegelschen Sinne verfasst, s. unt. Ferner haben die Italiener A. Galasso (Neapel 1867). G. Prisco (Neapel 1868, 1872), Gius. Allievo (Mailand 1868), L. Miraglia (Neapel 1873) u. A. über den Hegelianismus geschrieben. G. Biedermann, Kants Krit. d. r. V. und die hegelsche Logik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft, Prag 1869. K. Rosenkranz, H. als deutscher Nationalphilosoph, Lpz. 1870. T. Collyns Simon, Hegel and his connexion with British thought, in: The Contemporary Review, Part I, II. Jan. u. Febr. 1870. Einl. u. Erläut. z. H.s Encyklopädie von Karl Rosenkranz in der „Philos. Bibl.“, Bd. 30 u. 31, Berl. 1870. Karl Köstlin, H. in philos., polit. u. nat. Beziehung, Tüb. 1870. M. Schasler, Hegel, populäre Ged. aus s. Werken, Berl. 1870, 2. Aufl. 1873, zur Einführung in das Studium H.s ganz geeignet. Emil Feuerlein, Ueb. d. culturgesch. Bedeutg. Hegels in: Hist. Zeitschr., 12. Jahrg., 1870, S. 314—368.

Frdr. Harms, Zur Erinnerung an Georg W. Fr. Hegel, in Bergmanns Phil. Monatsheft. VII, 1871, S. 145—161 (auch separat). Gust. Thaulow, Acten, den 100jähr. Geburtstag H.s betr., Kiel 1870—1872. C. Stommel, Die Differenz Kants u. Hegels in Bez. auf d. Erklär. der Antinomien, I.-D., Halle 1876. J. Klaiber, Hölderlin, Hegel u. Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, Stuttg. 1877. M. Ehrenhauss, H.s Gottesbegr. in seinen Grundlinien u. nächst. Folgen aus d. Quellen dargelegt, Wittenb. 1880. W. James, On some Hegelisms. in: Mind. 1882, S. 186—208. O. Hering, Vergleich. Darstellung u. Beurtheil. der Religionsphil. Hegels u. Schleiermachers, Jena 1882. E. Caird, Hegel, Lond. 1883 (in Philosophical classics). Reinhold Geijer, Hegelianism och Positivism (ur Lunds Universitets Årsskrift, Tom. 18), Lund 1883. Ant. Bullinger, H.s L. vom Widerspruch Missverständnissen gegenüber vertheidigt, Dillingen 1884. Walter B. Wines, H.s idea of the nature and sanction of law, in: The Journ. of spec. ph., XVIII, 1884, S. 9—10. John Steinfort Kedney, Hegels Aesthetics, a critic. exposition, Chicago 1884 (in Griggs' Philos. classics). G. Levi (Gielle), La dottrina dello Stato e le altre dottrine intorno allo stesso argomento, I—III, Roma 1884. F. L. Soldan, H.s Philosophy of religion, Journ of spec. phil., 20, 1886; 21, 1887. S. Alexander, H.s conception of nature, in: Mind 11. 1886, S. 494—523. Joh. Werner, H.s Offenbarungsbegr., Lpz. 1887. George G. Morris, H.s Philosophy of the state and of history, Lond. 1888. Andr. Seth, Hegelianism and Personality, Edinb. and Lond. 1887. C. L. Michelet u. G. H. Haring, Histor.-krit. Darstell. der dialekt. Methode Hegels, Lpz. 1888. Eug. Hnr. Schmitt, Das Geheimniss der h.schen Dialekt., beleuchtet vom concret-sinnl. Standpunkte, Halle 1888. Diese und die vorige Schrift sind inhaltlich sehr verschieden ausgefallene Bearbeitungen einer von der Philosoph. Gesellsch. zu Berlin gestellten Preisaufgabe: „Historisch-krit. Darstell. der dialekt. Methode H.s“. Schmitt sucht eine Annäherung der hegelschen Lehre an den concreten Standpunkt der Naturwissenschaft.

Paul Barth, D. Geschichtsphilos. H.s u. der Hegelianer bis auf Marx u. Hartmann, Lpz. 1890, dazu: F. Tönnies, Neuere Philos. d. Gesch. Hegel, Marx, Comte, A. f. G. d. Ph., VII, 1894, und dazu wieder: P. Barth, Zu H.s u. Marx' Geschichtsphilos., A. f. G. d. Ph., VIII, S. 241—255, 315—335. Max Rackwitz, H.s Ansicht üb. d. Apriorität v. Zt. u. Raum u. d. Kantischen Kategorien. E. philos. Krit. nach H.s Phänomenologie d. Geistes, Halle 1891. G. Kent, D. L. H.s vom Wesen d. Erfahrung u. ihrer Bedeut. fürs Erkennen, Christiania 1892 (will Hegel als Forscher rechtfertigen). Max Runze, H. u. Frz. v. Baader, Vorträge der Philos. Gesellsch. z. Berl., 1892. G. Sodens, D. Staatslehre Kants u. H.s, Diss., Erlang. 1893. Andr. Seth, Hegelianism and its critics, Mind, New series III, 1894. J. M. Sterret, Studies in H.s philos. of religion, Lond. 1891; ders., The Ethics of H., Boston 1894. W. Wallace, Prolegomena to the study of H.s philos. and especially of his logic, 2. ed., Oxf. 1894. S. W. Dyde, H.s conception of freedom, Philos. Rev., III, 1894. J. Watson, The problem of Hegel, Philos. Rev. III, 1894. Mc Taggart, Studies in the Hegelian Dialectic, Cambr. 1896,

zum Theil schon vorher veröffentlicht in Mind, in einer Dissertation und in der Rev. de métaph. et mor.; ders., H.s treatment of the categories of the subjective, Mind, 1897; ders., H.s treatm. of the cat. of the idea, ebd. 1900. G. Noël, La logique de H., Revue de métaph. et de mor., III, 1895.

E. Digby, H.s monism and Christianity, Monist 1896, Oct. J. A. Leighton, H.s conception of God, The philos. Rev., 1896, Nov. E. Vowinckel, D. Verhältn. des einheitl. Wesens der Religion zur histor. Mannigfaltigk. der Religionen b. Schleiermacher u. H., Diss., Erlang. 1896. J. Aug. Mc Vannel, H.s Doctrine of the will, Contribut. to philos. etc., Columb. Univ., N. Y. 1896. E. S. Haldane, Jac. Böhme and his relation to H., The philos. Rev., 1897, März. E. B. Gilvary, The presupposition Question in H.s Logic, The philos. Rev., 1897. B. Bosanquet, H.s Theory of the political organism, Mind, 1898, Jan. S. W. Dyde, H.s Theory of Punishment, The philos. Rev., VII, 1, 1898. Gust. Ad. Wyneken, H.s Kritik Kants, zur Einleit. in d. hegelsche Philosophie, Greifsw. 1898. H. Richert, H.s Religionsphilos. in ihr. Grundzüg. dargest. u. beurth., Pr., Bromb. 1900. A. K. Rogers, The Absolute of Hegelianism, Mind, 35, 1900; ders., The Hegelian conception of thought, The philos. Rev., IX, 1900. Samuel Eck, G. W. Fr. H. u. der Entwickelungsgedanke, Vortr., Aus d. grossen Tagen der deutschen Philosophie, Tübing. u. Lpz. 1901.

Georg Wilh. Friedr. Hegel, geb. zu Stuttgart am 27. August 1770, war der Sohn eines herzoglichen Verwaltungsbeamten (Rentkammersecretärs, später Expeditionsraths). Er studirte auf der Landesuniversität zu Tübingen als Mitglied des Stifts, indem er von 1788–1790 den philosophischen, 1790–1793 den theologischen Cursus absolvirte. Zur Erlangung der philosophischen Magisterwürde schrieb er Specimina „Ueber das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes über Objectivität und Subjectivität", und „Ueber das Studium der Geschichte der Philosophie" und vertheidigte eine von dem Professor der Philosophie und Eloquenz A. F. Boek verfasste Dissertation „De limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate", deren Thema Hegel auch später noch (wie aus einem 1795 von ihm verfassten Manuscript hervorgeht) viel zu denken gab; zur Erlangung der Candidatenwürde vertheidigte er die von dem Kanzler le Bret verfasste Dissertation „De ecclesiae Wirtembergicae renascentis calamitatibus". (Ueber H.s theologische Entwickelung in dieser und der nachfolgenden Zeit handelt Zeller im IV. Bande der Theol. Jahrbücher, Tübingen 1845, S. 205 ff.) Der streng bibelgläubige Supranaturalist Storr trug die Dogmatik vor; neben ihm wirkten der mit ihm gleichgesinnte Flatt und die mehr rationalisirenden Professoren der Exegese und Kirchengeschichte Schnurrer und Rösler. Die Lectüre von Schriften Kants, Jacobis und anderer Philosophen, auch Herders, Lessings, Schillers, die Freundschaft mit dem für hellenisches Alterthum begeisterten Hölderlin, die Theilnahme, mit welcher er gleich Schelling und anderen Commilitonen die Ereignisse in Frankreich begleitete, scheinen ihn mehr als die vorgeschriebenen Studien in Anspruch genommen zu haben, was aus dem Abgangszeugniss, das nur seine Anlagen, nicht seine Kenntnisse (auch nicht die philosophischen) lobt, sich schliessen lässt.

Eifrig setzte er seine theologischen und philosophischen Studien während seiner Hauslehrerstellung in Bern fort; zugleich stand er hier in einem lebhaften Briefwechsel mit Schelling, der noch im tübinger Stift studirte. Von besonderer Wichtigkeit für das Verständniss seines Entwickelungsganges ist das im Frühjahr 1795 von ihm geschriebene „Leben Jesu", das handschriftlich erhalten ist und woraus Rosenkranz und Haym Proben mitgetheilt haben. Die lessingsche Unterscheidung der persönlichen Religionsanschauung Jesu von dem Dogma der christlichen Kirche liegt Hegels Schrift zu Grunde. Dass nicht sowohl rein historische Motive, als vielmehr das Bedürfniss, seinen eigenen damaligen Standpunkt bei Jesu wiederzufinden, ihm diese Unterscheidung werth gemacht haben,

geht aus den aus jenen Gedanken gebauten Ausführungen hervor. Das Judenthum repräsentirt den Moralismus des kategorischen Imperativs der kantischen Philosophie, den Jesus durch die Liebe überwindet, welche die „Synthese“ ist, „in der das Gesetz seine Allgemeinheit und ebenso das Subject seine Besonderheit, beide ihre Entgegensetzung verlieren, während in der kantischen Tugend diese Entgegensetzung bleibt“. Doch weist Hegel andererseits auch das in der blossen Liebe liegende pathologische Element und dessen Gefahren nach. In der Gebundenheit an eine bestimmte geistige Richtung liegt das Schicksal; Jesus trat nicht zu einzelnen Seiten des jüdischen Schicksals, sondern durch sein Princip der Liebe zu diesem selbst in Gegensatz. Die Aussprüche über die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo führt Hegel auf den Gedanken zurück, dass nur die Reflexion, die das Leben trenne, es in Unendliches und Endliches unterscheide; ausserhalb der Reflexion, in der Wahrheit, finde diese Scheidung nicht statt. Sehr hart redet Hegel gegen diese Scheidung, welche fälschlich die Gottheit objectivire: dieselbe gehe mit der Verdorbenheit und Sclaverei der Menschen in gleichem Schritt und sei nur deren Offenbarung. Den Sieg des dogmatisirenden kirchlichen Christenthums, wie es in den letzten Jahrhunderten des Alterthums herrschte, erklärt Hegel aus der Unfreiheit, zu welcher das römische Weltreich die früher selbständigen Staaten herabgebracht hatte; dem Bürger der alten Staaten war die Republik als seine „Seele“ das Ewige: das unfreie, dem allgemeinen Interesse entfremdete Individuum aber beschränkte seinen Blick auf sich selbst; das Recht des Bürgers gab ihm nur ein Recht an Sicherheit des Eigenthums, das jetzt seine ganze Welt ausfüllte; der Tod musste ihm schrecklich sein, der das ganze Gewebe seiner Zwecke niederriss; so sah sich der Mensch durch Unfreiheit und Elend gezwungen, sein Absolutes in die Gottheit zu flüchten, Glückseligkeit im Himmel zu suchen und zu erwarten; eine Religion musste willkommen sein, die den herrschenden Geist der Zeiten, die moralische Ohnmacht, die Unehre, mit Füssen getreten zu werden, unter dem Namen des leidenden Gehorsams zur Ehre und zur höchsten Tugend stempelte etc. — Der Radicalismus dieser jugendlichen Oppositionsgedanken ist in dem Conservatismus der späteren Religionsphilosophie als ein zurückgedrängtes, aber unausgetilgtes Moment mitenthalten, welches durch einen Theil der Schüler (in der schroffsten Weise durch Bruno Bauer) aufs Neue verselbständigt und weiter durchgebildet worden ist.

Nach dreijährigem Aufenthalt in der Schweiz kehrte Hegel nach Deutschland zurück und trat im Januar 1797 eine Hauslehrerstelle in Frankfurt am Main an. Hier trieb er in seinen Mussestunden, wie zum Theil schon in Bern, politische Studien neben den theologischen, die auch nicht vernachlässigt wurden. Im Jahr 1798 verfasste Hegel eine kleine ungedruckt gebliebene Schrift „Ueber die neuesten inneren Verhältnisse Wirtembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung“, woran sich später, nach dem 9. Februar 1801, eine gleichfalls Manuscript gebliebene Schrift über die deutsche Reichsverfassung angeschlossen hat, die demgemäss bereits dem Aufenthalt in Jena angehört, wohin Hegel im Januar 1801 übersiedelte. Ihm hatte sich (wie er am 2. November 1800 an Schelling schrieb) das Ideal des Jünglingsalters zur Reflexionsform umgesetzt und in ein System verwandelt; Hegel hatte die Logik und Metaphysik und theilweise auch die Naturphilosophie handschriftlich ausgearbeitet, woran sich als dritter Theil die Ethik schliessen sollte. In Jena hatte Hegel zuerst eine Schrift veröffentlicht: „Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie“, Jena 1801. Das fichtesche System ist subjectiver Idealismus, das schellingsche subjectiv-objectiver und daher absoluter Idealismus. Es beruht auf

dem Grundgedanken der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven; in der Naturphilosophie und der Transscendentalphilosophie wird das Absolute in den beiden nothwendigen Formen seiner Existenz construirt. Zu dem schellingschen Standpunkt bekennt Hegel sich selbst. Nachdem Hegel sich durch die Dissertation „De orbitis planetarum“ habilitirt hatte, wirkte er in Gemeinschaft mit Schelling für die Verbreitung des Identitätssystems als akademischer Lehrer und (1802 bis 1803) als Mitherausgeber des (schon oben bei der Darstellung der schellingschen Philosophie erwähnten) „Kritischen Journals der Philosophie“, zu welchem er die meisten Beiträge geliefert hat. Daneben arbeitete Hegel den dritten Theil seines Systems, das „System der Sittlichkeit“, handschriftlich zunächst zum Behufe seiner Vorlesungen aus; dieser Theil hat sich später zur „Philosophie des Geistes“ erweitert.

Allmählich gewann in Hegel das Bewusstsein seiner Differenz von Schelling Macht, zumal seit dieser im Sommer 1803 Jena verlassen hatte, und der unmittelbare persönliche Verkehr wegfiel. Er bezeichnet diese Differenz scharf und schneidend in dem im Jahre 1806 vollendeten vielumfassenden Werke „Phänomenologie des Geistes“. Seitdem betrachtete ihn Schelling als seinen Widersacher, während er vorher auf das Innigste mit ihm befreundet gewesen war. Bald nachher verliess Hegel infolge der Kriegsereignisse Jena, gab die ihm dort im Februar 1805 ertheilte ausserordentliche Professur auf und redigirte eine Zeit lang die Bamberger Zeitung, bis er im November 1808 das Directoriat des Aegidiengymnasiums zu Nürnberg erhielt. Er bekleidete dasselbe bis zum Jahre 1816. In dieser Stellung schrieb er zum Behuf des Gymnasialvortrags seine philosophische Propädeutik und verfasste das ausführliche, die früher von ihm selbst noch unterschiedenen Doctrinen: Logik und Metaphysik, zur Einheit zusammenfassende Werk: „Wissenschaft der Logik“, Nürnberg 1812—16. Im Herbst 1816 trat Hegel eine Professur der Philosophie in Heidelberg an, nachdem Fries von dort nach Jena zurückgekehrt war. Während des Aufenthalts in Heidelberg wurde von Hegel neben einer „Beurtheilung der Verhandlungen der Wirtembergischen Landstände in den Jahren 1815 und 1816“ in den Heidelb. Jahrbüchern 1817 (einer Vertheidigung der von der Regierung erstrebten Reformen) die „Enkyclop. der philosoph. Wissenschaften im Grundrisse“, Heidelb. 1817, veröffentlicht (2. sehr erweit. Aufl. 1827, 3. Aufl. 1830).

Am 22. October 1818 eröffnete Hegel seine Vorlesungen in Berlin, die über alle Theile des philosophischen Systems sich erstreckten und zur Begründung der Schule am einflussreichsten gewirkt haben. Während der berliner Periode hat Hegel nur noch die Rechtsphilosophie herausgegeben: „Grundlinien der Philos. des Rechts oder Naturrecht und Staatswissensch. im Grundrisse“, Berl. 1821, und an dem neubegründeten litterarischen Organ des Hegelianismus, den „Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik“, mitgearbeitet. Durch die dankenswerthe Redaction der Schüler sind die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, der Kunst und Religion, wie auch über die Geschichte der Philosophie, mehr oder minder buchmässig verarbeitet und so veröffentlicht worden, nachdem Hegel selbst am 14. November 1831 der Cholera erlegen war.

Die Philosophie Hegels ist eine kritische Umgestaltung und Fortbildung des schellingschen Identitätssystems. Hegel billigt an der schellingschen Philosophie, dass es derselben um einen Inhalt zu thun sei, um die wahre absolute Erkenntniss, und dass das Wahre ihr das Concrete sei, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, im Gegensatz zu der kantischen Lehre

von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich und zu Fichtes subjectivem Idealismus. Hegel findet aber bei Schelling den zweifachen Mangel: 1. dass das Princip des Systems, die absolute Identität, nicht als ein Nothwendiges erwiesen, sondern nur vorausgesetzt werde (das Absolute sei wie aus der Pistole geschossen), 2. dass der Fortgang vom Princip des Systems zu den einzelnen Sätzen nicht mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit begründet sei, und darum statt der Aufzeigung der Selbstentfaltung des Absoluten nur ein willkürliches und phantastisches Operiren mit den beiden Begriffen des Idealen und Realen eintrete (wie wenn ein Maler für Thiere und Landschaften nur die beiden Farben roth und grün zu verwenden hätte); es komme aber darauf an, dass das Absolute nicht bloss als die allem Individuellen zu Grunde liegende Substanz, sondern auch als das sich selbst setzende, aus dem Anderswerden sich wiederum zur Gleichheit mit sich selbst herstellende Subject aufgefasst werde. Hegel will demnach seinerseits 1. das Bewusstsein auf den Standpunkt der absoluten Erkenntniss erheben, 2. den gesammten Inhalt dieser Erkenntniss vermittelst der dialektischen Methode systematisch entwickeln. Das Erste geschieht in der Phänomenologie des Geistes und (kürzer, indem bloss die letzten Stufen der philosophischen Erkenntniss betrachtet werden) in der Einleitung der Encyklopädie, das Andere in dem gesammten System der Logik, Natur- und Geistesphilosophie.

In der Phänomenologie des Geistes stellt Hegel die Entwickelungsformen des menschlichen Bewusstseins dar von der unmittelbaren Gewissheit durch die verschiedenen Formen der Reflexion und Selbstentfremdung hindurch bis zur absoluten Erkenntniss. In der phänomenologischen Darstellung verflicht Hegel miteinander die Bildungsgeschichte des individuellen und des allgemeinen Geistes. Die Hauptstufen sind: Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft, sittlicher Geist, Religion, absolutes Wissen. Der Gegenstand des absoluten Wissens ist die eigene Bewegung des Geistes. Das absolute, begreifende Wissen setzt das Dasein aller früheren Gestalten voraus; daher ist es die begriffene Geschichte, in ihr sind alle früheren Gestalten bewahrt: „aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm die Unendlichkeit“ (sagt Hegel, auf Schillers „Theosophie des Julius“ anspielend, am Schluss der Phänomenologie).

In der Einleitung zur Encyklopädie begründet Hegel den Standpunkt des absoluten Wissens durch eine Kritik der Stellungen des philosophischen Gedankens zur Objectivität, welche in der Geschichte der neueren Philosophie hervorgetreten sind, insbesondere des Dogmatismus und Empirismus, des Kriticismus und des unmittelbaren Wissens. Das absolute Wissen erkennt Denken und Sein als identisch oder, wie Hegel in der Vorrede zur Rechtsphilosophie sich ausdrückt, das Vernünftige als wirklich und das Wirkliche als vernünftig.

Das System der Philosophie gliedert sich in drei Haupttheile: die Logik, welche die Wissenschaft der Idee an und für sich ist, die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein, die Philosophie des Geistes als die Wissenschaft der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt. Die Methode ist die dialektische, welche das Umschlagen jedes Begriffs in sein Gegentheil und die Vermittelung des Gegensatzes zu der höheren Einheit betrachtet; in ihr ist sowohl der bloss unterscheidende Verstand, wie auch die bloss die Unterschiede aufhebende negative Vernunft oder Skepsis als Moment enthalten. Der Begriff ist stets in Bewegung, bleibt nicht das, was er ist, sondern vermöge des in ihm enthaltenen Widerspruchs hebt er sich selbst auf, aber aus diesem Widerspruch kehrt er wiederum zu sich selbst zurück. Er ist ebenso sein Gegentheil als er selbst. Diese ewige Bewegung ist ein Moment der heraklitischen Philosophie, die Hegel sehr hoch schätzte, wie er selbst

anerkennt, dass es keinen Satz des Heraklit gebe, den er nicht in seine Logik aufgenommen habe. Das vernünftige Erkennen im Gegensatze zu dem verständigen besteht in dem „Waltenlassen der Sache selbst oder der allgemeinen Vernunft in uns, die mit dem Wesen der Dinge identisch ist“.

Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der Idee im abstracten Elemente des Denkens, die Wissenschaft von Gott oder dem Logos, sofern derselbe nur als das Prius der Natur und des Geistes (gleichsam wie er vor der Weltschöpfung ist) betrachtet wird. Sie zerfällt in drei Theile, nämlich in die Lehre vom Sein als dem Gedanken in seiner Unmittelbarkeit, dem Begriff an sich, die Lehre vom Wesen als dem Gedanken in seiner Reflexion und Vermittelung, dem Fürsichsein und Schein des Begriffs, die Lehre von dem Begriff und der Idee als dem Gedanken in seinem Zurückgekehrtsein in sich selbst und seinem entwickelten Beisichsein, dem Begriff an und für sich.*) In dem grösseren Werke über die Logik hat Hegel diesen letzten Theil als subjective Logik, die beiden ersten zusammen als objective Logik bezeichnet.

Den Ausgangspunkt der dialektischen Entwickelung in der Logik (und damit also zugleich in dem gesammten philosophischen System) bildet das reine Sein als der abstracteste und absolut inhaltsleere, daher mit dem Nichts identische Begriff. Zu dem Nichts steht das Sein in dem Doppelverhältniss der Identität und des, obschon unsagbaren, unangebbaren Unterschieds.**) Die Identität im Unterschied von Sein und Nichts ergiebt einen neuen, höheren Begriff, welcher die höhere Einheit jener beiden Begriffe ist, nämlich den des Werdens. Die Arten des Werdens sind das Entstehen und das Vergehen; das Resultat des Werdens ist das Dasein; das mit der Negation identische Sein oder das Sein mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbare oder seiende Bestimmtheit ist, oder einer Qualität. Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflectirt, ist Daseiendes, Etwas. Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation, wobei sich Hegel auf Spinozas Satz beruft: omnis determinatio est negatio. Als seiende Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen, aber von ihr unterschiedenen Negation ist die Qualität Realität; die Negation aber ist nicht mehr das abstracte Nichts, sondern das Anderssein. Das Sein der Qualität als solches, gegenüber der Beziehung auf Anderes, ist das Ansichsein. Das Etwas wird ein Anderes,

---

*) Hegel rechnet wohl mit Unrecht diese letzte Lehre noch der Grundwissenschaft oder „Logik“ als dritten Theil zu, da sie vielmehr, wie schon aus der Definition hervorgeht, der Wissenschaft des Geistes angehört; Einiges von dem aber, was Hegel hineinzieht, würde in der Naturphilosophie seine angemessene Stelle finden. Die Tendenz der Bearbeitung geht freilich dahin, alle diese Formen als metaphysische, sowohl der Natur, als dem Geist immanente zu behandeln; da aber die speciellere Bedeutung, die dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäss ist, überall mit hineinspielt, so ist die hegelsche Ausführung dieser Partien durchweg getrübt durch das Schwanken zwischen dem Charakter einer Doctrin von Formen, die nur dem denkenden Geiste als solchem oder andererseits der Natur als solcher zukommen, und dem Charakter einer Doctrin von Formen aller natürlichen und geistigen Wirklichkeit.

**) In der That aber lässt sich der Unterschied dahin angeben, dass der Begriff des Seins durch Abstraction von allem Unterschied in dem durch gültige Begriffe Gedachten unter Festhaltung des darin Identischen gewonnen wird, der Begriff des Nichts aber dadurch, dass in der Abstraction noch um einen Schritt weiter gegangen und auch noch von diesem Identischen selbst mit abstrahirt wird. In gleicher Art lässt sich auf allen folgenden Stufen durch scharfe und streng festzuhaltende Unterscheidungen die hegelsche Dialektik auflösen und die immanente Fortbewegung des reinen Gedankens als illusorisch erkennen. Hierfür mag jedoch an dieser Stelle die Verweisung auf Trendelenburg und Andere genügen.

da das Anderssein sein eigenes Moment ist, das Andere als ein neues Etwas wird wieder ein Anderes; dieser Progress ins Unendliche aber bleibt bei dem Widerspruch stehen, dass das Endliche sowohl Etwas ist, wie sein Anderes. Die Auflösung dieses Widerspruchs liegt in dem Gedanken, dass das Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammengeht oder das Andere des Anderen wird; diese Beziehung im Uebergehen und im Anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit, die Herstellung des Seins als Negation der Negation, oder das Fürsichsein. Im Fürsichsein ist die Bestimmung der Idealität eingetreten. Die Wahrheit des Endlichen ist seine Idealität. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus. Die Idealität als die wahrhafte Unendlichkeit ist die Lösung des Gegensatzes zwischen dem Endlichen und dem Verstandes-Unendlichen, welches, neben das Endliche gestellt, selbst nur eines der beiden Endlichen ist. Die Momente des Fürsichseins sind: Das Eins, die Vielen und die Beziehung (als Attraction und Repulsion). Die Qualität schlägt wegen der Unterschiedslosigkeit der vielen Eins in ihr Gegentheil, die Quantität, um. In der Kategorie der Quantität wiederholt sich das Verhältniss des Seins, Daseins und Fürsichseins als reine Quantität, Quantum und intensive Grösse oder Grad. Das sich selbst in seiner fürsichseienden Bestimmtheit Aeusserlichsein des Quantums macht seine Qualität aus. Das Quantitative, an ihm selbst so gesetzt, ist das quantitative Verhältniss. Indem das Quantitative selbst Beziehung auf sich in seiner Aeusserlichkeit ist oder das Fürsichsein und die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit vereinigt sind, ist es das Maass. Das Maass ist das qualitative Quantum, die Einheit der Qualität und der Quantität. In dieser Einheit ist die Unmittelbarkeit des Seins aufgehoben und dadurch das Wesen gesetzt.

Das Wesen ist das aufgehobene Sein oder das durch die Negation mit sich vermittelte, in sich reflectirte Sein. Dem Wesen gehören an die reinen Reflexionsbestimmungen, insbesondere die Identität, der Unterschied und der Grund. Die logischen Grundsätze der Identität und des Unterschieds sind als einseitige Abstractionen, welche blosse Momente der Wahrheit verselbständigen, mit Unwahrheit behaftet; die speculative Wahrheit ist die Identität der Identität und des Unterschieds, welche im Begriffe des Grundes liegt. Das Wesen ist der Grund der Existenz: die Existenz ist die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit oder des Seins, insofern es durch das Aufheben der Vermittelung vermittelt ist. Die Totalität als die in Einem gesetzte Entwickelung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz ist das Ding. Unter dem „Ding an sich“ versteht Hegel die Abstraction der blossen Reflexion des Dinges an sich, an der gegen die Reflexion in Anderes, vermöge deren es Eigenschaften habe, als an der leeren Grundlage derselben festgehalten werde.*) Die Existenz des Dinges involvirt den Wider-

---

*) Hier wird von Hegel dem kantischen Terminus ein veränderter Sinn untergelegt, jedoch mit dem Anspruch, den kantischen Sinn zu treffen. Kant hat nicht das Ding ohne die Eigenschaften und nicht ohne alle Beziehungen überhaupt, sondern nur das Ding, wie es, abgesehen von einer bestimmten Beziehung, nämlich von seiner Spiegelung in unserem Bewusstsein (und zwar dem nächsten, vorkritischen, durch Wahrnehmung und dogmatisches Denken bestimmten Bewusstsein) ist, unter jenem Terminus verstanden (vergl. in Ueberwegs Syst. d. Logik § 40 die Bemerkungen über die Verschiedenheit der Gegensätze: Ansich und Erscheinung; Wesen und Wesenäusserung). Das „Ding an sich“ im kantischen Sinne dieses Ausdrucks kann allerdings nur dem denkenden Einzelsubject gegenüber bestehen; wiewohl es diesem nicht nothwendig als etwas ganz Fremdartiges, schlechthin Unerkennbares gegenübersteht, sondern eben nur als etwas zunächst bloss ausserhalb seines Bewusstseins Vorhandenes; nur von dem einzelnen Er-

spruch zwischen dem Insichbestehen und der Reflexion in Anderes oder der Materie und der Form; in diesem Widerspruch ist die Existenz Erscheinung. Das Wesen muss erscheinen. Das unmittelbare, dem Wesen gegenüberstehende Sein ist der Schein; das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, dass das Wesen es ist, welches existirt, ist die Existenz Erscheinung. Die Erscheinung ist die Wahrheit des Seins und eine reichere Bestimmung als dieses, insofern dieselbe die Momente der Reflexion in sich und in Anderes in sich vereinigt enthält, wohingegen das Sein oder die Unmittelbarkeit noch das einseitig Beziehungslose ist. Der Mangel der Erscheinung aber besteht darin, dass sie noch dieses in sich Gebrochene, seinen Halt nicht in sich selbst Habende ist, welcher Mangel in der nächsthöheren Kategorie, der Wirklichkeit, aufgehoben wird. Kant, sagt Hegel, habe das Verdienst, dasjenige, was dem gemeinen Bewusstsein als ein Seiendes und Selbständiges gelte, als blosse Erscheinung aufgefasst zu haben; er habe aber fälschlich die Erscheinung im bloss subjectiven Sinne genommen und ausser derselben „das abstracte Wesen“ als Ding an sich fixirt; was freilich keineswegs Kants eigentliche Meinung war. Fichte habe in seinem subjectiven Idealismus irrigerweise den Menschen in einen undurchdringlichen Kreis bloss subjectiver Vorstellungen gebannt; es sei vielmehr die eigene Natur der unmittelbar gegenständlichen Welt selbst, nur Erscheinung und nicht feste und selbständige Existenz zu sein. Die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Innern und des Aeussern ist die Wirklichkeit; ihr gehört das Verhältniss der Substantialität, das der Causalität und das der Wechselwirkung an. Die Wechselwirkung ist unendliche negative Beziehung

---

kenntnissact ist es unabhängig, bedingt aber genetisch die Erkenntniss, wie es seinerseits für teleologisch durch den der Erkenntniss fähigen Geist als dessen Vorstufe bedingt gelten darf (s. ob. S. 26). Giebt es dem „Absoluten“ gegenüber kein „Ding an sich“, so doch dem wahrnehmenden und denkenden Einzelsubject gegenüber. Hegel will auch für dieses die Dinge an sich aufheben, weil eben in den Individuen der absolute Geist seine Wirklichkeit habe, unsere Vernunft Gottes Vernunft in uns sei, die nur als identisch gedacht werden könne mit der Vernunft in allen Dingen. Aber selbst wenn dies gelten könnte von dem letzten Erkenntnissziel, so gilt es doch jedenfalls nicht von dem für uns nothwendigen Wege successiver Annäherung an dasselbe. Kants Lehre verewigt die anfängliche Fremdheit, in der die Aussendinge meinem individuellen Bewusstsein gegenüberstehen; Hegels Lehre anticipirt das letzte Erkenntnissziel für einen Jeden, der sich entschliesst, nach dem trichotomischen Rhythmus der Dialektik zu denken; sie kennt keine Probleme mehr. Die Phänomenologie hilft keineswegs diesem Mangel ab; denn obschon sie von der Wahrnehmung ausgeht, erörtert sie nicht im wissenschaftlichen Sinne das Verhältniss derselben zu der objectiven Wirklichkeit, nicht das Verhältniss der Vibrationen der Luft und des Aethers zu den Ton- und Farbenempfindungen; durch Anerkennung der goetheschen Doctrin hat sich Hegel sogar die Möglichkeit dieser Untersuchung abgeschnitten. Hegel raubt sich die Möglichkeit der erkenntnisstheoretischen Untersuchungen durch eine falsche Objectivirung subjectiver Formen, während doch in der That, selbst wenn das menschliche Erkenntnissziel als erreicht gedacht wird, zwischen dem „System“ (der Totalität) der (materiellen und geistigen) Erkenntnissobjecte und dem System der Wissenschaft immer nur eine genaue Uebereinstimmung und nicht eine Identität im vollen Sinne dieses Wortes bestehen würde; nur die Fremdheit der Dinge an sich würde völlig aufgehoben sein, aber nicht die Verschiedenheit derselben von unserer (individuell-subjectiven) Erkenntniss. Die Erkenntnisslehre, welche bei Kant als „Vernunftkritik“ ein hinsichtlich der „transscendentalen Objecte“ schlechthin negatives Resultat ergiebt, wird von Hegel aber durch das Axiom der Identität von Denken und Sein aufgehoben. Zwischen diesen beiden Extremen ist die richtige Mitte zu finden.

auf sich. Diese bei sich bleibende Wechselbewegung aber oder das zum Sein als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen ist der Begriff.

Der Begriff ist die Einheit des Seins und des Wesens, die Wahrheit der Substanz, das Freie als die für sich seiende substantielle Macht. Der subjective Begriff entwickelt sich als der Begriff als solcher, der die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in sich fasst, als das Urtheil, welches die gesetzte Besonderheit des Begriffs, die Diremtion des Begriffs in seine Momente, die Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine ist, endlich als der Schluss, der die Einheit des Begriffs und des Urtheils ist, Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urtheils zurückgegangen sind, und Urtheil, insofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist Der Schluss ist das Vernünftige und alles Vernünftige, der Kreislauf der Vermittelung der Begriffsmomente des Wirklichen. Die Realisirung des Begriffs im Schlusse als die in sich zurückgegangene Totalität ist das Object. Der objective Begriff durchläuft die Momente: Mechanismus, Chemismus und Teleologie, welche hier nicht in speciell naturwissenschaftlichem, sondern in allgemein metaphysischem Sinne verstanden werden müssen. In der Realisirung des Zwecks setzt sich der Begriff als das an sich seiende Wesen des Objects. Die Einheit des Begriffs und seiner Realität, die an sich seiende Einheit des Subjectiven und Objectiven als für sich seiend gesetzt ist die Idee. Die Momente der Idee sind das Leben, das Erkennen und die absolute Idee. Die absolute Idee ist die reine Form des Begriffs, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut, die sich wissende Wahrheit, die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee als denkende oder logische Idee. Die absolute Freiheit der Idee ist, dass sie nicht bloss ins Leben übergeht, noch ein endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen lässt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschliesst, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, als Natur, frei aus sich zu entlassen. Die Idee als Sein oder die seiende Idee ist die Natur.

Die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins oder der Entäusserung. Sie ist der Reflex des Geistes, das Absolute in seinem unmittelbaren Dasein. Die Idee durchläuft von ihrem abstracten Aussersichsein in Raum und Zeit bis zum Insichsein der Individualität im animalischen Organismus eine Reihe von Stufen, deren Folge auf der fortschreitenden Realisirung der Tendenz zum Fürsichsein oder zur Subjectivität beruht. Doch hat in der Sphäre der Natur auch die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von aussen ihr Recht; die Ausführung des Besonderen ist äusserer Bestimmbarkeit ausgesetzt, und hierin liegt eine Ohnmacht der Natur, die der Philosophie Grenzen setzt; das Particularste lässt sich nicht begrifflich erschöpfen. Die Hauptmomente der Natur sind: der mechanische, physikalische und organische Process. Die Idee ist in der Schwere zu einem Leibe entlassen, dessen Glieder die freien Himmelskörper sind; dann bildet sich die Aeusserlichkeit zu Eigenschaften und Qualitäten herein, die, einer individuellen Einheit angehörend, im chemischen Process eine immanente und physikalische Bewegung haben; in der Lebendigkeit endlich ist die Schwere zu Gliedern entlassen, in denen die subjective Einheit bleibt. Hegel erkennt diese Folge nicht als eine zeitliche an, denn nur der Geist habe Geschichte, in der Natur seien alle Gestalten gleichzeitig; das Höhere, in der dialektischen Entwickelung Spätere, aber ideelle Prius des Niederen, sei nur im geistigen Leben auch zeitlich später. Die Natur, sagt Hegel, ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt, aber nicht so, dass

die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Das sogenannte, hypothetisch von Kant und zuversichtlicher von manchen Naturphilosophen angenommene Hervorgehen der Pflanzen und Thiere aus dem Wasser und der entwickelteren Thierorganisationen aus den niedrigeren erklärt Hegel für eine nebulose Vorstellung, deren sich die denkende Betrachtung entschlagen müsse.

Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist der Hervorgang des Geistes. Der Geist ist das Beisichsein der Idee oder die Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt. Seine Entwickelung ist der stufenweise Fortschritt von der Naturbestimmtheit zur Freiheit. Seine Momente sind: der subjective, der objective und der absolute Geist.

Den subjectiven Geist in seinem unmittelbaren Verflochtensein mit der Naturbestimmtheit oder die Seele in ihrer Beziehung zum Leibe betrachtet die Anthropologie. Die Phänomenologie als der zweite Theil der Lehre vom subjectiven Geiste betrachtet den erscheinenden Geist auf der Stufe der Reflexion als sinnliches Bewusstsein, Wahrnehmung, Verstand, Selbstbewusstsein und Vernunft. Die Psychologie betrachtet den Geist, sofern er theoretisch als Intelligenz, praktisch als Wille, frei als Sittlichkeit ist. Die Intelligenz findet sich bestimmt, setzt aber das Gefundene als ihr Eigenes, indem sie das All als den sich verwirklichenden vernünftigen Zweck erkennt. Zu dieser Einsicht gelangt der Geist auf dem Wege des Handelns, in welchem der Wille das Bestimmende des Inhalts ist. Die Einheit des Wollens und Denkens ist die Energie der sich selbst bestimmenden Freiheit. Das Wesen der Sittlichkeit ist, dass der Wille allgemeinen Vernunftinhalt zu seinen Zwecken habe.

Die Lehre vom objectiven Geist geht auf die Objectivirungen des freien Willens. Das Product des freien Willens als eine objective Wirklichkeit ist das Recht. Das Recht ist nicht Beschränkung, sondern Verwirklichung der Freiheit und tritt nur der Willkür entgegen. Das Recht als solches oder das formelle und abstracte Recht, worin der freie Wille unmittelbar ist, ist Eigenthums-, Vertrags- und Strafrecht; das Eigenthum ist das Dasein, welches die Person ihrer Freiheit giebt, der Vertrag ist der Zusammenfluss zweier Willen zu einem gemeinsamen Willen, das Strafrecht ist das Recht wider das Unrecht, die Strafe die Wiederherstellung des Rechts als Negation seiner Negation. Die Strafe ist wesentlich Wiedervergeltung, sie ist die an dem Verbrecher sich vollziehende Consequenz seines Thuns und sie ist das Recht des Verbrechers selbst, der durch ihre Ausübung als vernünftiges Wesen geehrt wird. Es ist dies die sogenannte absolute Strafrechtstheorie. An das formelle Recht schliesst sich als zweite Stufe die Moralität als der in sich reflectirte Wille, der Wille in seiner Selbstbestimmung als Gewissen, indem es hier nur auf die subjective Verbindlichkeit ankommt, als dritte und höchste Stufe aber die Sittlichkeit, in welcher das Subject sich mit der sittlichen Substanz: der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate, eins weiss. Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, die selbstbewusste sittliche Substanz, als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte sittliche Geist, der Geist, der in der Welt steht, der göttliche Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist. In der constitutionellen Monarchie, der Staatsform der neuen Welt, sind die Formen, die in der alten Welt verschiedenen Ganzen angehörten: nämlich Autokratie, Aristokratie, Demokratie, zu Momenten herabgesetzt: der Monarch ist Einer, in seiner Person ist die Persönlichkeit des Staates wirklich, er ist die Spitze der formellen Entscheidung; mit der Regierungsgewalt treten Einige, in der gesetzgebenden Ge-

walt, sofern die Stände an derselben Antheil haben, die Vielen hinzu. Es bedarf der Institution von Ständen, damit das Moment der formellen Freiheit sein Recht erlange, und so auch der Geschworenengerichte, damit dem Rechte des subjectiven Selbstbewusstseins ein Genüge geschehe. Das Hauptgewicht aber legt Hegel nicht auf die subjective Selbstbestimmung des Einzelnen, sondern auf den gebildeten Bau des Staates, die Architektonik seiner Vernünftigkeit. Seine Rechtsphilosophie ist das Begreifen der Vernunftgemässheit des wirklichen Staats unter scharfer Polemik gegen eine Reflexion und ein Gefühl, welche auf der subjectiven Meinung des Besserwissens beruhen und sich in der Aufstellung von leeren Idealen gefallen. Die Weltgeschichte, die Hegel wesentlich als Staatengeschichte auffasst, gilt ihm als der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. Der bestimmte Volksgeist ist von besonderer geographischer und klimatischer Bestimmtheit; er ist auch in der Zeit und hat eine durch sein besonderes Princip bestimmte Entwickelung seines Bewusstseins und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen; — er hat eine Geschichte. Als beschränkter Geist hat er nur eine untergeordnete Selbständigkeit, er geht in die allgemeine Weltgeschichte über, deren Begebenheiten die Dialektik des besonderen Völkergeistes, das Weltgericht darstellt. Die Weltgeschichte ist die Zucht, die von der Unabhängigkeit des natürlichen Willens durch die substantielle Freiheit zur subjectiven Freiheit führt. Der Orient wusste und weiss nur, dass Einer frei ist, die griechische und römische Welt, dass Einige frei seien, die germanische Welt weiss, dass Alle frei sind. Im Osten beginnt die Weltgeschichte, im Westen aber geht das Licht des Selbstbewusstseins auf. In den substantiellen Gestaltungen der orientalischen Reiche sind alle vernünftigen Bestimmungen vorhanden, aber so, dass die Subjecte nur Accidentien bleiben. Die orientalische Geschichte ist das Kindesalter der Menschheit. Der griechische Geist ist das Jünglingsalter. Hier ergiebt sich zuerst das Reich der subjectiven Freiheit, aber in die substantielle Freiheit eingebildet. Diese Vereinigung der Sittlichkeit und des subjectiven Willens ist das Reich der schönen Freiheit; denn die Idee ist mit einer plastischen Gestalt vereinigt, wie in einem schönen Kunstwerke das Sinnliche das Gepräge und den Ausdruck des Geistigen trägt. Es ist die Zeit der schönsten, aber schnell vorübergehenden Blüthe. In der natürlichen Einheit des Subjects mit dem allgemeinen Zweck liegt die unbefangene, substantielle Sittlichkeit, welcher Sokrates die Moralität, die auf Reflexion beruhende Selbstbestimmung des Subjects, entgegenstellte; die substantielle Sittlichkeit bedurfte des Kampfes mit der subjectiven Freiheit, um sich zur freien Sittlichkeit zu gestalten. Das römische Reich ist das Mannesalter der Geschichte. Es ist das Reich der abstracten Allgemeinheit. Die Individuen werden dem allgemeinen Staatszwecke aufgeopfert; sie erhalten aber zum Ersatz die Allgemeinheit ihrer selbst, d. h. die Persönlichkeit, vermöge der Ausbildung des Privatrechts. Das gleiche Schicksal trifft die Völker. Der Schmerz über den Verlust der nationalen Selbständigkeit treibt den Geist in seine innersten Tiefen zurück; er verlässt die götterlose Welt und beginnt das Leben seiner Innerlichkeit. Der absolute Wille und der Wille des Subjects werden eins. In der germanischen Welt herrscht das Bewusstsein der Versöhnung. Anfänglich ist der Geist noch abstract in seiner Innerlichkeit befriedigt, das Weltliche ist der Rohheit und Willkür überlassen; endlich aber formirt sich das Princip selbst zu concreter Wirklichkeit, in welcher das Subject sich mit der Substanz des Geistes vereinigt. Die Realisirung des Begriffs der Freiheit ist das Ziel der Weltgeschichte. Ihre Entwickelung ist die wahrhafte Theodicee. Wie bestimmt Hegel an den Fortschritt in der Geschichte glaubt, sieht man gut aus einem seiner Briefe an Niethammer

vom 5. Juli 1816: „Ich halte mich daran, dass der Weltgeist der Zeit das Commandowort zu avanciren gegeben; solchem Commando wird parirt: dies Wesen schreitet wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx, unwiderstehlich und mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts, durch dick und dünn; unzählbare leichte Truppen gegen und für dasselbe flankiren drum herum; die meisten wissen gar von nichts, um was es sich handelt, und kriegen nur Stösse durch den Kopf wie von einer unsichtbaren Hand. Alles verweilerische Geflunkere und weisemacherische Luftstreicherei hilft nichts dagegen; es kann diesem Colossen bis an die Schuhriemen reichen, ein bisschen Schuhwichse oder Koth daran schmieren, aber vermag dieselben nicht zu lösen, viel weniger die Götterschuhe mit den — elastischen Schwungsohlen oder gar die Siebenmeilenstiefel, wenn er diese anzieht, auszuziehen. Die sicherste (nämlich innerlich und äusserlich) Partie ist wohl, den Avanceriesen fest im Auge zu behalten —."

Der absolute Geist oder die Religion im weiteren Sinne als die Einheit des subjectiven und objectiven Geistes realisirt sich in der objectiven Form der Anschauung oder des unmittelbaren sinnlichen Wissens als Kunst, in der subjectiven Form des Gefühls und der Vorstellung als Religion im engeren Sinne, endlich in der subjectiv-objectiven Form des reinen Denkens als Philosophie.

Das Schöne ist das Absolute in sinnlicher Existenz, die Wirklichkeit der Idee in der Form begrenzter Erscheinung. Auf dem Verhältniss der Idee zu dem Stoffe beruht der Unterschied der symbolischen, classischen und romantischen Kunst. In der symbolischen Kunst, in welcher namentlich die orientalische Darstellung befangen bleibt, vermag die Form den Stoff nicht völlig zu durchdringen. Im classisch Schönen, vornehmlich in der griechischen Kunst, ist der geistige Inhalt ganz in das sinnliche Dasein ergossen. Die classische Kunst löst sich auf: negativ in der Satire, dem Kunstwerke der in sich zerrissenen römischen Welt, positiv in der romantischen Kunst der christlichen Zeit. Die romantische Kunst beruht auf dem Vorwiegen des geistigen Elements, auf der Tiefe des Gemüths, auf der Unendlichkeit der Subjectivität. Sie ist das Hinausgehen der Kunst über sich selbst, jedoch in der Form der Kunst. Das System der Künste (Architektur, Sculptur, Musik, Malerei und Poesie) ist dem der Kunstformen analog. Die Poesie als die höchste der Künste nimmt die Totalität aller Formen in sich auf.

Die Religion ist die Form, wie die absolute Wahrheit für das vorstellende Bewusstsein oder für Gefühl, Vorstellung und reflectirenden Verstand und daher für alle Menschen ist. Die Stufen der Religion in ihrer historischen Entwickelung sind: 1. die Naturreligionen des Orients, welche Gott als Natursubstanz fassen; 2. die Religionen, in denen Gott als Subject angeschaut wird, insbesondere die jüdische Religion oder die Religion der Erhabenheit, die griechische oder die Religion der Schönheit, die römische oder die Religion der Zweckmässigkeit; 3. die absolute Religion, welche Gott zugleich in seiner Entäusserung zur Endlichkeit und in seiner Einheit mit der Endlichkeit oder seinem Leben in der versöhnten Gemeinde erkennt. Die göttliche Idee explicirt sich in drei Formen. Diese sind: 1. das ewige in und bei sich Sein, die Form der Allgemeinheit, Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, oder das Reich des Vaters, 2. die Form der Erscheinung, der Particularisation, das Sein für Anderes in der physischen Natur und dem endlichen Geist, die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewusstseins und Vorstellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes, 3. die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, der Process der Versöhnung, die Idee im Element der Gemeinde oder das Reich des Geistes. Der wahre Sinn

der Beweise vom Dasein Gottes ist, dass sie die Erhebung des Menschengeistes zu Gott enthalten und dieselbe für den Gedanken ausdrücken sollen. Der kosmologische und teleologische Beweis gehen vom Sein zum Begriffe Gottes über, der ontologische vom Begriff zum Sein. — Hegel äussert sich öfter dahin, dass seine Philosophie denselben Inhalt wie die christliche Religion habe und sich nur formell von ihr unterscheide.

Die Philosophie ist das Denken der absoluten Wahrheit oder die sich denkende Idee, die sich wissende Wahrheit, die sich selbst begreifende Vernunft. Das philosophische Wissen ist der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion. Die Entwickelung der Philosophie erfolgt im System und in der Geschichte auf wesentlich gleiche Weise, nämlich durch den Fortschritt vom Abstractesten zu immer reicherer und concreterer Erkenntniss der Wahrheit. Die Philosophie der Eleaten, des Heraklit und der Atomistiker entspricht dem reinen Sein, dem Werden und dem Fürsichsein, die Philosophie Platons den Kategorien des Wesens, die des Aristoteles dem Begriff, die der Neuplatoniker dem Gedanken als Totalität oder der concreten Idee, die Philosophie der neueren Zeit der Idee als Geist oder der sich wissenden Idee. Die cartesianische Philosophie steht auf dem Standpunkt des Bewusstseins, die kantische und fichtesche auf dem des Selbstbewusstseins, die neueste (schelling-hegelsche) auf dem der Vernunft oder der mit der Substanz identischen Subjectivität, und zwar in der Form der intellectuellen Anschauung bei Schelling, in der des reinen Denkens oder des absoluten Wissens bei Hegel. Die Principien aller früheren Systeme sind als aufgehobene Momente erhalten in der absoluten Philosophie. Eine Entwickelung über diese hinaus zum Höheren giebt es nicht.*)

§ 7. Der vielseitige, eigenartige und tiefe Denker Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832) hat alle Theile der Philosophie bearbeitet und versucht, den Pantheismus des Identitätssystems zu einer All-in-Gott-Lehre oder Panentheismus hinauszuheben, indem er glaubte, die Vereinigung des Subjectivismus Kants und Fichtes mit dem Absolutismus Schellings und Hegels gefunden zu haben. Das Wesentliche seines Systems ist die reine, ganze, ungetheilte Grunderkenntniss oder Grundanschauung: Gott oder Wesen, und die Wissenschaft davon ist Wesenlehre oder Gottlehre. In der Ethik hat er mit seiner Betonung des Satzes, dass das Gute als Gutes gewollt und gethan werden soll, und mit seiner Hervorhebung der Freiheit viel Aehnlichkeit mit Kant. Der Zweck der Menschheit ist

*) Was über das Wahre in dem Grundgedanken und das Grosse in der Durchführung neben manchem Ueberspannten, Willkürlichen und Schiefen in Bezug auf Hegels Ansicht von der Geschichte der Philosophie im ersten Theile dieses Grundrisses unter § 4 gesagt worden ist, lässt sich im wesentlich gleichen Sinne auf das Ganze des Systems beziehen. In seiner Methode huldigt das System, indem es die dialektische Construction gegenüber der Empirie zu einer selbständigen Macht erhebt und das „reine Denken“ von seiner empirischen Basis ablöst, einem durch die nachträgliche Beziehung auf die Empirie nicht aufgehobenen Dualismus, wie sehr es auch selbst principiell einen jeden Dualismus verwirft. Die realistische Seite der kantischen Philosophie ist in der hegelschen nicht zu gleichem Rechte mit der idealistischen gelangt. Eben darum ist dieselbe in der nachhegelschen Philosophie um so stärker und bei Vielen in einseitiger Ueberspannung hervorgetreten.

ein allgemeiner Menschheitsbund, ein Ideal, das erst ganz und rein erkannt sein, von Einigen gepflegt sein muss in inniger Freundschaft, bis sich der Verein über Familien, Stämme und Völker verbreitet.

Am meisten ist Krauses Rechtslehre, welcher die Ethik als Grundlage dient, geschätzt und ist auch von Schülern, wie Ahrens, weiter ausgebildet worden. Die Verbreitung und die Kenntniss der philosophischen Ansichten Krauses ist bedauerlicher Weise unter den Deutschen durch seine eigenthümliche Terminologie, die doch erst recht deutsch sein soll, sehr beschränkt worden. In ausserdeutschen Ländern, namentlich in Spanien, war Krause lange Jahre viel bekannter und geachteter als in seinem Vaterlande. Erst in neuerer Zeit liess man auch in Deutschland seinem Denken mehr und mehr gerechte Würdigung zu Theil werden.

Verzeichnisse der Schriften Kr.s finden sich zum Schluss der unten zuletzt genannten Werke Kr.s, z. B. in: Zur Theorie der Musik, und im Menschheitsbunde. Krause hat ausserordentlich viel geschrieben, selbst aber nur einen kleinen Theil seiner Schriften veröffentlicht. Aus seinem beinahe unerschöpflich scheinenden Nachlass ist sehr Vieles bis in die allerneueste Zeit herausgegeben worden. Grundlage d. Naturrechts od. philos. Grundriss d. Ideals d. Rechts, 1. Abth.. Jena 1803. Grundriss der historischen Logik, Jena 1803. Entwurf d. Syst. d. Philos., 1. Abth. (allg. Phil. u. Anl. z. Naturphil.), Jena 1804. Syst. d. Sittenlehre, 1. Bd.: Wissenschaftl. Begründung der Sittenl., Lpz. 1810, 2. Aufl., hrsg. von P. Hohlfeld u. A. Wünsche, Lpz. 1887. Das Urbild d. Menschh., Dresd. 1811, 2. Aufl. Gött. 1851. Abriss d. Syst. d. Philos., 1. Abth.: Analyt. Philos., Gött. 1825. Abriss d. Syst. d. Logik, Gött. 1825, 2. Aufl. ebd. 1828. Abriss d. Syst. d. Rechtsphilos., ebd. 1828. Vorlesungen üb. d. Syst. d. Phil., ebd. 1828; 2. Aufl., 1. Theil: Der zur Gewissheit der Gotteserkenntniss als des höchsten Wissenschaftsprincipes emporleitende Theil der Phil., Prag 1869, hrsg. von Herm. Leonhardi (vergl. über den rück- oder emporleitenden Theil d. Philos. H. v. Leonhardi u. v. Andreae, Prag 1869), 2. Theil (zugleich mit neuer Ausgabe des 1. Theils): Der im Lichte der Gotteserkenntniss als des höchsten Wissenschaftsprincipes ableitende Theil der Phil., hrsg. von P. Hohlfeld u. Aug. Wünsche, Lpz. 1889. Vorlesungen üb. d. Grundwahrheiten d. Wissenschaft, zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Nebst e. kurz. Darstell. u. Würdig. der bisherigen Systeme der Philosophie, vornehmlich der neuesten von Kant, Fichte, Schelling u. Hegel u. der Lehre Jacobis, ebd. 1829; 2. Aufl. 1. Theil: Erneute Vernunftkritik, Prag 1868; 2. Theil: Die Grundwahrheiten der Geschichte u. die Encykl. der Phil., ebd. 1869.

Seine nachgelassenen Werke haben später Schüler, Freunde und Anhänger (H. K. v. Leonhardi, Röder, P. Hohlfeld, A. Wünsche u. A.) herausgegeben. Es erschienen: Die Lehre vom Erkennen u. v. d. Erkenntniss, od.: Vorlesung. üb. d. analyt. Logik u. Encyklopädie der Philos., hrsg. v. H. K. v. Leonhardi, Gött. 1836, Vorlesungen üb. d. psych. Anthropologie, hrsg. v. H. Ahrens, Gött. 1848, Die absolute Religionsphilosophie im Verh. zum gefühlgläubigen Theism. u. nach ihr. Vermittelung des Supernaturalism. u. Rationalism., 2 Bde., hrsg. v. H. K. v. Leonhardi, Gött. 1834 bis 1843, Abriss der Aesthetik od. Philos. des Schönen u. der schönen Kunst, hrsg. von J. Leutbecher, ebd. 1837, Geist der Gesch. der Menschheit, od. Vorlesung. über die reine, d. i. allgemeine Lebenslehre u. Philos. der Gesch. zur Begründung der Lebenskunstwissensch., hrsg. von H. K. v. Leonhardi, 1843, Das System der Rechtsphilos., hrsg. v. K. Röder, Lpz. 1874, Vorlesungen üb. Aesthet. od. üb. d. Philos. des Schönen u. d. schönen Kunst, Lpz. 1882, System d. Aesthetik od. d. Philos. d. Schönen u. d. schönen Kunst, Lpz. 1882, Reisekunststudien, ebd. 1883, Die Wissenschaft von der Landverschönerkunst, ebd. 1884, Vorlesungen üb. synthet. Logik, ebd. 1884, Einleit. in d. Wissenschaftsl., ebd. 1884, Vorles. üb. angewandte Philos. d. Geschichte, ebd. 1885, D. analyt. induct. Th. des Systems der Philos., ebd. 1885, Reine allgem. Vernunft-Wissensch. od. Vorschule d. analyt. Haupttheiles d. Wissenschaftgliedbaues, ebd. 1886, Abriss des Systems der Phil., ebd. 1886, Grundriss d. Gesch. d. Phil., ebd. 1887, System d. Sittenlehre, ebd. 1888, Philos. Abhandlungen, ebd. 1889, Zur Gesch.

der neueren philosoph. Systeme, ebd. 1889, Abriss der Philosophie der Geschichte, ebd. 1889, Das Eigenthümliche der Wesenlehre nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von Seiten deutscher Philosophen, ebd. 1890, Anschauungen u. Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitlebens, 3 Bde., ebd. 1890—92, Anfangsgründe der Erkenntnisslehre, Anhang: Aphorismen zur Denkgesetzlehre, ebd. 1892, Zur Religionsphilosophie u. speculativen Theologie, ebd. 1893, Abriss zur Gesch. der griechisch. Philosophie, ebd. 1893, Aphorismen zur Sittenlehre, ebd. 1893, Anleit. zur Naturphilosophie, ebd. 1894, Grundr. der histor. Logik, 2. Aufl., Weimar 1896, Fragmente u. Aphorismen zum analyt. Th. des Syst. der Philosophie, Weimar 1897. Die letzten Werke sämmtlich hrsg. von Paul Hohlfeld u. Aug. Wünsche. Grundlage des Naturrechts od. philos. Grundriss des Ideals des Rechts, 1. u. 2. Abth., hrsg. von Geo. Mollat, Lpz. 1890, Der Erdrechtsbund an s. selbst und in seinem Verhältnisse zum Ganzen u. zu allen Einzelheiten des Menschheitlebens, hrsg. von demselb., ebd. 1893, Vorlesungen üb. Naturrecht od. Philosophie des Rechts u. des Staats, hrsg. von Rich. Mucke, ebd. 1892, Zur Theorie der Musik, hrsg. von Rich. Vetter, Berl. 1894, Abhandl. u. Einzelsätze üb. Erziehung u. Unterricht, 1. u. 2. Bd., hrsg. von dems., ebd. 1894, D. Menschheitbund, nebst Anhang u. Nachträgen, hrsg. v. dems., ebd. 1900. Vergl. Die neue Zeit, freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissensch. u. des Lebens, von H. K. Leonhardi, mit Beiträgen aus Kr.s Nachlass, 11 Hefte, Prag 1869 bis 1875. Système de la philos. — Traduit de l'Allemand p. Lucien Buys, 2 voll., Weimar 1892—1895.

S. Lindemann, Uebersichtliche Darstellung des Lebens u. der Wissenschaftslehre Karl Chrst. Friedr. Krauses u. dessen Standpunktes zur Freimaurerbrüdersch., Münch. 1839. Paul Hohlfeld, Die krausesche Philos. in ihrem geschichtl. Zusammenhange u. in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart, Jena 1879. A. Procksch, K. Chr. Fr. Kr., Ein Lebensbild, nach s. Brief. dargest., Lpz. 1880. Br. Martin, K. Chr. Fr. Krauses Leben, Lehre u. Bedeutung, Lpz. 1881, neue Ausg. 1885. A. Cless, D. Ideal der Menschheit nach Krauses Urbild d. Menschheit, Stuttg. 1881. R. Eucken, Zur Erinnerung an K. Chr. Fr. Krause, Festrede, Lpz. 1881. Ed. v. Hartmann, Kr.s Aesthetik, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 86, 1885, S. 112—130. Eman. Reis, K. Chr. Fr. Kr. als Philos. u. Freimaurer, Wien 1894. H. Hüniger, Der Philos. K. Chr. Fr. Kr. als Mathematiker, Pr., Eisenberg 1894, s. auch die Schriften von Guil. Tiberghien u. S. 70.

K. Chrn. Friedrich Krause war geboren d. 6. Mai 1781 zu Eisenberg im Herzogthum S.-Altenburg, wo sein Vater damals Lehrer an der Stadtschule war. Er besuchte die Schulen zu Donndorf und Altenburg, studirte seit 1797 in Jena, wo Fichte und Schelling lehrten, Philosophie, habilitirte sich daselbst 1802, ging 1805 nach Dresden als Lehrer an der Ingenieurakademie, habilitirte sich nach Fichtes Tode 1814 in Berlin. Da er aber hier eine Besoldung nicht erhielt, ging er wieder nach Dresden, wo er bis 1823 der Wissenschaft und der Erziehung seiner Kinder lebte; nur 1817 machte er als Begleiter eines Freundes und Kunstförderers eine ihn sehr bildende Reise durch Deutschland, Italien und Frankreich. Seit 1824 war er in Göttingen habilitirt, wo er als Lehrer eine befriedigende Thätigkeit hatte. Da aber gegen ihn als Verkündiger des Menschheitbundes eine Criminaluntersuchung eingeleitet wurde, ging er 1831 nach München, um dort eine Professur zu bekommen. Dies scheiterte an dem Widerspruch Schellings. Hier starb er 1832, nachdem er Zeit seines Lebens, da er sich zeitig vermählt hatte und Vater zahlreicher Kinder war, vielfach mit Nahrungssorgen und sonstiger Noth zu kämpfen gehabt hatte. Er war ein sittlich hochstehender Charakter, von den reinsten Idealen beseelt, aber eine durchaus unpraktische Natur, nicht selten niedergedrückt durch die äusseren Misserfolge, durch das „harte bittere Unrecht", das ihm von seinen Mitmenschen widerfahre, aber stets trug doch die Liebe zu „Wesen" den Sieg in ihm davon. In seiner Geburtsstadt ist ihm ein Denkmal errichtet worden.

Krause glaubt, eigentlich der erste Fortsetzer Kants zu sein. Auf Schelling will er durchaus nicht fussen und ist sehr unzufrieden damit, wenn er als Schüler

Schellings angesehen wird. Er habe, sagt er, seine Universitätsstudien grossentheils vollendet gehabt, als Schelling nach Jena gekommen sei, und habe sich von dessen Darstellung des transscendentalen Idealismus gar nicht gefangen nehmen lassen, vielmehr vorausgesetzt, dass sich Schelling zum Spinozismus weiter bilden müsse. Trotzdem giebt er doch selbst zu, von dem Systeme Schellings aus könne man sich am ersten zur „Wesenlehre", d. h. zu seiner eigenen Lehre, erheben. Er nimmt an, das Absolute könne erkannt werden, deshalb sei die Lehre vom Absoluten die Philosophie. Gott oder Wesen wird erkannt: 1. als vor und über jedem Gegensatze und jeder besonderen gegensätzlichen Wesenheit (über jeder Gegenheit und Gegenwesenheit), 2. auch an und in sich wesend und seiend, die Gegenheit und Gegenwesenheit und alle besonderen Gegenheiten als den freien und ganzen Gliedbau der Wesenheiten in und unter und durch sich enthaltend und begreifend. — Es wird somit Wesen als Wesen, von sich selbst, als an und in und durch sich die Gegenheit und alles Gegenheitliche wesend und seiend. 3. Es wird auch in der Wesenschauung erkannt, dass Wesen an und in sich auch alles Gegenheitliche als Vereintes ist, und dass Wesen selbst als vor und über allem seinem Gegenheitlichen und Besonderen wesend und seiend, vereint wohnt und ist mit allem seinem gegenheitlichen und besonderen Wesentlichen, sowohl mit einem jeden für sich, als auch mit einem jeden und mit allen als vereinten Wesentlichen, mit einem jeden und mit allen. So wird Wesen in der Wesenschauung erkannt als das in sich vollwesentliche, vollkommene Wesen. Diese reine und ganze Wesenschauung und diese ihm oberste Gliederung soll sich in keinem der bisherigen Wissenschaftssysteme finden, sondern da zeige sich die Wesenschauung nur nach einzelnen Momenten oder Theilwesenheiten und meist nur in aufsteigender Weise und vom Endlichen her durch Verneinung der Endlichkeit ausgesprochen und bezeichnet.

Um diese Wissenschaft zu entwickeln, giebt es einen doppelten Lehrgang, den aufsteigenden subjectiven oder analytischen, und den absteigenden, objectiven oder synthetischen. Durch den ersten soll man von dem Standpunkt des gewöhnlichen Menschen aus aufsteigen zur Erkenntniss Gottes, und diese Erkenntniss ist dann wiederum der Ausgangspunkt des zweiten Lehrgangs. Von hier absteigend soll man den Zusammenhang der Wissenschaft nach allen Seiten hin organisch entfalten. Die beiden Lehrgänge sind dem Inhalte nach einander gleich, nur die Betrachtungsart ist eine verschiedene.

Analytischer Theil. Der Anfang der Erkenntniss muss in einer zweifellos unmittelbaren Wahrheit ruhen, und zwar besteht diese in dem Selbstbewusstsein, in der Selbstschauung oder Grundschauung Ich. Sehen wir genauer zu, was in dem Ich enthalten ist, so finden wir es als ein Vereinwesen von Leib und Geist. Darüber hinaus unterscheiden wir uns als Wesen, welche vor und über diesem innern Gegensatz und der Vereinigung existiren. Indem wir uns so vor und über allem Einzelnen in uns erblicken, können wir uns als Ur-Ich bezeichnen. Der Leib gehört nun der Natur an. Sie ist in Betreff der Zeit, des Raums, der Bewegung, der Kraft ein unendliches Selbstwesen, welches alle Stufen der leiblichen Wesen in sich enthält, ein einziges Individuum seiner Art. Der Geist ist ein Theil des Geisterreichs, gewöhnlich bisher als Vernunft bezeichnet. Dieses wird auch als ein unendliches und einziges Individuum seiner Art erkannt. Beide, Natur und Geist, existiren allerdings vereint, aber sie sind doch auch einander entgegengesetzt. So müssen wir für sie ein höheres Ganzes annehmen, dem sie unter- und eingeordnet sind. Ausserdem besteht eine fortwährende Wechselwirkung zwischen ihnen, die weder in dem Einen noch in dem Andern ihren Grund haben kann. So muss auch deshalb ein gemeinsames Höheres

statuirt werden. Wie wir aber über dem Vereinwesen Ich noch ein höheres Ich finden, so wird über diesem Vereinwesen von Natur und Geist noch ein höheres anzunehmen sein: Gott oder „Wesen“ schlechthin, das ist das unbedingt Seiende, das wahrhaft Wirkliche, das wahrhaft Unendliche und Vollkommene. Die Wesenschauung ist keines Beweises fähig, bedarf auch keines Beweises. Sie ist an sich gewiss, und jeder Beweis erst durch diese möglich. Hier schliesst der analytische Lehrgang.

Der synthetische Theil beginnt mit der Schauung „Wesen“. Die eigentliche Grundwissenschaft ist die Betrachtung von Wesen, welche in sich die Principien aller Wissenschaften fasst. Wird Wesen an sich betrachtet, so erhält man einen Gliedbau von Kategorien, der bei Krause sehr ausgeführt ist, aber wegen der besonderen Terminologie Schwierigkeit für das Verständniss bietet. Wir finden da zunächst die Kategorien der Wesenheit, der Einheit, der Selbstheit und der Ganzheit (die Fremdwörter Qualität, Substantialität, Quantität sind nicht ganz zur Bezeichnung geeignet). Jedes Wesen ist nun erstlich ein Gesetztes, in seiner Einheit ist die Thesis ohne Gegensatz, zweitens hat es in seiner Mannigfaltigkeit die Antithesis, die Entgegensetzung, und drittens kommt ihm auch die Synthesis, die Vereinsetzung, zu (Satzheit, Gegensatzheit, Vereingesetztheit). Das sind die Grundlagen der Kategorien, die weiter aus dem Angeführten entwickelt werden: die Richtheit, Fassheit, Satzheitvereinheit u. s. w. Gott steht über der Welt und ihren Gegensätzen erhaben, ist aber seiner selbst urinne im Selbstbewusstsein, im göttlichen Gemüthe und Willen mit Allweisheit, Liebe und Güte, als die für alle in der Welt wirkenden Kräfte absolute Urmacht, welche in die beiden Ordnungen, der Natur und der Geisterwelt, gemäss den Gesetzen derselben, aber doch urfrei, einwirkt.

Auf diese Grundwissenschaft folgen nun die Urwesenlehre, Vernunftwissenschaft, Naturwissenschaft, Vereinwesenlehre. Die Urwesenlehre soll darthun, dass Gott als erkennendes, empfindendes und wollendes Wesen, oder als Geist, Gemüth und Wille, als das unendlich-unbedingte Vernunftwesen und das in der Zeit ursachlich wirkende über der Vernunft, der Natur und dem Verein von beiden steht. Gott erkennt, empfindet und will nicht erstwesentlich die Welt, d. h. Vernunft und Natur und beide im Verein, sondern unbedingt und erstwesentlich erkennt, empfindet und will Gott sich selbst nach seiner einen, selben und ganzen Wesenheit, und dann auch untergeordnet erkennt, empfindet und will Gott die Welt. Gott ist unendlich und unbedingt weise, liebende, gerechte, heilige Vorsehung. Gottes Einer heiliger Wille ist auf die Darlebung seiner Wesenheit in der Einen unendlichen Gegenwart gerichtet. Er umfasst das Leben der Vernunft der Natur und das Vereinleben liebend, erbarmend, rettend und beseligend, damit in jedem Momente der Zeit das Beste verwirklicht werde. Die Vernunftwissenschaft hat die Grundidee des Geisteswesens zu erkennen, die als übersinnliche Erkenntniss in der Wesenschauung zu erfassen ist. Sie steht in dem Organismus der Ideen dem Leibwesen gegenüber. In der Einen Vernunft oder in dem Einen Geistwesen anerkennen wir alle endlichen Vernunftwesen oder Geister, wir erkennen alle endlichen Geister als das Eine, unendliche aus unendlich vielen Geistern bestehende Geisterreich. Die Naturwissenschaft wird im Inneren ausgebildet, wenn die Grundidee Wesen und alle im Gliedbau derselben enthaltenen Theilideen auf die Idee der Natur angewandt werden in Ableitung, Selbsteigenschauung und Schauvereinbildung (Deduction, Intuition, Construction). In der allgemeinen Ganzheitlehre wird die Raumganzheitlehre oder Raumgestaltlehre (Geometrie) gebildet, die Formen des Raumes und der Zeit, miteinander vereint erkannt, geben die reine Beweglehre (Mechanik). Die allgemeine Wesen-

heit der Kraft aber, angewandt auf die Natur, giebt die Naturkraftlehre (die physische allgemeine Dynamik). Ferner entsteht auch die Deduction u. s. w. der Natur als des Einen Lebens im Baue des Himmels und im Gliedbau des Organismus ihrer Processe und aller ihrer Gebilde vom Höchsten bis zum Niedrigsten. Die Vereinwesenlehre ist die Wissenschaft von Gott, Vernunft und Natur als nach ihrer ganzen Wesenheit, also auch nach ihrem ganzen Leben, vereinter Wesen. Die Haupttheile dieser Wissenschaft betrachten den Verein Urwesens mit Vernunft, Urwesens mit Natur, der Vernunft und Natur unter sich, vermittelt durch Wesen, endlich als ihren innersten Theil den Verein der drei, Urwesens, der Natur und der Vernunft. Das innerste Vereinwesen aber in der unter sich und mit Gott als Urwesen vereinten Vernunft und Natur ist die Menschheit, d. i. das Reich aller unendlich vielen endlichen Geister, die mit unendlich vielen organischen Leibern und mit Gott vereint leben. Diese Wissenschaft ist zugleich die ganze Geschichtswissenschaft, welche dann auch die Geschichte des Einen Lebens, sofern es sich auf dem Schauplatz dieser Erde bis jetzt entfaltet hat und in Zukunft entfalten wird, in sich schliesst. Die Geschichte der Menschheit ist der innerste Theil der Einen Geschichte alles Lebens.

Den nächsten und innigsten Einfluss auf das Leben selbst haben die Religionwissenschaft, die Sittenlehre, die Rechtslehre und die Kunstlehre. Was die erste dieser vier anlangt, so ist Religion des Menschen der Verein seines Lebens mit dem Leben Gottes und zwar zunächst nur, insofern der Mensch selbst diesen Lebenverein erstrebt und mitverursacht. Aber dies geschieht nur durch die von oben entsprechende Thätigkeit Gottes, wonach Gott als Urwesen in der unendlichen Zeit das Leben des Menschen und der Menschheit auch eigenleblich in sich aufnimmt und mit seinem Leben vereint. Das Eine ist die endliche, das Andere die unendliche Seite des innern Vereinlebens Gottes. Die erste Forderung des Gottvereinlebens oder der Religion an den Menschen ist, dass er als ganzer selber Mensch Gottes inne, mit seiner Ganzlebenschaft zu Gott hingerichtet sei und bleibe, und dass er Vereinleben mit Gott als Urwesen anstrebe. Diese Stimmung des Menschen ist Gottinnigkeit oder Weseninnigkeit.

Sittenlehre ist die Wissenschaft des Lebens, sofern es durch den Willen bestimmt ist, und begreift die Gesetzlehre des Willens in sich. Der Gegenstand der Sittenlehre ist also der Wille als das Leben bestimmende Thätigkeit nach seiner Wesenheit und seinen Gesetzen. Die Wesenheit des Willens ist diejenige Thätigkeit des Ganzwesens, welche die Thätigkeit selbst zur Darbildung des Wesentlichen im Leben, d. i. des Guten, bestimmt und richtet. Sofern ich nun das Lebwesentliche (das Gute) schaue, habe ich Erkenntniss desselben und empfinde in mir den Trieb zum Guten. Das Gute für den Menschen ist nun dasjenige Wesentliche, welches der Mensch nach seiner Eigenwesenheit als Mensch darleben kann und soll. Zu entwickeln hat die Sittenlehre, welcher Theil des Einen Guten, der Einen von Gott in sich dargelebten göttlichen Wesenheit dasjenige Gute ist, auf dessen Darlebung der Wille des Menschen und der Menschheit die Thätigkeit richten könne und solle. Gott ist das Eine Gute, auch das höchste Gut des Lebens für den Menschen. Das erkannte, gefühlte, mit dem Grundtriebe erfasste und gewollte Wesentliche wird als das Gute dargelebt, und deshalb ist für den Menschen als sittliches Wesen erforderlich, dass er den Urbegriff des Einen Guten erkenne, sich denselben als einzigen Inhalt seines Lebens vorsetze und so mit besonderer Kunst sein Leben ausgestalte. Sofern das Gute auf das Eigenleben als dessen Gehalt bezogen wird, erscheint es als Zweck, sofern das sittliche Wesen im unbedingten Sollen dazu verpflichtet ist,

ist es die Pflicht. Das Sittengesetz, welches das unbedingte Pflichtgebot ist, lautet: Wolle du selbst und thue das Gute als das Gute. Der materiale Theil darin ist: Wolle und thue das Gute; der formale: du selbst. und: als das Gute. Alle untergeordneten Antriebe für die Bestimmung des Willens, sowie die selbstischen Triebe sind so ausgeschlossen. Darin, dass das Gute rein und allein, weil es gut ist, mit eigener Kraft des Wollens und Wirkens gewollt und erstrebt wird, besteht die sittliche Freiheit, die in der Gesetzmässigkeit, nicht aber in der Ungebundenheit und Gesetzlosigkeit des Willens und der Kraft besteht. — Die unendliche Aufgabe des rein sittlichen Lebens ergeht zunächst an jeden Einzelmenschen, aber dann auch an jede Gesellschaft. Alle Grundgesellschaften und alle Werkgesellschaften sollen unter sich einen Bund schliessen, welcher der Sittlichkeitverein oder der Tugendbund genannt werden kann. Die unendliche Aufgabe der Religion und der Sittlichkeit lässt sich in dem Worte vereinen: Sei gottinnig und ahme Gott nach im Leben.

Mit der Sittenlehre steht in enger Verbindung — Kant und Fichte entgegen — die Rechtslehre, die vielfach, wohl nicht mit Unrecht, für die bedeutendste Leistung Krauses angesehen wird. Die menschliche Bestimmung hängt in ihrer Erfüllung nicht von einem Individuum ab, sondern auch von Umständen, die durch Andere bedingt sind, und daher muss das Ganze der durch die menschliche Willensthätigkeit herzustellenden Bedingungen, die nöthig sind, um den vernünftigen Lebenszweck zu verwirklichen, das ist eben das Recht, dargelegt werden. Oder auf den Mittelpunkt der krauseschen Philosophie bezogen: „Recht, ist der Gliedbau aller zeitlich freien Lebensbedingnisse des inneren Selblebens Gottes und in und durch selbiges auch des wesengemässen Selblebens und Vereinlebens aller Wesen in Gott.“ Im Zustande des Rechts befindet man sich dann nur, wenn jedes Individuum sich infolge der Ordnung der Lebensverhältnisse ungehindert seinem sittlichen Ziele nähern kann. Nicht nur die Individuen, sondern auch die Persönlichkeitskreise der einzelnen Familien, Gemeinden und die Güterkreise, welche der Religion, Wissenschaft oder Kunst zugewandt sind, können nicht bestehen und sich ausbilden ohne ein Ganzes von Bedingungen, unter welchen jeder Kreis sich bethätigt und entwickelt. Es muss so ein geselliges Wechselverhältniss stattfinden, und dies kann nur in einem bestimmten ihm ausschliesslich gewidmeten Gesellschaftsverein auf Erden verwirklicht werden, welcher der Rechtsverein, der Rechtsbund, der Staat ist. Das Recht ist zunächst positiv, insofern es fordert, dass die zur Erreichung des sittlichen Ziels nöthigen Bedingungen von den miteinander Lebenden erfüllt werden. Sodann ist es negativ, indem es fordert, dass alle zeitlich freien Hindernisse, welche sich dem begriffmässigen Leben in den Weg stellen, entfernt werden. Die Strafe soll nur erziehend und bessernd wirken, deshalb ist die Todesstrafe zu verwerfen.

Die Kunstwissenschaft bezieht sich auf das Können, Bilden und Schaffen. Die Kunst bildet vermöge der Phantasie Individuelles nach Ideen; Kunst ist die Gesammtheit der werkthätigen Lebenskraft, welche dem bildenden, lebengestaltenden Wesen, seinem Wollen folgend, zu Gebote steht. Im tiefsten Sinne ist die Kunst die werkthätige Lebenskraft Gottes selbst. An sich ist eine Kunst, die Gottes, und ein Künstler — Gott, wie Gott auch der Eine unbedingte Regent und Monarch sein soll. In der einen Kunst Gottes ist aber auch alle endliche Kunst der endlichen Wesen insgesammt mitgefasst. Das Kunstwerk muss ein unendlich bestimmtes organisches Ganzes sein —, so dass die inneren Theile alle unter sich und mit dem Ganzen wesenheitlich übereinstimmen und so in der unendlichen Eigenthümlichkeit einen bestimmten Urbegriff erschöpfend

darstellen. Ist es ein freies Kunstwerk, ein Schönkunstwerk, z. B. ein Gedicht, oder das Leben eines einzelnen Menschen selbst, so ist es der dem Kunstwerk selbst eigene Urbegriff, welchen es darlebt. Ist es aber ein nützliches Kunstwerk, so muss es den Begriff dessen, wozu es nützt, verwirklichen. An den Künstler jeder Art geht die Forderung, dass seine Werke auch in der Form gottähnlich seien. Diese Gottähnlichkeit selbst nach Gehalt und Form nennen wir Schönheit, — das ganze Leben ist selbst ein Kunstwerk, und die Eine höchste Kunst ist die Lebenskunst, welche auch die Kunst des Menschen in sich enthält, sein Eigenleben gut und schön zu führen und so stetig weiter zu gestalten.

In seiner Geschichtwissenschaft, mit welcher Krause „die Grundwahrheiten der Wissenschaft" schliesst, legt er dar, wie sich der Gliedbau der Ideen in der Zeit darbildet, oder wie sich das Leben in der Zeit entwickelt. Das Leben der Menschheit entfaltet sich in drei Hauptlebenaltern, in Kindheit, in Jugend und dem Alter der Reife, und dieses Gesetz kehrt auch für jedes untergeordnete Selbwesen in der Menschheit wieder. Alle Völker, Stämme, Ortvereine, Freundvereine, Ehevereine, sowie jeder Einzelmensch, durchleben diese drei Hauptalter. Hierauf folgen zwei Stufen des absteigenden Lebens, welche der Jugend und der Kindheit des aufsteigenden Lebens entsprechen. Die erstere davon ist das Hochalter der Reife, die letzte das Greisalter. Die Menschheit befindet sich jetzt in ihren gebildeteren Völkern am Ausgange der Jugend. Da der Grund des vollwesentlichen Gliedbaues der Wissenschaft schon gelegt ist (durch Krause), da besonders die Grundideen der Menschheit, ihres Lebens und des Menschheitbundes dargestellt sind (durch Krause), so ist hiermit der erste Anfang des Alters der Reife im Geiste begründet.

Die Anfänge des Menschheitbundes, der ihm das Ziel der Menschheit war, glaubte Krause in dem Freimaurerbund zu finden, dem er 1805 beitrat und in dessen Sinne er manche Schriften verfasste, so namentlich „Die drei ältesten Urkunden der Freimaurerbrüderschaft", Dresd. u. Freiberg 1810. 2. Aufl. 1820, 21. Später trat er aus dem Bunde aus, weil er in Streitigkeit gekommen war, schrieb diesen Umständen grossentheils sein äusseres Missgeschick zu und bedauerte, überhaupt sich je mit der Freimaurerbrüderschaft eingelassen zu haben. Die Ideen des Menschheitbundes entwickelte er namentlich in: „Urbild der Menschheit". Es ist nach ihm ewige Wahrheit in der Idee der Gottheit und der Idee der Menschheit, dass die Menschheit in Gott, im unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit Eine sei und in unendlich vielen in Weltenräume gesetzmässig vertheilten, aber unter sich verbundenen Theilmenschheiten als ein Organismus und mit Gott in Einheit lebend, bestehe. Die Menschheit dieser Erde sei ein noch in der Bildung begriffenes organisches Glied der Einen Menschheit in Gott. Wie nun die gesammte Menschheit ein organisches Ganze sei und als solches erkannt werde, so sei auch die Menschheit dieser Erde bestimmt und fähig, ihr gesammtes Leben in einer organischen Geselligkeit zu entwickeln. Wie eine Einheit, an und für sich über der Vielheit stehend, doch viele Glieder organisch enthalte und diese untereinander und mit sich als der höheren Einheit zusammenschliesse, so könne auch die gesammte menschliche Gesellschaft, namentlich auf dieser Erde, Eine sein, über allen einzelnen Vereinigungen stehen, sie alle unter sich in organischer Wechselwirkung und zu Vereinleben verbinden und so als unter sich und mit dem Ganzen vereint vollenden. Dies Allgemeinmenschliche ist dann der Gegenstand alles Strebens, und die so vereinten Menschen bilden den Menschheitbund oder den „Urlebenbund der Menschheit" (s. Herm. v. Leonhardi, Zur Biographie Kr.s, Anhang zu: „Das Eigenthümliche der Wesenlehre").

Ueber den Zusammenhang der irdischen Menschheit mit dem Uebersinnlichen hatte Krause phantasiereiche Gedanken. Die Menschheit dieser Erde vom ersten bis zum letzten Menschen, vom Adam bis zum Gegenadam, stammt aus höheren Geistesgesellschaften und bleibt mit diesen Zeit ihres Lebens in allen Lebensaltern auf alleineigenthümliche Weise verbunden. „Die Sterbenden sind Heimlebende, zu einer höheren Ordnung des Lebens aus dieses Erdlebens Schlafe Erwachende; dort sammeln sie sich lebgesetzmässig und lebgesetzfolglich; die in frühern Lebensaltern als unreife Menschen Heimgegangenen erhalten dort ihre Weiterbildung, wenn und sofern sie nicht zu Wesenleb-Sendungen in anderen Theilgesellschaften angestellt werden. Daher findet auch zur rechten Zeit und am rechten Orte Wiedersehen und Wiedervereinleben der Einzelnen, der Ehthümer, Freundthümer, der Ortthümer — statt, wie Swedenborg richtig geschaut hat. Dies ist gewiss, so wahr Gott das orom-wesenlebige Wesen ist." Der Wahlspruch der Menschheit, in Menschheitbund, S. 450.

Ueber seine philosophische Terminologie, die viel Anstoss gegeben und das Verständniss seiner Gedanken viel mehr gehindert als gefördert hat, äussert sich Krause folgendermaassen: Da die reine und selbe Wesenschauung und ihre oberste Gliederung bis jetzt auf dieser Erde gefehlt habe, so sei auch weder in der Volkssprache noch in den Wissenschaftssprachen eine genügende Bezeichnung für diese Grunderkenntniss und für ihre obersten Hauptmomente zu finden. Gleichwohl sei eine bestimmte, kurze, sprachgeistgemässe Bezeichnung derselben für die Wissenschaft nöthig gewesen. So habe er denn die deutsche Sprache vorzüglich in ihren Stammworten zu diesem Zwecke untersucht und dadurch seine Bezeichnungen gefunden: „Wesen, Wesenschauung; die Wesenheit Wesens selbst, als Eine, selbe, ganze Wesenheit, bezeichne ich mit dem echtdeutschen Worte: or und nenne daher Wesen als nach seiner Einen, selben, ganzen Wesenheit: Orwesen. Die Gegenheit nenne ich mit: ant, Antheit und daher die Gegenwesenheit: Antwesenheit. Die Wesenheit selbst aber als vor und über der Gegenheit nenne ich mit: ur, als Urwesenheit; mithin Wesen selbst als vor und über sich selbst als Gegenwesen, nenne ich Urwesen. Die Vereinheit bezeichne ich mit dem Urlinge: mäl, als Mälheit, mithin die Vereinwesenheit als Mälwesenheit, und Wesen selbst als Vereinwesen nenne ich Mälwesen. Die vollständige Gliedbauheit nenne ich mit: om, also Omheit, und die vollwesentliche Gliedbauwesenheit (den organischen Charakter) Omwesenheit."

Die bedeutendsten Schüler Krauses sind: der Rechtsphilosoph Heinr. Ahrens (geb. 1808, betheiligte sich 1831 an einem Aufstand in Göttingen und floh nach Paris, hielt da Vorlesungen über die deutsche Philosophie seit Kant, folgte aber 1834 einem Ruf an die Universität zu Brüssel, 1850 an die zu Graz und wirkte von 1859—1874 als Professor der praktischen Philosophie und Politik in Leipzig, gest. 1874 in Salzgitter), dessen Cours de droit naturel ou de philos. du droit, Paris 1838, 5. éd. Bruxelles 1849 erschienen ist, Naturrecht oder Phil. d. Rechts u. d. Staates, 6 Aufl., Wien 1870—71, ital. v. Alb. Marghieri, Nap. 1872, auch in mehrere andere Sprachen übersetzt; Jurist. Encyklopädie, Wien 1858, auch in fremde Sprachen übersetzt. Schon früher hat Ahrens einen Cours de philos., Paris 1836—38, Cours de philos. de l'histoire, Brux. 1840, veröffentlicht. (S. Chauffard, Essai critique sur les doctrines philosophiques, sociales et religieuses de Henri Ahrens, Paris 1880. M. Brasch, Leipziger Philosophen, Lpz. 1894.) Tiberghien (geb. 1819, Prof. in Brüssel), Essai théorique et histor. sur la génération des connaiss. humain. dans ses rapports avec la morale, la politique et la relig., Par. et Leipzig 1844; Exposition du système philosophique

de Krause, Brux. 1844; Exquisse de philos. morale, précédée d'une introd. à la métaphysique, Brux. 1854; Psychologie, la science de l'âme dans les limites de l'observation. ebd. 1862, 3. Aufl. 1872; Logique, la science de la connaissance, Brux. 1865; Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique, Brux. 1868, 2. éd. 1880; Eléments de la morale universelle, Brux. 1879; Krause et Spencer, Brux. 1882. Die meisten der Schriften sind ins Spanische übersetzt, einige auch ins Portugiesische, Eléments de la morale ins Italienische. H. S. Lindemann, von dem ausser der erwähnten Schrift über Krause noch Darstellungen der Anthropolog., Zürich 1844 und Erlangen 1848, und der Logik, Soloth. 1856, erschienen sind. Ferner sind hier zu nennen: Altmeyer, Bouchitté, Duprat, Herm. Freih. v. Leonhardi, Mönnich, Oppermann, Röder (Grundzüge d. Naturrechts oder der Rechtsphilos., Leipzig u. Heidelberg 1856, 2. Aufl. ebd. 1860—63), Th. Schliephake (gest. 1871, Die Grundlagen des sittlichen Lebens, Wiesbaden 1855; Einl. in d. Syst. d. Phil., Wiesbaden 1856), Hohlfeld (s. oben S. 57). Der Spanier J. S. del Rio (gest. 1869) hat Krauses „Urbild der Menschheit" übersetzt und erläutert, Madrid 1860, ebenso Krauses „Abriss des Syst. der Philos.", ebd. 1860. In Spanien ist eine grosse Anzahl der Lehrstühle der Philosophie und der Rechtsphilosophie von Anhängern Krauses besetzt; auch gehen die Angriffe gegen die Jesuiten daselbst von den „Krausistas" grossentheils aus. — Der um die Anwendung der Grundsätze Pestalozzis auf das frühe Kindesalter und Fortbildung des „Anschauungs-Unterrichts" zu einem „Darstellungs-Unterricht" hochverdiente F. Froebel hat von Krause Anregungen empfangen. Vergl. Th. Schliephake. Ueb. Friedr. Froebels Erziehungsmethode, in: Phil. Monatsh. IV, 1870, S. 487—509. — Ueber Tiberghien u. die spanischen Anhänger Krauses s. auch unt. bei der französischen und spanischen Philosophie.

§ 8. Ein Zeitgenosse von Fichte, Schelling, Krause und Hegel, den ersten und die beiden letzten überlebend, bildet Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768—1834), insbesondere durch Kant, Spinoza und Platon angeregt, die kantische Philosophie in einer Weise um, durch welche er ebensowohl dem in ihr liegenden realistischen wie dem idealistischen Elemente gerecht zu werden sucht, so dass seine Lehre Ideal-Realismus genannt werden kann. Unsere Auffassung ist nach ihm durch die Sinnesthätigkeit bedingt, mittelst welcher das Sein der Dinge in unser Bewusstsein aufgenommen wird. Das Afficirtwerden der Sinne als Bedingung der Erkenntniss, welches Kant inconsequenterweise angenommen, Fichte vergeblich um der Consequenz willen zu beseitigen versucht hatte, reiht sich bei Schleiermacher in einer consequenten Weise dem Ganzen seiner Doctrin ein, weil ihm Raum, Zeit und Causalität nicht bloss Formen der im Bewusstsein des Subjects allein vorhandenen Erscheinungswelt, sondern auch der dem Subject gegenüberstehenden und seine Erkenntniss bedingenden Realität selbst sind. In dem Denken, welches den Inhalt der äusseren und inneren Erfahrung verarbeitet, oder in der zu der „organischen Function" hinzutretenden „intellectuellen Function" findet Schleiermacher mit Kant die Spontaneität, welche

im Menschen mit der Receptivität der Sinne vereinigt ist, oder das mit dem empirischen Factor zusammenwirkende apriorische Erkenntnisselement. Durch eben diese Theorie der Erkenntniss überwindet Schleiermacher die aprioristische Einseitigkeit der hegelschen Dialektik. Die Vielheit der nebeneinander bestehenden Objecte und nacheinander erfolgenden Processe schliesst sich zu einer nicht etwa bloss von dem denkenden Subjecte hineingetragenen, sondern an und für sich realen, Object und Subject umfassenden Einheit zusammen. Vermöge der realen Einheit bildet das Mannigfaltige ein gegliedertes Ganzes. Die Totalität alles Existirenden ist die Welt; die Einheit des Weltganzen ist die Gottheit.

Ueber die Gottheit sind uns nur entweder negative oder bildliche, anthropomorphisirende Aussagen möglich. Jeder Theil der Welt steht mit den übrigen Theilen in Wechselwirkung, worin Wirken und Leiden vereinigt ist. An unser Wirken knüpft sich das Gefühl unserer Freiheit; an unser Erleiden das Gefühl unserer Abhängigkeit. Dem Unendlichen gegenüber als der Einheit des Weltganzen besteht in uns das Gefühl der absoluten Abhängigkeit. In diesem Gefühle wurzelt die Religion. Die religiösen Vorstellungen und Sätze sind Darstellungsweisen des religiösen Gefühls und als solche von der wissenschaftlichen Betrachtung, welche die objective Wirklichkeit im Bewusstsein des Subjects zu reproduciren strebt, specifisch verschieden. Die Dogmen in Philosopheme umwandeln wollen oder in der Theologie philosophiren, heisst die Grenzen beider Gebiete verkennen; der Philosophie kommt innerhalb der Theologie nur ein formaler Gebrauch zu. Weder soll die Philosophie zu der Theologie, noch diese zu jener in dem Verhältniss der Dienstbarkeit stehen; jede ist frei in den Grenzen ihres Gebietes. Schleiermacher hat neben der bei ihm die Gotteslehre in sich mitbegreifenden Dialektik die christliche Glaubenslehre, neben der philosophischen Ethik die christliche Ethik bearbeitet.

Die Einseitigkeit des kantischen Pflichtbegriffs, der dem Allgemeinen das Eigenthümliche opfert, sucht Schleiermacher durch eine Ethik zu überwinden, welche bei Anerkennung des Determinismus die jedesmalige Aufgabe durch die Individualität des Handelnden bedingt sein lässt. Schl.s Ethik ist zugleich Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre. In dem höchsten Gute als der obersten Einheit des Realen und Idealen findet Schleiermacher das sittliche Ziel, in der Pflicht das Gesetz der Bewegung zu diesem Ziele hin, in der Tugend die bewegende Kraft. Vorwiegend trägt Schleiermachers Darstellung der Ethik den Charakter der Güterlehre.

Die Art, wie Schleiermacher den Gegensatz und die Einheit des Realen und Idealen in Natur und Geist näher bestimmt und in einer

Reihe einzelner Formen darlegt, ist zumeist durch Schellings Identitätsphilosophie bedingt. — Seine Philosophie ist von Schleiermacher nicht zu einem allumfassenden und in Gedankengehalt, systematischer Gliederung und Terminologie streng geschlossenen Ganzen fortgebildet worden und steht daher an formeller Vollendung sehr weit dem hegelschen und auch dem herbartschen Systeme nach, ist aber ebenso auch von mancher mit diesen Systemen unabtrennbar verwachsenen Einseitigkeit frei und in ihrer grossentheils noch unabgeschlossenen Gestalt mehr als jede andere nachkantische Doctrin einer reinen, die verschiedenartigen Einseitigkeiten überwindenden Ausbildung und Weiterbildung, die sie auch mehrfach erfahren hat, fähig.

Schleiermachers Werke sind in drei Abtheilungen: I. Zur Theologie, II. Predigten, III. Zur Philosophie u. vermischte Schriften, Berl. 1835—64, herausgegeben worden. Die dritte Abtheilung enthält folgende Bände: I. Grundlinien einer Kritik d. bisher. Sittenlehre; Monologe; Vertraute Briefe üb. F. Schlegels Lucinde; Gedanken üb. Universitäten im deutschen Sinne etc. II. Philos. u. verm. Schriften. III. Reden u. Abh. der k. Akad. d. Wiss., vorgetragen aus Schl.s handschr. Nachl., hrsg. von L. Jonas. IV. 1. Gesch. der Phil., hrsg. v. H. Ritter. IV. 2. Dialektik, hrsg. von L. Jonas. V. Entwurf e. Systems der Sittenlehre, hrsg. von A. Schweizer. VI. Psychol., hrsg. von George. VII. Aesthetik, hrsg. von C. Lommatzsch. VIII. Die Lehre vom Staat, hrsg. von Chr. A. Brandis. IX. Erziehungslehre, hrsg. von C. Platz. Eine kurze, zur Einführung in Schleiermachers Gedankenkreis sehr geeignete Schrift: Ideen, Reflexionen u. Betrachtungen aus Schl.s Werken, hrsg. von L v. Lancizolle, Berl. 1854, vergl. auch E. Maier, Fr. Schl., Lichtstrahlen aus seinen Briefen u. sämmtl. Werken, Lpz. 1875.

Unter Schl.s Schriften sind hier folgende hervorzuheben: Ueb. d. Relig., Reden an die Gebildeten unt. ihr. Verächtern, Berl. 1799, 2. Ausg. 1806, nicht unbedeutend erweitert u. auch sonst von der ersten Ausg. abweichend, 3. Ausg. 1821, mit beträchtlichen Zusätzen am Schluss der einzelnen Reden, um Missverständnissen zu begegnen, 4. Aufl. 1831, die in die gesammelten WW. aufgenommen, auch Einzelausgaben zu Grunde liegt. Eine kritische Ausg. mit Zugrundelegung des Textes der ersten Auflage ist besorgt von G. Ch. Bernh. Pünjer, Braunschw. 1879. Ins Englische übersetzt von John Oman, Lond. 1894. Monologen, e. Neujahrsgabe, 1800 u. ö. Vertraute Briefe üb. F. Schlegels Lucinde (anonym) 1800. Predigten, 1. Samml. 1801, 2. Samml. 1808, 3. Samml. 1814, 4. Samml. 1820, Festpredigten 1826 u. 1833. Zur Denkfeier der Augsb. Conf. 1831; fernere Sammlungen sind nach Schl.s Tode in den sämmtl. Werken erschienen. Grundlinien e. Kritik der bisher. Sittenlehre, Berl. 1803. Platons Werke, übersetzt u. m. Einleitgn. u. Anmerkgn. versehen, I, 1 u. 2, II. 1—3, III. 1, Berl. 1804—1828 u. ö. Die Weihnachtsfeier, 1806 u. ö. Der christl. Glaube nach d. Grundsätzen d. evang. Kirche, Berl. 1821—22, 2. umgearb. Aufl. 1830—1831, u. ö. nach Schl.s Tode. Unter den nachgelassenen Werken sind von philosophischer Bedeutung (ausser der schon oben, Th. I, 8. Aufl. S. 11 citirten Gesch. d. Philos.) insbesondere folgende: Entwurf e. Syst. d. Sittenlehre, hrsg. von Schweizer, 1835. u. Grundriss d. philos. Ethik mit einleit. Vorr., hrsg. von A. Twesten, 1841 (womit zu vergleichen ist: Die christl. Sitte nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhang dargest., hrsg. von Jonas, 1843). Dialektik, hrsg. von Jonas, 1839. Aesthetik, hrsg. von C. Lommatzsch, 1842. Die Lehre vom Staat, hrsg. von Chr. A. Brandis, 1845. Erziehungslehre, hrsg. von C. Platz, 1849. Psychol., hrsg. von George, 1864. Die 1864 durch Rütenik herausgegebenen Vorlesungen über das Leben Jesu haben zu der Zeit, da sie gehalten wurden, nicht unbeträchtlich auf den weiten Kreis der Zuhörer gewirkt und insbesondere der von Dav. Frdr. Strauss geübten Kritik der evangelischen Berichte über das Leben Jesu, welche bald nach Schl.s Tode erschien, theils direct vorgearbeitet, theils indirect auf dieselbe eingewirkt, sofern die partiell von Schl. vollzogene Kritik zu einer gleichmässigen Durchführung derselben auch auf den Punkten, wo Schl. Halt machte, einen consequenten Denker provociren musste, der aus der hegelschen Philosophie gelernt hatte, ein religiöses Interesse nicht an irgend eine Person, sondern an die Idee selbst zu knüpfen, die, wie

Strauss auf Grund der hegelschen Principien und schon nach dem Vorgange Kants in dessen Kritik d. rein. Vern., 2. Aufl. S. 597 f. u. Relig. in d. Grenz. d. bl. Vern. erklärte, nicht liebe, ihre ganze Fülle in ein Individuum auszuschütten. Heute haben diese Vorlesungen für die historische Erkenntniss ihres Objectes kaum noch irgend welche Bedeutung, um so grössere aber für das Verständniss der Theologie Schl.s und des Entwickelungsganges der neueren deutschen Theologie überhaupt. In die „Philos. Bibliothek" sind die „Monologe" und die „Philos. Sittenlehre" aufgenommen worden. Einzelne Schriften sind auch in Meyers Volksbüchern und sonst herausgegeben worden.

Ueber Sch.s Leben und persönliche Beziehungen giebt sein reicher Briefwechsel den treuesten Aufschluss. Die Briefe von und an J. Chr. Gass hat dessen Sohn W. Gass unter Beifügung einer biograph. Vorrede, Berl. 1852, herausgegeben. Den gesammten sch.schen Briefwechsel, soweit derselbe sich erhalten hat und von allgemeinerem Interesse ist, hat Ldw. Jonas und nach dessen Tode Wilh. Dilthey hrsg. unter dem Titel: Aus Schl.s Leben, in Briefen. Bd. I: Von Schl.s Kindheit bis zu seiner Anstellung in Halle, October 1804, Berl. 1858, 2. Aufl. 1860. Bd. II: Bis an sein Lebensende, den 12. Febr. 1834, ebd. 1858, 2. Aufl. 1860. Bd. III: Schl.s Briefwechsel mit Freunden bis zu s. Uebersiedelung nach Halle, namentlich Friedr. u. Aug. Wilh. Schlegel, ebd. 1861. Bd. IV: Schl.s Briefe an Brinkmann, Briefwechsel mit s. Freunden von 1806 bis 1834, Denkschriften, Dialog üb. das Anständige, Recensionen, ebd. 1863. Eine kurze, bis zum April 1794 reichende Selbstbiographie Schl.s ist in Bd. I, S. 3—16 abgedruckt.

Ueber Schl.s philosophische und theologische Lehren handeln insbesondere: Chr. Jul. Braniss, Ueb. Schl.s Glaubenslehre, Berl. 1824. C. Rosenkranz, Kritik der schl.schen Glaubenslehre, Kgsbg. 1836. Hartenstein, De ethices a Schl. propositae fundamento, Lips. 1837, auch stellenweise in seiner Ethik. Dav. Friedr. Strauss, Schl. u. Daub in ihrer Bedeutung f. d. Theol. uns. Zeit, in den Hallesch. Jahrb. für deutsche Wiss. u. Kunst 1839, wiederabgedr. in den Charakteristiken u. Kritiken, Lpz. 1839. J. Schaller, Vorl. üb. Schl., Halle 1844. G. Weissenborn, Vorlesungen üb. Schl.s Dialektik u. Dogmatik, Lpz. 1847—49. F. Vorländer, Schl.s Sittenlehre, Marburg 1851. Joh. Wilh. Breuer, De Schleierm. ethices antiquae judice, diss. philos. Bonnensis, Colon. Agripp. 1854. Sigwart, Ueb. d. Bedeutg. d. Erkenntnisslehre u. der psychol. Voraussetzungen Schl.s für d. Grundbegriffe s. Glaubenslehre, in den Jahrb. f. deutsche Theol., hrsg. von Liebner, Dorner, Ehrenfeuchter, Landerer, Palmer u. Weizsäcker, Bd. II, 1857, S. 267—327 u. 829—864 (womit Dorners Entgegnung ebd. S. 499 zu vergleichen ist). C. A. Auberlen, Schl., e. Charakterbild, Basel 1859. A. Immer, Schl. als religiöser Charakter, Bern 1859. Ed. Zeller, Schl., in den Preuss. Jahrb. III, 1859, S. 176—194 (unt. d. Tit.: „Zum 12. Februar"), wiederabg. in Zellers Vortr. u. Abh. I, S. 178—201. Karl Schwarz, Schl., seine Persönlichkeit u. seine Theol., e. Vortrag, geh. im wiss. Verein zu Berlin, Gotha 1861. Bobertag, Schl. als Pilosoph, in d. Prot. Kirchenztg. 1861, No. 47. Sigwart, Schl. in s. Beziehungen zu dem Athenaeum der beiden Schlegel, Progr. des Seminars zu Blaubeuren, Tüb. 1861. Schlottmann, Drei Gegner des schl.schen Religionsbegriffs (Schenkel, Stahl u. Philippi) in der Dtsch. Ztschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben, N. F. IV, Oct. 1861. Wilh. Dilthey, Schl.s polit. Gesinnung u. Wirksamk., in den Preuss. Jahrb. X, 1862. Guil. Dilthey, De principiis ethices Schleiermacheri, diss. inaug., Berol. 1864. Rud. Baxmann, Schl.s Anfänge im Schriftstellern, Bonn 1866; Schl., sein Leben u. Wirken, 1. u. 2. Aufl., Elberfeld 1868. Jacques Lickel, Ess. sur la christol. de Schl., Strassb. 1865. W. Beyschlag, Schl. als polit. Charakter, Berl. 1866. Rich. v. Kittlitz, Schl.s Bildungsgang, e. biogr. Versuch, Lpz. 1867. A. Baur, Schl.s christl. Lebensanschauungen, Lpz. 1868. Dan. Schenkel, F. Schl., e. Charakterbild, Elberfeld 1868. Emil Schuerer, Schl.s Religionsbegriff u. d. philos. Voraussetzungen desselben, Inaug.-Diss., Lpz. 1868. P. Schmidt, Spinoza u. Schl., die Gesch. ihrer Systeme u. ihr gegenseit. Verhältn., Berl. 1868.

Auf Anlass der Säcularfeier am 21. Nov. 1868 sind Festreden u. Festschriften erschienen von M. Baumgarten, R. Benfey, Biedermann (in den „Zeitstimmen"), G. Dreydorff, L. Dunker (in: Jahrb. f. deutsche Th.), Fricke, L. George, H. Hagenbach, Henke, K. F. A. Kahnis, F. Nitzsch, Petersen, Herm. Reuter, A. Ruge, K. G. Sack, E. O. Schellenberg, D. Schenkel, L. Schultze, Sigwart (in: Jahrb. f. deutsche Th.), H. Spörri, Thomas, Thomsen, A. Treblin, Th. Woltersdorf u. Anderen. Vergl. ferner Schriften von Carl Beck (Reutling. 1869), F. Zachler (Bresl. 1869), Th. Eisenlohr (Die Idee der Volksschule nach Schl, Stuttg. 1852, 1869), Wilh. Bender, Schl.s philos. Gotteslehre, Götting. Diss., Worms 1868, fortges. in der Ztschr. f. Philos. N. F., Bd. 57 u. 58, 1870—71, ders., Schl.s theol. Gottesl. in ihrem Verhältn. z. philos. u. nach ihrem

wissenschaftl. Werth, in Jahrb. f. deutsche Theol., 17. Bd. 1872, S. 656—737, ders., Schl.s Theologie mit ihren philosoph. Grundlagen, 2 Theile, Nördlingen 1876—78, ders., Fr. Schl. u. d. Frage nach dem Wesen der Relig., Vortr., Bonn 1877. Ernst Bratuscheck u. Hülsmann (in den „Philos. Monatshftn." II, 1 u. 2). Karl Steffensen, Die wiss. Bedeutung Schl.s, in Gelzers Monatsbl. f. innere Zeitgesch., Bd. 32, 1868, S. 259—280. P. Leo, Schl.s philos. Grundansch. nach d. metaph. Theil s. Dialektik, Diss., Jena 1868. Th. Hossbach, Schl., sein Leben u. Wirken, Berl. 1868. A. Twesten, Z. Erinnerung an Schl. (akad. Vortrag), Berl. 1869. C. Michelet, Der Standp. Schl.s, in: Der Gedanke, VIII, 2, Berl. 1869. R. A. Lipsius, Studium üb. Schl.s Dialektik in: Ztschr. f. wiss. Theol., Jahrg. XII, 1869, S. 1—62 u. 113—154. Chr. Sigwart, Zum Gedächtniss Schl.s, Reden, in: Jahrbb. f. deutsche Theol., 1869, wieder abgedruckt in: Kl. Schr., I, S. 221—255.

Wilh. Dilthey, Leb. Schl.s, Bd. I, Berl. 1870, mit einem Anhange, enthaltend: Denkmale der innern Entwickelung Schl.s. Hier finden sich u. a. die Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes u. die über die Freiheit des Menschen, beide in etwas verkürzter Form. E. Rudorff, Stunden der Weihe u. Samml. von Ausspr. Schl.s, Berl. 1870. Rich. Quaebicker, Ueb. Schl.s erkenntnisstheor. Grundansicht, Berl. 1871. Rud. Volkenrath, Die Paedag. Herbarts u. Schl.s, Progr., Mülh. a. R. 1871. Henr. Jacobsson, Om Schl.s deduktion af de formala ethiska begreppen, Stockh. 1872. E. Lang, Ueb. d. Psych. von Schl., Jena 1873. Jul. Schmidt, Wie verh. sich d. Tugendbegr. bei Schl. z. d. platonisch.? Progr., Aschersl. 1873. Alb. Kalthoff, Die Frage nach d. metaphys. Grundlage der Moral m. besond. Bezug auf Schl., Halle 1874. C. Flebbe, Die Lehre Schl.s von der Sünde u. vom Uebel, I.-D., Jena 1874. Albr. Ritschl, Schl.s Red. üb. d. Relig. u. ihre Nachwirkungen auf d. evang. Kirche Deutschlands, Bonn 1875. A. H. Kamp, Schl.s Gotteslehre, krit. dargest., Magdeb. 1876. Carl Yngve Sahlin, Kants, Schleiermachers och Boströms etisca Grundtankar, Upsala 1877. G. Runze, Schl.s Glaubensl. in ihrer Abhängigk. v. seiner Philos., krit. dargelegt u. an einer Speciallehre erläutert, Berl. 1877. Bruno Weiss, Untersuchungen üb. Schl.s Dialektik, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 73, 1878, S. 1—31, Bd. 74, 1879, S. 30—93, Bd. 75, 1879, S. 250—280. O. B. Hering, Vergl. Darstell. u. Beurtheil. der Religionsphilos. Hegels u. Schl.s, I.-D., Jena 1882. E. F. Braasch, Comparative Darstell. des Religionsbegriffes in d. verschiedenen Aufl. der schleiermachersch. Reden, I.-D., Jena 1883. A. Frohne, D. Begr. der Eigenthümlichk. od. Individualität b. Schl., Halle 1885. W. Elsmann, Ueb. d. Begr. d. höchst. Gutes bei Kant u. Schl., Diss., 1887. H. Keferstein, Schl. als Pädagoge, Jena 1887. Otto Ritschl, Schl.s Stell. zum Christenth. u. s. Reden üb. d. Relig., Gotha 1888. Egon Zöller, Jacobi u. Schl., Ztschr. f. Philos., 93, 1888, S. 46—50. P. Kroker, D. Tugendl. Schl.s mit specieller Berücksichtig. d. Tugendl. Platos, Erlangen 1889. R. Heinrich, Schl.s eth. Grundgedanken, Pr., Kempen 1890.

A. Schrecker, D. Religionsbegr. b. Schl. u. seinen namhaftesten Nachfolgern, Diss., Jena 1891. F. Bachmann, D. Entwickel. der Ethik Schl.s nach den „Grundlinien e. Krit. der bisherig. Sittenl.", Diss., Lpz. 1892. Otto Uhlhorn, Schl.s Entwurf e. Krit. d. bish. Sittenl. dargest. u. nach seinen Ergebniss. untersucht, Lpz. 1894. M. Tüngerthal, Philos. u. christl. Eth. nach Schl., Diss., Jena 1894. H. Kieser, Schl.s Religionsbegr., Ztschr. f. wissensch. Theol., 38, 1895. O. Geyer, Schl.s Psychologie, nach den Quellen dargest. u. beurtheilt, Pr., Lpz. 1895. Otto Kirn, Schl. u. d. Romantik, Basel 1895. E. Vowinckel, D. Verh. des einheitl. Wesens d. Relig. zur hist. Mannigfaltigkeit der Religionen b. Schl. u. Hegel, Diss., Erl. 1896. H. Ziegler, Kants u. Schl.s Religionsbegr., Protest. K.-Z. 1896, No. 29—32. (Religionsurs. u. s. w. und Reden über Relig.) A. Kalthoff, Schl.s Vermächtniss an unsere Zeit, Braunschw. 1896. F. W. Esselborn, D. philos. Voraussetzung. von Schl.s Determinism., Diss., Strassb. 1897. Karl Beth, D. Grundanschauungen Schl.s in sein. erst. Entwurf der philos. Sittenl., Diss., Berl. 1898. M. Fischer, Schl. Zum 100j. Gedächtniss der Reden üb. d. Relig. an d. Gebild. unter ihr. Verächtern, Berl. 1899. M. Mechau, Schl.s Auffass. vom Wesen der Relig. in seinen „Reden üb. d. R.", Diss., Erlang. 1899. G. Lasch, Schl.s Religionsbegr. in sein. Entwickel. von d. erst. Aufl. der Reden bis zur zweiten Aufl. der Glaubensl., Diss., Erlang. 1900. Emil Fuchs, Schl.s Religionsbegr. u. religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausg. der Reden, Giessen 1901. I. Halpern, D. Entwickelungsgang der schleiermacherschen Dialektik, A. f. G. d. Ph. XIV, 1901, S. 211 bis 272. — S. auch W. Dilthey, Schl. in d. Allgem. deutsch. Biographie. Alfr. Heubaum, Schl. in d. Encyklopädisch. Handb. der Pädagogik. Samuel Eck, Frdr. Schl. u. d. Selbständigkeit der Religion, Vortr., Aus den grossen Tagen der deutschen Philosophie, Tübing. u. Lpz. 1901.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, Sohn eines reformirten Geistlichen, geb. zu Breslau am 21. November 1768, wurde als Mitglied der Brüdergemeinde erzogen, deren Glaubensform auf seine Gemüthsrichtung den tiefsten Einfluss gewonnen hat, welcher seine Macht auch dann noch unverlierbar behauptete, als er (seit seinem 19. Lebensj.) durch das Bedürfniss selbständiger Prüfung getrieben, der äusseren Gemeinschaft mit ihr entsagt hatte und an dem bestimmten Inhalt ihres Glaubens nicht festzuhalten vermochte. In dem Pädagogium zu Niesky wurde er vom Frühjahr 1783 bis zum Herbst 1785 erzogen, dann in das Seminar der Brüderunität zu Barby aufgenommen, welches er im Mai 1787 verliess. Nachdem er in Halle das theologische Studium absolvirt und sich dann ein Jahr lang (1789/90) in Drossen aufgehalten hatte, bekleidete er (Oct. 1790 bis Mai 1793) eine Hauslehrerstelle in der Familie des Grafen Dohna-Schlobitten, trat bald hernach in das Seminar für gelehrte Schulen zu Berlin, welches Gedike leitete, war 1794—1796 Hülfsprediger zu Landsberg a. d. Warthe 1796—1802 Prediger am Charité-Hause zu Berlin und 1802—1804 Hofprediger in Stolpe, wo er, entfernt von regelmässigem geistigen Verkehr, sich sehr vereinsamt und unglücklich fühlte. Hierauf wurde er 1804 ausserordentl. Prof. der Theol. und Philos. zu Halle, wo er sich in seinem Berufe, wie im Verkehr mit Henrik Steffens und in dem Hause von dessen Schwiegervater, dem Kapellmeister Reichardt, glücklich pries, lebte aber von 1807 an, nachdem er diese Stellung infolge der Kriegsereignisse aufgegeben hatte, in Berlin, mit litterarischen Arbeiten beschäftigt und zugleich an seinem Theil neben Fichte und anderen patriotisch gesinnten Männern an der Kräftigung der Gemüther zum Zweck einer künftigen Befreiung des Vaterlandes von der Fremdherrschaft mitwirkend, seit 1809 als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche. Bei der Gründung der berliner Universität erhielt er an derselben eine ordentliche Professur der Theologie, die er bis zu seinem Tode, 12. Februar 1834, bekleidet hat. Er hielt neben den theologischen Vorlesungen auch philosophische über verschiedene Doctrinen. Früh mit der kantischen Philosophie vertraut, insbesondere während des Jahrzehnts 1786—96 mit dem Studium und der Kritik derselben eifrig beschäftigt, später auch auf Fichtes und Schellings Speculationen eingehend, mit Jacobis Philosophie schon 1787, mit Spinozas Doctrin zuerst aus Jacobis Darstellung, dann (spätestens 1799) auch aus Spinozas eigenen Schriften bekannt geworden, danach auch für Platon und ältere Philosophen und schon früh, aber in weit geringerem Maasse, für Aristoteles sich interessirend, bildete er zuerst vorwiegend in der Kritik fremder Systeme, allmählich aber mehr und mehr auch constructiv seinen philosophischen Gedankenkreis aus. Von Platon sagt er selbst: „Es giebt keinen Schriftsteller, der so auf mich gewirkt und mich so in das Allerheiligste nicht nur der Philosophie, sondern auch des Menschen überhaupt eingeweiht hätte, als dieser göttliche Mann.“ Seit 1811 war er Mitglied der Akademie der Wissenschaften, was ihm zu einer Reihe von meist auf die griechische Philosophie bezüglichen Abhandlungen Anlass gab.

Ein lebhaftes Bedürfniss nach regerem geistigen Verkehr mit Frauen, von denen er besser als von Männern verstanden zu werden glaubte, empfand er. Diesem Zuge that er namentlich Genüge in dem regen und innigen Gedankenaustausch mit Henriette Herz, der schönen und hochbegabten Frau von Marcus Herz, in deren Haus er viel aus- und einging. Hier lernte er auch 1797 Frdr. v. Schlegel kennen, der von Jena nach Berlin übergesiedelt war. Bald verband ihn mit diesem innige Freundschaft, die für ihn bedeutsam wurde, indem er sich durch Schlegel in die Gedanken der Romantiker einführen liess.

Im Jahre 1817 war er Präses der zu Berlin versammelten Synode, welche über die Union der lutherischen und reformirten Kirche berieth. Freilich war der

Sinn, in welchem Schleiermacher für die Union als eine freie, jede dem Geiste des Protestantismus gemässe Weise der Lehre und des Cultus dem Gewissen der einzelnen Prediger und Gemeinden anheimgebende Vereinigung wirkte, von der strengeren, an festere Normen gesetzlich bindenden Weise, in welcher später das Unionswerk durchgeführt wurde, principiell verschieden. Schleiermachers Warnung an den Minister von Altenstein, derselbe möge es dahin nicht kommen lassen, dass die Geschichte seinen Namen mit der Depravation der Unionsidee verknüpfe, vermochte nicht, diesen von der betretenen Bahn abzulenken, sondern wurde nur als eine persönliche Beleidigung aufgenommen. Schleiermacher hatte theils infolge dieses Conflicts, theils und schon früher infolge seiner freisinnigen politischen Thätigkeit fast ebenso andauernd die Ungunst der Regierung zu erfahren, wie Hegel sich ihrer Gunst und wirksamen Förderung seines Einflusses erfreute; erst in Schleiermachers letzten Lebensjahren milderte sich die Spannung durch gegenseitiges Entgegenkommen. Als Prediger, Universitätslehrer und Schriftsteller hat Schleiermacher eine äusserst reiche und segensvolle Thätigkeit geübt; auf dem Gebiete der Theologie, Philosophie und Alterthumsforschung hat er vielseitig anregend, geistweckend, neue Bahnen eröffnend gewirkt. „Schleiermacher“ (sagt Zeller in den Vortr. und Abh., Lpz. 1865, S. 179 und 200) „war nicht allein der grösste Theologe, welchen die protestantische Kirche seit der Reformationszeit gehabt hat, nicht allein der Kirchenmann, dessen grosse Gedanken über die Vereinigung der protestantischen Bekenntnisse, über eine freiere Kirchenverfassung, über die Rechte der Wissenschaft und der religiösen Individualität trotz alles Widerstandes sich durchsetzen werden und eben jetzt aus tiefer Verdunkelung sich aufs Neue zu erheben begonnen haben, nicht allein der geistvolle Prediger, der hochbegabte, tief wirkende, das Herz durch den Verstand und den Verstand durch das Herz bildende Religionslehrer, Schleiermacher war auch ein Philosoph, der ohne geschlossene Systemsform doch die fruchtbarsten Keime ausgestreut hat, ein Alterthumsforscher, dessen Werke für die Kenntniss der griechischen Philosophie von epochemachender Bedeutung sind, ein Mann endlich, der an der staatlichen Wiedergeburt Preussens und Deutschlands redlich mitgearbeitet, der im persönlichen Verkehr auf Unzählige anregend, erziehend, belehrend eingewirkt, der in Vielen ein ganz neues geistiges Leben wachgerufen hat. — Schleiermacher ist der Erste, welcher das eigenthümliche Wesen der Religion gründlicher erforscht und dadurch auch der praktischen Bestimmung ihres Verhältnisses zu anderen Gebieten einen unberechenbaren Dienst geleistet hat: er ist einer der bedeutendsten unter den Männern, welche seit mehr als einem Jahrhundert daran arbeiten, das allgemein Menschliche aus dem Positiven herauszuarbeiten, das Ueberlieferte im Geist unserer Zeit umzubilden, einer der Vordersten unter den Vorkämpfern des modernen Humanismus.“

Gleich sehr beseelt von tiefem religiösen Gefühl, wie durchdrungen von dem Ernste der Wissenschaft, verfolgt Schleiermacher in allen seinen Werken die Tendenz, an der Lösung der Aufgabe mitzuarbeiten, die er als das Ziel der Reformation und insbesondere als Bedürfniss der Gegenwart bezeichnet: „einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so dass jener diese nicht hindere und diese nicht jenen ausschliesse.“

In den „Reden üb. d. Religion“ (1. Rede: Rechtfertigung, 2. üb. d. Wesen der Relig., 3. üb. d. Bildg. zur Relig., 4. üb. d. Gesellige in d. Relig. oder üb. Kirche und Priesterthum, 5. üb. d. Religionen) sucht Schleiermacher das Wesen und die Berechtigung der Religion nachzuweisen. Wie Kant in seiner Vernunft-

kritik den philosophischen Dogmatismus, der die Realität dessen, was durch die Vernunftideen gedacht wird, theoretisch erweisen will, bekämpft, aber den Glauben an die moralische Geltung der Vernunftideen anerkennt und kräftigt, so spricht Schl. den Lehrsätzen des theologischen Dogmatismus die wissenschaftliche Gültigkeit ab, erkennt aber an, dass der Religion eine besondere und edle Anlage im Menschen zu Grunde liege, nämlich das fromme Gefühl als die Richtung des Gemüthes auf das Unendliche und Ewige, und findet die wahre Bedeutung der theologischen Begriffe und Sätze darin, dass durch sie das religiöse Gefühl zum Ausdruck gelange; wenn aber das, was nur unsere Gefühle bezeichnen und in Worten darstellen solle, für Wissenschaft von dem Gegenstande oder auch für Wissenschaft und Religion zugleich genommen werde, dann sinke es unvermeidlich zurück in Mysticismus und Mythologie. Kant bedurfte, um auf Grund des moralischen Bewusstseins den Objecten der Vernunftideen vermittelst seiner Postulate Realität vindiciren zu dürfen, einer Kritik der theoretischen Vernunft, welche für eben diese Objecte der „Vernunftideen" eine offene Stelle jenseits alles Endlichen, das nur Erscheinung sei, nachweise. Schl. dagegen bedarf, da er nicht die Objecte der religiösen Vorstellungen, sondern die subjectiven Gemüthszustände, welche mittelst dieser Vorstellungen ausgedrückt werden, als berechtigt nachweist, keiner offenen Stelle für das Unendliche jenseits der Endlichkeit, vermag dem Endlichen seine objective Realität, die in unserm Bewusstsein sich wiederspiegele, ungeschmälert zu lassen und findet, wie Spinoza (von dem er sich jedoch durch seine Anerkennung des Werthes der Individualität wesentlich unterscheidet), inmitten des Endlichen und Vergänglichen selbst das Unendliche und Ewige. Im Gegensatz zu der idealistischen Speculation Kants und Fichtes fordert Schl. einen Realismus, der freilich nicht auf die Betrachtung des Endlichen in seiner Vereinzelung sich beschränken, sondern ein Jegliches in seiner Einheit mit dem Ganzen und Ewigen (nach Spinozas Ausdruck: sub specie aeterni) betrachten soll; mit diesem Ewigen sich eins fühlen, ist Religion. „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewusstseins ewig getrennt von ihm. Darum, wie soll es werden mit der höchsten Aeusserung der Speculation unserer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, dass die Demuth der Religion seinen Stolz einen andern Realismus ahnen lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es bilden zu wollen scheint, er wird es herabwürdigen zu einer blossen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewusstseins. Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstossenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht."

Die Wissenschaft ist das Sein der Dinge in der menschlichen Vernunft; die Kunst und die Bildung zur Praxis ist das Sein unserer Vernunft in den Dingen, denen sie Maass, Gestalt und Ordnung giebt; die Religion, das nothwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden, ist das unmittelbare Bewusstsein der Einheit von Vernunft und Natur, des allgemeinen Seins alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Die Frömmigkeit ist als die Richtung des Gemüths auf das Ewige

die innere Erregung und Stimmung, auf welche alle Aeusserungen und Thaten gottbegeisterter Männer hindeuten; sie erzeugt nicht, sondern begleitet das Wissen und das sittliche Handeln; aber mit ihr können Unsittlichkeit und Dünkelwissen nicht zusammen bestehen. Alle Förderung echter Kunst und Wissenschaft ist auch Bildung zur Religion. Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung, wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst, wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche. Eine von jenen haben wollen ohne diese, oder sich dünken lassen, man habe sie so, ist frevelnder Irrthum. Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns in jedem Augenblick, und in diesen Einwirkungen und dem, was dadurch in uns wird, alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Theil des Ganzen, als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion. Ueber die persönliche Unsterblichkeit spricht sich Schleiermacher hier mehr in negativem Sinne aus, wenn auch später hinzugefügte Erläuterungen dies in Abrede stellen. Ziel und Charakter eines religiösen Lebens ist nicht die Unsterblichkeit ausser und hinter der Zeit, oder vielmehr nur nach dieser Zeit, aber doch in der Zeit, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind: Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion (s. auch unten S. 82.).

Die Gemeinschaft derer, welche schon zur Frömmigkeit in sich gereift sind, ist die wahre Kirche. Die Einzelkirchen sind das Bindemittel zwischen diesen Frommen und denen, welche die Frömmigkeit noch suchen. Der Unterschied zwischen Priestern und Laien darf nur ein relativer sein.

Die Idee der Religion umfasst die Gesammtheit aller Verhältnisse der Menschen zur Gottheit; die einzelnen Religionen sind aber die bestimmten Gestalten, unter denen sich die Eine allgemeine Religion darstellen muss und in denen allein eine wahre individuelle Ausbildung der religiösen Anlage möglich ist; die sogenannte natürliche oder Vernunftreligion ist eine blosse Abstraction. Die verschiedenen Religionen sind die Religion, wie sie sich ihrer Unendlichkeit entäussert hat und in oft dürftiger Gestalt, gleichsam als fleischgewordener Gott, unter den Menschen erschienen ist, als ein ins Unendliche gehendes Werk des Geistes, der sich in aller menschlichen Geschichte offenbart. Die Art, wie der Mensch die Gottheit im Gefühle gegenwärtig hat, entscheidet über den Werth seiner Religion. Die drei Hauptstufen sind: 1. diejenige, auf welcher die Welt als chaotische Einheit erscheint und die Gottheit theils in der Form der Persönlichkeit als Fetisch, theils unpersönlich als blindes Geschick vorgestellt wird; 2. diejenige, auf welcher in dem Weltbewusstsein die bestimmte Vielheit der heterogenen Elemente und Kräfte hervortritt und das Gottesbewusstsein theils Polytheismus, wie bei den Hellenen, theils Anerkennung der Naturnothwendigkeit, wie bei Lucretius, ist; 3. diejenige, auf welcher das Sein sich als Totalität, als Einheit in der Vielheit oder als System darstellt und das Gottesbewusstsein theils die Form des Monotheismus, theils des Pantheismus annimmt. Im Judenthum ist das eigentlich religiöse Element das Bewusstsein einer unmittelbaren Vergeltung, einer Reaction des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das als aus der Willkür hervorgehend angesehen wird. Belohnend, strafend, züchtigend das Einzelne im Einzelnen, so wird die Gottheit durchaus vorgestellt. Die ursprüngliche Anschauung des Christenthums dagegen ist die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt durch einzelne Punkte,

über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittelung sind die Grundbeziehungen der christlichen Empfindungsweise. Indem alles Wirkliche zugleich als unheilig erscheint, ist eine unendliche Heiligkeit das Ziel des Christenthums. Das Christenthum hat zunächst die Forderung gestellt, dass die Frömmigkeit ein beharrlicher Zustand im Menschen und nicht an einzelne Zeiten und Verhältnisse gebunden sein soll. Der Stifter des Christenthums fordert nicht, dass man um seiner Person willen seine Idee annehme, sondern nur um dieser willen auch jene; die grössere Sünde ist die Sünde wider den Geist. Aus der Idee der Erlösung und Vermittelung das Centrum der Religion bilden, das ist die Religion Christi. Er selbst aber ist aller Vermittelung Mittelpunkt. Es wird eine Zeit kommen, wo der Vater Alles in Allem sein wird, aber diese Zeit liegt ausser aller Zeit.

In den Monologen (1. Betrachtung, 2. Prüfungen, 3. Weltansicht, 4. Aussicht, 5. Jugend und Alter) findet Schleiermacher die höchste sittliche Aufgabe darin, dass ein Jeder in sich auf eigenthümliche Weise die Menschheit darstelle. Die kantische Vernunftforderung der Uniformität des Handelns, der kategorische Imperativ, gilt ihm zwar als eine achtbare Erhebung über die unwürdige Eitelkeit des sinnlich-thierischen Lebens, aber doch nur als ein niederer Standpunkt im Vergleich mit der höheren Eigenheit der Bildung und Sittlichkeit. Das seiner selbst gewisse Ich behauptet in seinem innersten, eigensten Handeln seine freie geistige Selbstbestimmung unabhängig von jeder zufälligen Fügung äusserer Umstände und selbst von der Macht der Zeit, von Jugend und Alter.

Die vertraut. Briefe über Fr. Schlegels „Lucinde“ (die besser sind, als die commentirte Schrift) fordern die ungetheilte Einheit des sinnlichen und geistigen Elementes in der Liebe und bekämpfen die Entweihung des Göttlichen in ihr, die durch unverständige Zerlegung in ihre Elemente, in Geist und Fleisch, erfolge.

Die Wissenschaften theilt Schl. ein in die empirische und speculative Betrachtung der Natur und des Geistes oder die Naturkunde und Physik, Geschichtskunde und Ethik. Die Idee der Philosophie geht auf die höchste Einheit des physischen und ethischen Wissens als vollkommene Durchdringung des Beschaulichen und des Erfahrungsmässigen.

Schl.s Dialektik ist die Kunst des Begründens. Es werden in ihr die Principien des Philosophirens entwickelt, welche zugleich die der Gesprächsführung sind, weil das Wissen ein gemeinschaftliches Denken ist. Sie beruht auf dem Begriff des Wissens als der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, welche sich zugleich als Uebereinstimmung der Denkenden untereinander erweisen muss. Kein Denken kann freilich ein allgemein gültiges Wissen erreichen, da überall dem Individuum Eigenthümliches hinzukommt; das Denken bedarf der Sprache, und da liegt schon in den verschiedenen Sprachen, dass Eigenthümliches nicht zu vermeiden ist. Kein Wissen in zwei Sprachen kann als ganz dasselbe angesehen werden. Der „transscendentale Theil“ der Dialektik betrachtet die Idee des Wissens an und für sich und gleichsam in der Ruhe, der „technische oder formale Theil“ aber betrachtet dieselbe Idee in der Bewegung oder das Werden des Wissens. Die Dialektik umfasst demnach Metaphysik und Logik. Mit Kant unterscheidet Schleiermacher Stoff und Form des Wissens und lässt jenen durch die sinnliche Empfindung oder „organische Function“ gegeben sein, die Form aber aus der „intellectuellen Function“ oder dem Denken stammen, welchem die Einheitsetzung und Entgegensetzung angehört. Die Formen unserer

Erkenntniss entsprechen den Formen des Seins. Raum und Zeit sind die Formen der Existenz der Dinge, nicht nur die Formen unserer Auffassung der Dinge. Die Formen des Wissens sind Begriff und Urtheil; der Begriff entspricht dem Fürsichsein der Dinge oder den „substantiellen Formen"; Kraft und Erscheinung (der höhere Begriff entspricht der „Kraft", der niedere der „Erscheinung"), das Urtheil aber dem Zusammensein der Dinge, ihrer Wechselwirkung oder ihren Actionen und Passionen. Die Formen des Werdens des Wissens sind die Induction und Deduction. Der Deductionsprocess oder die Ableitung aus den Principien darf immer nur in Beziehung auf die Resultate des Inductionsprocesses, der von den Erscheinungen aus zur Erkenntniss der Principien fortgeht, ausgeführt werden. Schl. bestreitet ausdrücklich*) die Annahme, auf welcher die hegelsche Dialektik ruht, dass das reine Denken, von allem andern Denken getrennt, einen eigenen Anfang nehmen und als ein besonderes für sich ursprünglich entstehen könne. — Die Gewissheit, dass Denken und Sein übereinstimmen, bietet uns die Thatsache des Selbstbewusstseins, indem uns unser Ich, nicht nur insofern es Denken, sondern auch insofern es ist, ja leiblich ist, gegeben sein soll.

In der Gottesidee wird die absolute Einheit des Idealen und Realen mit Ausschluss aller Gegensätze gedacht, in dem Begriffe der Welt aber die relative Einheit des Idealen und Realen unter der Form des Gegensatzes. Es ist demnach Gott weder als identisch mit der Welt, noch als getrennt von der Welt zu denken. (Da das Ich die Identität des Subjects in der Differenz der Momente ist, so lässt sich Gottes Verhältniss zur Welt mit dem der Einheit des Ich zu der Totalität seiner zeitlichen Acte vergleichen.) Wir wissen nicht von einem Sein Gottes ausserhalb der Welt. Gott hat nie ohne die Welt sein können, also kann auch nicht von einem Sein Gottes vor der Welt die Rede sein. Die Dinge sind von Gott abhängig, heisst so viel als: sie sind bedingt durch den Naturzusammenhang, und demnach ist ein unmittelbares Eingreifen Gottes, also das Wunder, nicht möglich. Auch der Mensch ist von dem Naturzusammenhang nicht ausgenommen, und wenn Schleiermacher von Freiheit des Menschen spricht, so versteht er nichts Anderes darunter als die Entwickelung der einmal angelegten Persönlichkeit. Die gegensatzlose Einheit des Idealen und Realen, der transscendente Grund alles Denkens und Seins, wird zwar vorausgesetzt, ist aber in einem wirklichen Denken nicht vollziehbar. Wie für Kant das Ding an sich unerkennbar ist, so für Schleiermacher der letzte Grund von Allem. Das Denken muss sich immer in Gegensätzen bewegen und kann daher das Gegensatzlose nicht erreichen. Die sogenannten Eigenschaften Gottes sind nicht etwa Seiten seines Wesens oder seiner Wirksamkeit, sondern nur Abspiegelungen dieser Wirksamkeit im religiösen Bewusstsein. Sogar den Begriff der Persönlichkeit will er von Gott ferngehalten wissen. Einer Persönlichkeit kämen Wollen und Verstand zu, diese unterschieden sich aber voneinander und begrenzten sich demnach, und so werde die Gottheit in das Endliche herabgezogen. Nicht den persönlichen, sondern den lebendigen Gott will Schleiermacher, und durch diese Betonung des Lebens in Gott besonders unterscheidet sich sein Gottesbegriff von dem Spinozas.

Die Religion beruht auf dem absoluten Abhängigkeitsgefühl, in welchem mit dem eigenen Sein zugleich das unendliche Sein Gottes mitgesetzt ist. Dieses schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl entsteht dadurch, dass wir uns absolut bestimmt fühlen und alles Sein in und ausser uns auf einen letzten Grund, die Gottheit, zurückführen. Vermittelst des religiösen Gefühls ist der Ur-

*) Und zwar mit gutem logischen Recht.

grund ebenso in uns gesetzt, wie in der Wahrnehmung die Aussendinge in uns gesetzt sind. Das Sein der Ideen und das Sein des Gewissens in uns ist das Sein Gottes in uns, Religion und Philosophie sind einander gleichberechtigte Functionen; jene ist die höchste subjective, diese die höchste objective Function des menschlichen Geistes. Die Philosophie ist nicht der Religion untergeordnet. Diese (scholastische) Unterordnung würde darauf beruhen müssen, dass alle Versuche, Gott zu denken, nur aus dem Interesse des Gefühls abgeleitet würden. Aber die speculative Thätigkeit, welche sich auf den transscendenten Grund richtet, hat auch in sich selbst Werth und Bedeutung, insbesondere zur Entfernung des Anthropoidischen. Andererseits ist aber auch die Religion nicht eine untergeordnete Stufe zur Philosophie. Denn das Gefühl kann nie etwas bloss Vergangenes sein; es ist in uns die ursprüngliche Einheit oder Indifferenz des Denkens und Wollens, und diese Einheit ist durch das Denken nicht zu ersetzen. Schl.s Auffassung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie vermeidet den Fehler der hegelschen, wonach das Gefühl ebenso, wie die „Vorstellung", eine blosse Vorstufe des Begriffs sein soll. Das Gefühl steht zu der Erkenntnissthätigkeit überhaupt, ebenso wie zum Wollen und Handeln, nicht in dem Verhältniss der Stufenordnung, sondern in dem Verhältniss einer gleichberechtigten andern Richtung der psychischen Thätigkeit; eine Stufenordnung besteht nur innerhalb einer jeden der drei Hauptrichtungen, also zwischen den sinnlichen und den geistigen Gefühlen, zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Begehren, zwischen Wahrnehmung, Vorstellung und Begriff. Aber die Religion ist nicht bloss Frömmigkeit, d. h. nicht bloss Beziehung des Menschen zur Gottheit mittelst des Gefühls, sondern Beziehung des Menschen in allen seinen psychischen Functionen zur Gottheit; daher ist der Religion das theoretische und ethische Moment ebenso wesentlich wie das affective. Sofern nun die Religion eine theoretische Seite hat, hat in der That Hegels Bestimmung, auf das Verhältniss zwischen Dogma und Philosophem, religiöser Vorstellung und wissenschaftlicher Erkenntniss bezogen, Berechtigung, und die schleiermachersche Nebeneinanderstellung im Verhältniss der Gleichberechtigung scheint nicht haltbar.

Mit dem Gottesbewusstsein ist nach Schl. der Glaube an die persönliche Fortdauer nach dem Tode nicht unmittelbar verbunden, es verträgt sich mit dem Gottesbewusstsein auch die Entsagung auf die persönliche Unsterblichkeit. Aber Schleiermacher nimmt doch in der Dogmatik an, dass der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit gegeben sei mit dem Glauben, mit der „Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi."

Die Ethik betrachtet das Handeln der Vernunft, sofern dasselbe Einheit der Vernunft und Natur hervorbringt. Da Schleiermacher dem Determinismus huldigt, so ist nach ihm zwischen Naturgesetz und Sittengesetz kein wesentlicher Unterschied, als hätte es jenes mit dem blossen Sein, dieses mit dem blossen Sollen zu thun. Wenn auch Schleiermacher die Freiheit annimmt, so versteht er doch etwas Anderes als die Freiheit vom Causalitätsgesetz darunter. „Alles im Gebiete des Seins ist ebenso frei als nothwendig; es ist frei, insofern es eine für sich selbst gesetzte Identität von Einheit und Kraft und Vielheit der Erscheinungen ist; es ist nothwendig, insofern es, in das System des Zusammenseins verflochten, als eine Succession von Zuständen erscheint." Freiheit ist im Grunde die Entwickelung aus sich selbst. Das Sittengesetz stellt sich nur wegen der Störungen, die von anderen Theilen des Naturlebens herrühren, als ein nicht durchaus verwirklichtes Gesetz, als ein Sollen dar. Das Unsittliche be-

ruht nur darauf, dass die niederen Kräfte nicht vollkommen durch die Intelligenz als Willen und durch das dieser eigen zukommende Lebensgesetz, das Sittengesetz, beherrscht werden. Trotz dieses consequenten Determinismus wird das Recht der Individualität von Schleiermacher sehr stark betont. Es kommt einem jeden Individuum seine eigenthümliche Bedeutung zu, so dass auch jedes Individuum berufen ist, sein eigenthümliches Urbild zu verwirklichen.

Die Ethik selbst wird von Schleiermacher unter den drei Gesichtspunkten der Güterlehre, der Tugendlehre und der Pflichtenlehre behandelt, von denen jede in ihrer eigenthümlichen Weise das Ganze enthält. Ein Gut ist jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur. In dem Mechanismus und Chemismus, der Vegetation, Animalisation und der Humanisirung bekundet sich die aufsteigende Stufenfolge der Verbindung der Vernunft und Natur. Das Ziel des sittlichen Handelns ist das höchste Gut, d. h. die Gesammtheit aller Einheiten von Natur und Vernunft. Die Kraft, aus welcher die sittlichen Handlungen hervorgehen, ist die Tugend; die verschiedenen Tugenden sind die Arten, wie die Vernunft als Kraft der menschlichen Natur innewohnt. In der Bewegung zu dem Ziele hin liegt die Pflicht, d. h. das sittliche Handeln in Bezug auf das sittliche Gesetz oder der Gehalt der einzelnen Handlungen als zusammenstimmend zur Hervorbringung des höchsten Gutes. Das sittliche Gesetz lässt sich mit der algebraischen Formel vergleichen, welche (in der analytischen Geometrie) den Lauf einer Curve bedingt, das höchste Gut mit der Curve selbst, die Tugend als die sittliche Kraft mit einem Instrument, welches auf die Hervorbringung der jener Formel entsprechenden Curve eingerichtet wäre. Die verschiedenen Pflichten bilden ein System von Handlungsweisen, welches hervorgeht aus der Gesammtheit der Tugenden des Subjects, die sich bethätigen in der Richtung auf die Eine ungetheilte sittliche Aufgabe.

Das Handeln der Vernunft ist theils ein organisirendes oder bildendes, theils ein symbolisirendes oder bezeichnendes. Organ ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin ein Handelnwerden auf die Natur, Symbol jedes, sofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur gesetzt ist. Mit dem Unterschiede des Organisirens und Symbolisirens kreuzt sich der des allgemein gleichen oder identischen und des individuell eigenthümlichen oder differenzirenden Charakters des sittlichen Handelns.

Hieraus ergeben sich vier Gebiete des sittlichen Handelns, nämlich: Verkehr, Eigenthum, Denken, Gefühl. Der Verkehr ist das Gebiet des identischen Organisirens oder das Bildungsgebiet des gemeinschaftlichen Gebrauchs. Das Eigenthum ist das Gebiet des individuellen Organisirens oder das Bildungsgebiet als ein abgeschlossenes Ganzes der Unübertragbarkeit. Das Denken und die Sprache ist das Gebiet des identischen Symbolisirens oder der Gemeinsamkeit des Bewusstseins. Das Gefühl ist das Gebiet des individuellen Symbolisirens oder der ursprünglich verschiedenen Gestaltung des Bewusstseins.

Diesen vier ethischen Gebieten entsprechen vier ethische Verhältnisse: Recht, Geselligkeit, Glaube und Offenbarung. Das Recht ist das sittliche Zusammensein der Einzelnen im Verkehr. Die Geselligkeit ist das sittliche Verhältniss der Einzelnen in der Abgeschlossenheit ihres Eigenthums, das Anerkennen des fremden Eigenthums, um es sich aufschliessen zu lassen, und umgekehrt. Der Glaube oder das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit ist im allgemeinen ethischen Sinne das Verhältniss der gegenseitigen Abhängigkeit des Lehrens und Lernens in der Gemeinsamkeit der Sprache. Die Offenbarung ist im allgemeinen ethischen Sinne das Verhältniss der Einzelnen untereinander

in der Geschiedenheit ihres Gefühls (dessen Inhalt die in dem Einzelnen vorwaltende Idee ist).

Diesen ethischen Verhältnissen entsprechen wiederum vier ethische Organismen oder Güter, die durch Gegensätze zusammengehalten werden. Staat, gesellige Gemeinschaft, Schule, Kirche. Der Staat ist die Form der Vereinigung zur identisch bildenden Thätigkeit unter dem Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen. Die gesellige Gemeinschaft ist die Vereinigung zur individuell organisirenden Thätigkeit unter dem Gegensatz der Freundschaft Einzelner und der weiteren persönlichen Verbindungen. Die Schule (im weiteren Sinne, mit Einschluss der Universität und Akademie) ist die Gemeinschaft zur identisch symbolisirenden Thätigkeit oder die Gemeinschaft des Wissens unter dem Gegensatz von Gelehrten und Publikum. Die Kirche ist die Gemeinschaft zur individuell symbolisirenden Thätigkeit, die Form der Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der erkennenden Function oder die Gemeinschaft der Religion unter dem Gegensatze von Clerus und Laien. Alle diese Organismen finden in der Familie ihre gemeinsame Grundlage.

Die Tugend ist entweder Gesinnung oder Fertigkeit, und wenn dieser Gegensatz sich nun kreuzt mit dem des Erkennens und Darstellens, so ergeben sich die vier Cardinaltugenden: Weisheit als Gesinnung im Erkennen (Belebung in sich), Liebe als Gesinnung im Darstellen (Belebung nach aussen), Besonnenheit als Fertigkeit im Erkennen (Selbstbekämpfung), Beharrlichkeit oder Tapferkeit als Fertigkeit im Darstellen (Bekämpfung nach aussen). — Ist der Antheil, welchen der Einzelne an dem höchsten Gute hat, Glückseligkeit, so wird die Tugend die Würdigkeit zur Glückseligkeit sein.

Die Pflichten zerfallen in Rechts- und Liebespflichten und in Berufs- und Gewissenspflichten nach den Gegensätzen des universellen und individuellen Gemeinschaftsbildens und des universellen und individuellen Aneignens. Das allgemeinste Pflichtgesetz ist: Handle in jedem Augenblick mit der ganzen sittlichen Kraft und die ganze sittliche Aufgabe anstrebend. Diejenige Handlung ist jedesmal die pflichtmässige, welche für das ganze sittliche Gebiet die grösste Förderung gewährt. In jedem pflichtmässigen Handeln müssen innere Anregung und äusserer Anlass zusammentreffen.

Die philosophische Sittenlehre verhält sich zur christlich-religiösen oder überhaupt zur theologischen Ethik (in welcher Schl. das wirksame und das darstellende Handeln unterscheidet und jenes in das reinigende und verbreitende, dieses in die Darstellung im Gottesdienst und in der geselligen Sphäre eintheilt), wie die Anschauung zum Gefühl, das Objective zum Subjectiven. Jene wendet sich an die in Allen gleiche menschliche Vernunft und kann das moralische Bewusstsein als Voraussetzung des Gottesbewusstseins betrachten; die theologische Sittenlehre aber setzt immer das religiöse Bewusstsein unter der Form des Antriebs voraus. Die christliche Sittenlehre fragt: was muss werden, weil das christliche Selbstbewusstsein ist? während die Glaubenslehre fragt: was muss sein, weil das christliche Selbstbewusstsein ist?

Dass Schl. in der Sittenlehre zu sehr mit Ausdrücken operirt, wie Vernunft, Natur etc., welche sehr vielseitig sind und gleichsam als Abbreviaturen eine Menge verschiedenartiger Verhältnisse umfassen, dass er infolge hiervon sich oft mit einem abstracten Schematismus begnügt, wo eine concretere Entwickelung an der Stelle gewesen wäre, ist offenbar. Man kann Formeln, wie Ineinander von „Natur und Vernunft“, „Naturwerden der Vernunft“, „Vernunftwerden der Natur“

als solche bezeichnen, die hinter der Erkenntniss der wirklichen Gesetze weit zurückbleiben und so die Einsicht wenig fördern. Dennoch behauptet Schl.s Ethik im Vergleich mit der kantischen und anderen Doctrinen durch ihre Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gütern, Tugenden und Pflichten und insbesondere durch ihre ausgeführte Güterlehre einen unbestreitbar hohen und bleibenden Werth. In der Richtung auf das höchste Gut hat Schl. das einheitliche Princip des sittlichen Urtheils über den subjectiven Willensact wirklich gefunden. welches in Hegels objectivistischer Gestaltung der Ethik sich verbirgt und bei Herbart in die Mehrheit der bei ihm ohne philosophische Begründung gebliebenen ethischen Ideen auseinanderfällt und ohne Beziehung zur theoretischen Philosophie bleibt. Schopenhauers Pessimismus lässt keine positive Ethik zu; Beneke hat Schl.s fruchtbaren Grundgedanken wiederaufgenommen und unter Ersetzung der abstracten schematischen Formeln durch concrete, auf die innere Erfahrung begründete psychologische Betrachtungen durchzuführen gesucht.

§ 9. Die romantische Schule, die freilich mehr für Poesie und allgemeine Cultur als für Philosophie Bedeutung hat, lehnt sich in ihren philosophischen Gedanken im Ganzen an Fichte an, indem die productive Phantasie, durch welche nach dessen Lehre die äussere Welt zu Stande kommen sollte, auch als die Phantasie des Künstlers aufgefasst wurde, so dass Philosophie und Dichtung ineinander übergingen. Das Alterthum wurde in seinen poetischen Gestaltungen, namentlich auch in Platon, hochgeschätzt, aber auch Shakespeare und die mittelalterliche Dichtung wieder gewürdigt, wie sich überhaupt der geschichtliche Sinn bei den Romantikern im Gegensatz zu der von ihnen heftig bekämpften Aufklärung geltend machte. Die Höhe der Dichtung sah man in Goethe erreicht, dessen Wilhelm Meister wie Fichtes Wissenschaftslehre für ebenso hervorragende Erscheinungen wie die französische Revolution galten.

Im Kreis der Romantiker standen als Philosophen Schelling, der in seiner Naturphilosophie den goetheschen und den fichteschen Geist, Poesie und Philosophie vereinigte, die ganze Welt unter die „Formel der Kunst“ brachte, und Schleiermacher, der vom romantischen Boden aus das Wesen der Religion darlegte und ihre Verächter zu ihrer Anerkennung zu bekehren suchte. Als philosophischer Dichter ist Hölderlin zu bezeichnen, nach dem die Philosophie aus der Dichtung entspringt und wieder nach dieser zurückgeht. Unter den vorzüglichen Vertretern der Romantik stehen der Philosophie nahe Friedrich Schlegel, der, von Fichte angeregt, an die Stelle des reinen Ich das geniale Individuum setzte und so zu einem Cultus der Genialität fortschritt, sich aber später mehr einer theosophischen Mystik näherte und offenbarungsgläubig wurde, und Novalis (Friedrich v. Hardenberg), „der Prophet der Romantik“, dem die natürliche Wirklichkeit ein Traum ist und der Traum Welt wird, der den

Künstler für einen magischen Idealisten hält, dem Poesie für das absolut Reelle gilt, Alles um so wahrer ist, je poetischer es sei.

Obwohl Hauptvertreter der Romantik mit ihrer Wirksamkeit schon in das achtzehnte Jahrhundert gehören, findet sie doch hier erst ihren Platz, weil mehrere der grossen Nachfolger Kants, die erst behandelt werden mussten, mit ihr in engster Verbindung stehen.

Ueber die Romantik s. namentlich das ausführliche, gründliche und verständnissvolle Werk von R. Haym, Die romantische Schule, Berl. 1870, sodann H. Hettner, D. romantische Schule in ihrem inneren Zusammenh. mit Goethe u. Schiller, Braunschw. 1850. Geo. Brandes, D. romant. Schule in Deutschl., Lpz. 1887. J. H. Schlegel, D. neuere Romantik in ihrem Entstehen u. ihren Beziehungen zur Fichteschen Philos., drei Lyceumsprogramme, Rastatt 1862—1864. — S. die hier behandelten Romantiker auch bei Noack, Philosophiegeschichtliches Lexikon.

Frdr. v. Schlegels sämmtliche WW. erschienen schon bei seinen Lebzeiten, 10 Bde., Wien 1822—1825. (Der Text der älteren Aufsätze vielfach und absichtlich darin verändert.) Neue Ausgabe besorgt von Feuchtersleben, 15 Bde., Wien 1846. Frdr. Schl.s Briefe an s. Bruder August Wilhelm, veröffentlicht v. Wetzel, Berl. 1890. Am ausführlichsten handelt über Schl. Haym in d. genannten Werke.

Novalis' Schriften, hrsg. von L. Tieck, Fr. Schlegel u. E. v. Bülow, 3 Bde., 2 Bde. Berl. 1802, 5. Aufl. Berl. 1838, 3. Bd. 1846. Sämmtl. Werke hrsg. von Carl Meissner, eingeleitet von Bruno Wille, 3 Bde., Flor. u. Lpz. 1898. Schriften. Krit. Neuausgabe auf Gr. des handschriftl. Nachlasses v. Ernst Heilborn, 2 Bde. in 3 Thln., Berl. 1900. Novalis' Briefwechsel mit Frdr. u. Aug. Wilh., Charlotte u. Caroline Schlegel, hrsg. v. Joh. Mich. Raich, Mainz 1880. Ueb. ihn: W. Dilthey, Preuss. Jahrbb. XV, 1865, S. 596 ff. Fortlage, Sechs philos. Vorträge, 2. Ausg., Jena 1872, S. 73—114: Ueb. Novalis u. die Romantik. Schubart, Novalis' Leben, Dichten u. Denken, Gütersloh 1887. J. Bing, Novalis, Hamb. 1893. Ernst Heilborn, Nov., der Romantiker, Berl. 1901. — Ueber Schleiermacher u. d. Romantik s. d. Vortr. von Kirn, ob. S. 75. Für die hier gegebene Darstellung der romantischen Philosophie sind die angeführten Werke mehrfach benutzt.

Nach Steffens, Brief an Caroline Schlegel, ist das Romantische nichts Anderes als ein Sehnen nach dem Unendlichen, das unaufhaltsam forttreibt und jede selbsterbaute Schranke sofort wieder herunterreisst. Damit ist die eine Seite des Romantischen im Ganzen richtig angegeben. Schon Friedrich Hölderlin (1770 bis 1843), der weder zu dem jenenser noch zu dem berliner Kreis der Romantiker gehörte, liess den romantischen Zug nach dem Unendlichen deutlich sehen. Philosophisch war er beanlagt; es zeigt sich das schon in seiner Freundschaft mit Schelling und Hegel (s. darüber J. Klaiber, H., Hegel u. Schelling in ihr. schwäbisch. Jugendjahren, Stuttg. 1877), in seiner Verehrung Fichtes, aber namentlich tritt dies in seinem Hyperion hervor, der einen durchaus philosophischen Hintergrund hat. Neben der Begeisterung für das Griechenthum, die sich ja auch sonst bei Romantikern zeigt, ist die tiefe träumende Sehnsucht nach der Einheit mit dem All besonders bemerkbar. „Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert und das kochende Meer der Woge des Kornfelds gleicht. — Eins zu sein mit Allem, das ist das Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen.“ — „O du, zu dem ich rief, als wärst du über den Sternen, den ich Schöpfer des Himmels nannte und der Erde, unendlich Ideal meiner Kindheit, du wirst nicht zürnen, dass ich deiner vergass. — Warum ist die Welt nicht dürftig genug, um ausser ihr noch einen zu suchen? O, wenn sie eines Vaters Tochter ist, die herrliche Natur, ist das Herz der Tochter nicht sein Herr? Ihr Innerstes ist's nicht Er? Aber habe ich's denn? Kann ich es denn? Es ist, als such' ich, aber dann

erschreck' ich wieder, als wär' es meine eigene Gestalt, was ich gesehen, es ist, als fühlt' ich ihn, den Geist der Welt, aber ich erwache und meine, ich habe meine eigenen Finger gehalten." Das Verhältniss der Dichtung zur Philosophie ist bei Hölderlin ein sehr enges: Die volle Harmonie des Schönen besitzt nur die Dichtung. Die Philosophie entspringt erst aus der Dichtung und wird dann auch wieder Dichtung. „Ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt, und wenn die Begeisterung hin ist, steht er da wie ein missrathener Sohn, den der Vater aus dem Hause stiess."

Während Hölderlin nur „ein Seitentrieb der Romantik" nach der Bezeichnung Hayms war, zeigte sich der volle Charakter der Romantik, freilich auch schon in seiner bedenklichen Richtung, bei Friedrich Schlegel, geb. 10. März 1772 in Hannover, gest. 12. Januar 1829 in Dresden, Sohn des Dichters und Kanzelredners Joh. Ad. Schlegel, der Batteux' Beschränkung der schönen Künste auf Einen Grundsatz in Uebersetzung mit eigenen Erweiterungen herausgab, 3. Aufl., Lpz. 1770. Friedrich Schlegel wandte sich zuerst dem griechischen Alterthum mit Begeisterung zu, aus dem ihm die Begriffe der Harmonie und Schönheit aufgingen, und wollte der „Winckelmann der griechischen Litteratur" werden, veröffentlichte auch 1798 eine „Geschichte der Poesie der Griechen und Römer". Er spielte dann in Jena und in Berlin in den romantischen Kreisen mit die Hauptrolle. Die Liebe für Philosophie und Kunst, namentlich Poesie, beherrschte ihn in gleicher Weise, andererseits aber erfüllte ihn das Streben nach dem Unendlichen, das aus der Unendlichkeit des Fichteschen Ich floss. Neben Fichte stellte er Goethe am höchsten: Fichtes Idealismus und die Dichtung Goethes waren ihm „die beiden Centren der Kunst und Bildung". Mit seinem Bruder August Wilhelm gab er 1798—1800 das „Athenäum", 3 Bde., das eigentliche Organ der romantischen Schule, heraus und mit demselben „Charakteristiken und Kritiken", 2 Bde., 1801. In den „Fragmenten", die er im Athenäum veröffentlichte, gab er Kunde von seinen philosophischen Gedanken: er strebte zwar schon zeitig nach der Ausbildung eines idealistischen Systems, kam aber damit nicht zum Abschluss. Die Scheidung des absoluten Ich vom endlichen Ich bei Fichte hielt er für unphilosophisch und glaubte, allerdings in Anlehnung an Aeusserungen Fichtes, die Kunst als Vermittlerin zwischen Idealismus und Realismus hinstellen zu können, indem er den ästhetischen Standpunkt mit dem philosophischen identificirte. So legte er die Theorie einer neuen romantischen Dichtung dar, die allein unendlich sei, wie sie auch allein frei sei und als höchstes Gesetz anerkenne, dass die Willkür des Dichtens über sich kein Gesetz habe. Im Anschluss an Jacobi gegen den Formalismus des kategorischen Imperativs polemisirend, mit der Wendung, bei Kant sei „die Jurisprudenz auf die inneren Theile geschlagen", findet er in der Kunst die wahre Erhebung über das Gemeine, wozu sich die pflichttreue Arbeit nur wie die getrocknete Pflanze zur frischen Blume verhalte. Der wahre Mensch ist der Künstler: im Entschlusse, sich über das Gemeine zu erheben, wird er der geniale Mensch, in dem die Gottheit spricht, so dass er auch der wahre Religiöse ist. Die wahre Tugend ist Genialität, die keine sittlichen Bestimmungen, die nur Beschränkungen durch das Nicht-Ich sind, anerkennt. Für gewöhnliche Naturen ist die Arbeit das Höchste, für den Genialen der Genuss, wodurch dieser den griechischen Göttern ähnlich wird.

Wenn das Genie sich über jede für das gemeine Bewusstsein geltende Schranke erhebt, ist sein Verhalten das ironische, indem es ihm nicht Ernst war mit der vorhergehenden Hingabe. Der Begriff der Ironie hat sich für Schlegel aus der sokratischen heraus — aber vollständig umgebildet. Er spricht sich namentlich in Reichardts „Lyceum der schönen Künste", das seit 1797 er-

schien, darüber aus. Er findet da bei Sokrates eine durchaus unwillkürliche, aber doch ebenso besonnene Verstellung, in der Alles Scherz und Ernst sei, Alles offen und doch Alles verstellt. Sie entstehe aus der Vereinigung von Lebenskunstsinn und wissenschaftlichem Geist; sie müsse überall gefördert werden, wo man nicht ganz systematisch, sondern nur gesprächsweise philosophire. Sie wird aber auch als „Selbstparodie" bezeichnet, als freieste aller Licenzen, da man sich durch sie über sich selbst wegsetze, zugleich sei sie aber die gesetzlichste, da sie unbedingt nothwendig sei. Es ist die Ironie schliesslich die Stimmung, „welche Alles übersieht, sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend oder Genialität." (S. namentlich darüber Haym a. a. O., S. 758 ff.) — Ins Extrem treibt Schlegel das ironische Verhalten und die Polemik gegen Sitte und Sittlichkeit in dem Roman Lucinde, Bd. 1, Berl. 1799, durch die Bekämpfung der Schamhaftigkeit und das „Lob der Frechheit", wo bei dem Mangel eines positiven sittlichen Gehaltes die berechtigte Polemik gegen einen rigoristischen Formalismus in eine sittenlose Frivolität umschlägt. Dem Roman liegt sein Verhältniss zu Dorothea Veit, der Tochter Moses Mendelssohns, zu Grunde, die für ihn schrankenlos sich hingab und mit der er sich später vermählte. Die beabsichtigte Fortsetzung von Lucinde erschien nicht, vielleicht weil Schlegel die Berechtigung der absprechenden Urtheile anerkannte. Schleiermacher hat in den „Vertrauten Briefen über Fr. Schlegels Lucinde", 1800, seine idealere Auffassung des Rechts der Individualität hineingetragen. — Trotz der Beziehung zu Fichtes Idealismus ist die schlegelsche Romantik und Ironie, sofern sie die Willkür des Subjects an die Stelle des Gesetzes in Denken und Wollen treten lässt, nicht die Consequenz, sondern (wie Lasson in seiner Schrift üb. Fichte, S. 240 sie richtig bezeichnet) „das directe Widerspiel des fichteschen Geistes".

Verwandt mit Frdr. Schlegels Romantik war die Denkrichtung von Novalis, Frdr. von Hardenberg (1772—1801), der sich in Leipzig während seiner Studienzeit mit Schlegel eng verband und später, als er Jena zur Blüthezeit der Romantik daselbst oft aufsuchte, als einer der Ihren mit den Vertretern der Schule dort in regem Verkehr lebte. Weicher, reizbarer, als Schlegel, ihn an Tiefe übertreffend, mehr als dieser dem Ewigen, Unvergänglichen, Jenseitigen zugekehrt, nicht unempfänglich für schönes Geniessen, besonders in einer Gesammtkunst, aber doch der Nacht, dem Düsteren mehr geneigt, fühlte auch er sich durch Fichte geweckt, obwohl schon vor Fichte Andere, so der platonisirende Holländer Hemsterhuys ihn angeregt hatten. In seinem Heinrich von Ofterdingen, namentlich aber in seinen „Fragmenten", von denen er einige unter dem Titel Blüthenstaub, einige auch im Athenaeum veröffentlicht hat, finden wir philosophische Gedanken von ihm. Es zeigt sich der Zusammenhang mit Fichte, wenn Novalis den geheimnissvollen Weg nach Innen gehen, wenn er „in uns oder nirgends die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft" sein lässt, wenn er dichtet:

„Einem gelang es — er hob den Schleier der Göttin von Sais,
Aber was sah er? — er sah — Wunder des Wunders sich selbst."

Erregung des wirklichen Ich durch das absolute Ich ist Philosophie, so dass Philosophiren im Grunde Selbstoffenbarung ist. Die Natur ist ein „encyklopädischer, systematischer Inbegriff oder Plan unseres Geistes. Um die Natur zu begreifen, muss man sie innerlich in ihrer ganzen Folge entstehen lassen". Die Natur ist eine versteinerte Zauberstadt, deren Messias der Mensch ist. „Die Philosophie ist die Kunst, ein Weltsystem aus den Tiefen unseres Geistes herauszudenken, eine rein intelligible Welt, die Geisterwelt, herauszuproduciren." Als eigentliches Wesen des Romantisirens sieht Novalis an das Absolutisiren, Universalisiren,

Classificiren des individuellen Moments, der individuellen Situation, vergleicht es dem Algebraisiren und betrachtet die Begriffe und Verhältnisse der Mathematik als Weltbegriffe und Weltverhältnisse. Die Mathematik ist realisirter Verstand, die mathematische Kraft ist ordnende Kraft. „Das höchste Leben, das Leben der Götter ist Mathematik, Mathematik ist Religion". Der Plan der Welt ist die Vernunft, wir selbst sind der Entwurf zur Welt, den wir suchen. Doch ist das sittliche Gefühl erst das des schöpferischen Vermögens, der Freiheit, des eigentlich Göttlichen in uns. Nur der moralische Sinn lässt uns Gott vernehmen: „unser eigentlich sittlicher Wille ist Gottes Wille". Die religiöse Anlage war bei Novalis vorhanden und genährt worden, so dass Schleiermachers Reden über die Religion gewaltig und dauernd auf ihn wirken mussten. Mystisch schwärmerisch wird er, wenn er die höchste Wollust im Schmerz findet, wenn ihm die christliche Religion die eigentliche Religion der Wollust ist, weil im Sündenbewusstsein diese Wollust liegt. Je sündiger der Mensch sich fühlt, desto christlicher ist er. — Der Tod ist ein Heimgehen, da das Leben um des Todes willen da ist. Der Tod ist eine Selbstbesiegung, die wie alle Selbstüberwindung eine neue leichtere Existenz verschafft. Er öffnet die Pforte zum Allerheiligsten, die Sehnsucht nach dem Schmerz beherrschte den Dichter-Philosophen wie die Sehnsucht nach dem Tod: jede Bedrängniss der Natur ist ihm eine Erinnerung höherer Heimath, Krankheit wie Tod gehören zu dem menschlichen Vergnügen, Leben ist eine Art Krankheit des Geistes, aber „Sterben ist ein echt philosophischer Act".

Während Novalis jung starb, treu seinem mystischen Idealismus, gab Schlegel in seinem späteren Leben die romantisch-philosophischen Gedanken, die ihm keine Befriedigung mehr gewährten, auf, fand diese im Katholicismus, zu dem er sich mit Dorothea bekehrte, und näherte sich von dem Subjectivismus aus mehr einem Pantheismus und einer theosophischen Mystik und später stellte er sich ganz auf den Boden von Staat und Kirche. Die philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806, herausgegeben 1826 von Windischmann, zeigen das Verlangen nach einem methodischen Verfahren, nach Formen für das genetische Denken, die zugleich die Formen des Seins bilden und wollen, dass die philosophische Construction in Dreiheiten sich bewege. Später hielt er in Wien, wo er sich das Vertrauen der Regierung erwarb, Vorlesungen, von denen er die im Jahre 1827 gehaltenen als „Vorlesungen über die Philosophie des Lebens" 1828 und die 1828 gehaltenen als „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" 1829 herausgab. Im Jahre 1829 hielt er noch Vorlesungen in Dresden, die er aber nicht vollenden konnte. Sie erschienen, soweit gehalten, 1830 unter dem Titel: „Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Worts". Die positive Philosophie aus der späteren Zeit nannte er Erfahrungswissenschaft, weil unser Wissen von Gott nur Erfahrungswissen sei, das auf die Offenbarung Gottes in Natur, Gewissen, in der heiligen Schrift und der Weltgeschichte zurückgehe. Freilich noch fähiger, die Offenbarung aufzunehmen, ist der Wille. In den letzten Vorlesungen über die Philosophie des Lebens giebt Schlegel eine Metaphysik des Lebens, worunter er versteht die Aufweisung der übernatürlichen Principien in der Wirklichkeit, in dem kirchlichen und staatlichen Leben und in der Kunst. In der Philosophie der Geschichte sieht er das Heil der Welt nur in einer Wissenschaft, die den Wahn des Absoluten, sei es Ichheit oder Naturell oder Vernunftbegriff, verwirft und neue Philosophie der Offenbarung durch Anerkennung des lebendigen Gottes begründet. — Unabhängiges philosophisches Denken ist bei Schlegel in der späteren Periode nicht mehr zu finden. Anzuerkennen ist es, dass er in der Ethik von der Ueberspanntheit der früheren Jahre zurückkehrte. Doch kann die Moral nach ihm keine

Wissenschaft sein, da ihr Princip von Gott als sittlichem Gesetzgeber auf dem Glauben beruhe.

In seiner romantischen Periode hat Schlegel auf seine näheren Bekannten sowie auch auf weitere Kreise höchst anregend gewirkt und ist viel bewundert worden, seine späteren Vorträge und Schriften wurden aber mit Recht wenig gewürdigt. Novalis hat mit seiner mystisch-schwärmerischen und religiösen Eigenart zu seiner Zeit und auch nach seinem Tode viele Verehrer gefunden, auch jetzt noch giebt es nicht wenige in Deutschland und selbst ausserhalb Deutschlands -- z. B. Maeterlinck —, die in ihrer Stimmung und in ihren Tendenzen von ihm abhängig sind.

§ 10. In nahem Anschluss an Kant, die nachkantische Speculation verwerfend, aber mit gemässigter Hinneigung zur Romantik, hat Arthur Schopenhauer (1788—1860) eine Lehre ausgebildet, welche sich als eine Uebergangsform von dem kantischen Idealismus zu dem in der Gegenwart vorherrschenden Realismus bezeichnen lässt, indem er zwar mit Kant dem Raum, der Zeit und den Kategorien (unter denen die der Causalität die fundamentale sei) einen bloss subjectiven Ursprung und eine auf die Erscheinungen, welche blosse Vorstellungen des Subjects seien, beschränkte Gültigkeit zuschreibt, die von unserm Vorstellen unabhängige Realität aber nicht mit Kant für unerkennbar hält, sondern in dem durch die innere Wahrnehmung uns völlig bekannten Willen findet, sich dabei jedoch in den Widerspruch verwickelt, dass er, wo nicht die Räumlichkeit, so doch mindestens die Zeitlichkeit und die Causalität sammt allen damit zusammenhängenden Kategorien auf den Willen, dem er sie principiell abspricht, in der Ausführung seiner Lehre zu beziehen nicht vermeidet und nicht vermeiden kann, durch welchen Widerspruch seine Doctrin der consequenten systematischen Durchführung unfähig wird und sich selbst widerlegt. Das an sich selbst Reale darf nach Schopenhauer nicht als transscendentales oder transscendentes Object bezeichnet werden; denn kein Object ist ohne Subject; alle Objecte sind nur Vorstellungen des Subjects, also Erscheinungen. Den Begriff des Willens nimmt Schopenhauer in einem weit über den Sprachgebrauch hinausgehenden Sinne, indem er darunter nicht nur das bewusste Begehren, sondern auch den unbewussten Trieb bis herab zu den in der unorganischen Natur sich bekundenden Kräften versteht.

Zwischen die Einheit des Willens überhaupt und die Individuen, in denen er erscheint, stellt Schopenhauer (gleich wie Schelling zwischen die Einheit der Substanz und die Vielheit der Individuen) im Anschluss an Platon die Ideen als reale Species in die Mitte. Die Ideen sind die Stufen der Objectivirung des Willens. Jeder Organismus zeigt die Idee, deren Abbild er ist, nur nach Abzug des

Theiles der Kraft, welcher zur Ueberwindung der niederen Ideen verbraucht wird. Die reine Darstellung der Ideen in individuellen Gestalten ist die Kunst. Erst auf den höchsten Stufen der Objectivirung des Willens tritt das Bewusstsein hervor. Alle Intelligenz dient ursprünglich dem Willen zum Leben. In dem Genie befreit sie sich von dieser Dienstbarkeit und gewinnt die Präponderanz.

Indem Schopenhauer in der Negation des niederen, sinnlichen Triebes einen Fortschritt erkennt, diesen aber, um nicht seinem Princip, welches die wahrhafte Realität auf den Willen beschränkt, untreu zu werden, nicht positiv als die errungene Herrschaft der Vernunft zu bezeichnen vermag, so bleibt ihm nur eine negative Ethik möglich. Er fordert zunächst Mitleid mit dem Leid, das sich an alle Objectivirungen des Willens zum Leben knüpfe, da der Wille ja immer Bedürfniss sei, und eine dauernde Befriedigung nicht eintreten könne. Die höchste Stufe der Sittlichkeit ist aber Ertödtung — nicht des Lebens, sondern vielmehr — des Willens zum Leben in uns selbst durch Askese. Die Welt ist nicht die beste, sondern die schlechteste aller möglichen Welten, womit der entschiedenste Pessimismus ausgesprochen ist. Das Mitleid lindert das Leid, die Askese hebt es auf durch Aufhebung des Willens zum Leben inmitten des Lebens. Durch die Negation der Sinnlichkeit ohne positive Bestimmung des geistigen Zieles berührt sich Schopenhauers Doctrin mit der buddhistischen Lehre von Nirwana, dem glückseligen Endzustande der durch Askese gereinigten und in die Bewusstlosigkeit eingegangenen Heiligen, und mit denjenigen Formen mönchischer Askese im Christenthum, welche die Neuzeit durch Aufhebung des ethischen Dualismus überwunden hat.

Schopenhauers Schriften sind: Ueb. d. vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Rudolst. 1813, 2. Aufl., Frankf. a. M. 1847, 3. Aufl. hrsg. von Jul. Frauenstädt, Lpz. 1864. Ueb. das Sehen u. die Farben, Lpz. 1816, 2. Aufl. 1854, 3. Aufl. hrsg. von J. Frauenstädt, Lpz. 1869. Die Welt als Wille und Vorstellung, vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der kantischen Philosophie enthält, Lpz. 1819, 2. durch einen zweiten Band verm. Aufl., ebd. 1844, 3. Aufl., ebd., weitere Auflagen besorgt v. J. Frauenstädt. Ueber den Willen in der Natur, Frankf. a. M. 1836, 2. Aufl., ebd. 1854, 3. Aufl. hrsg. v. Jul. Frauenstädt, Lpz. 1867. Die beiden Grundprobleme der Ethik (Ueb. die Freiheit des menschl. Willens, „gekrönt v. d. königl. norweg. Societ. d. Wissenschaften zu Drontheim", und: Ueb. das Fundament der Moral, „nicht gekrönt v. d. königl. dänisch. Societät d. Wissenschaften zu Kopenhagen"), Frankf. a. M. 1841, 2. Aufl., Lpz. 1860. Parerga und Paralipomena, 2 Bde., Berl. 1851, weitere Auflagen hrsg. von Jul. Frauenstädt. Aus Schopenhauers handschriftl. Nachlass, Abhandlgn., Anmerkgn., Aphorismen u. Fragmente, hrsg. von J. Frauenstädt, Lpz. 1864. Memorabilien, Briefe u. Nachlassstücke in: Arth. Schopenhauer, von ihm, über ihn, von Frauenstädt u. E. O. Lindner, Berl. 1863. Dav. Asher, Arthur Sch., Neues von ihm und über ihn, Berl. 1871. Eduard Grisebach, Edita u. Inedita Schopenhaueriana. Eine Schopenhauer-Biographie sowie Randschriften u. Briefe A. Sch.s, Lpz. 1888 (darin auch ein Verzeichniss von Sch.s Bibliothek).

A. Sch.s handschriftl. Nachlass. Aus d. auf d. Kgl. Biblioth. in Berl. verwahrten Manuscriptbüchern, hrsg. von Ed. Grisebach, 1. Bd., Universalbiblioth., Lpz.

s. a. Balthazar Gracians Handorakel u. Kunst d. Weltklugh. übers. v. A. Sch. 2. Einleit. in d. Philos. nebst Abhandlungen zur Dialekt., Aesthet. u. üb. d. deutsche Sprachverhunzung. 3. Anmerk. zu Platon, Locke, Kant u. nachkantisch. Philosophen. 4. Neue Paralipomena u. vereinzelte Gedanken üb. vielerlei Gegenstände.

Briefwechsel zwisch. A. Sch. u. Joh. Aug. Becker, hrsg. v. Joh. Karl Becker, Lpz. 1883. Sch.s Briefe u. Samml. meist ungedruckter oder schwer zugängl. Br. von u. üb. Sch. Mit Anmerk. u. biograph. Analekten hrsg. v. Ludw. Schemann, Lpz. 1893. K. Bähr, Gespräche u. Briefwechsel mit A. Sch., aus dem Nachlass hrsg. v. L. Schemann, Lpz. 1894. Sch.s Gespräche u. Selbstgespräche nach d. Handschr. εἰς ἑαυτόν, hrsg. v. Ed. Grisebach, Berl. 1897.

Sch.s sämmtl. Werke hat Jul. Frauenstädt in 6 Bdn., Lpz. 1873—74, hrsg. (wenig sorgfältig), 2. Aufl. 1877, neue Ausg., ebd. 1891. Bd. I: Schriften zur Erkenntnisslehre. Bd. II u. III: Die Welt als Wille u. Vorst. Bd. IV: Schriften zur Naturphil. u. Ethik. Bd. V u. VI: Parerga u. Paralipomena. Kleine philos. Schriften. Ferner Ed. Grisebach in 6 Bdn., Universalbiblioth., Lpz. s. a. (genau gearbeitete Ausgabe, deren 6. Bd. u. a. eine chronologische Uebersicht über Sch.s Leben und Schriften, eine Reihe von kürzeren Aufsätzen Sch.s, genaue Angabe über das Verhältniss dieser Ausgaben zur Frauenstädtschen, sowie ein Namen- u. Sachregister enthält). Ferner: Sämmtl. WW., Gesammtausgabe mit d. letzten Zusätzen, 6 Bde., Berl., Bibliographische Anst. (A. Warschauer), 1891. Sämmtl. WW. in 12 Bdn. mit Einleit. von Rud. Steiner (Cottasche Bibliothek der Weltlitteratur), Stuttg. 1894 ff.

Sch.s Werke. Mit Einleitung., erläuternd. Anm. u. e. biogr. histor. Charakteristik Sch.s in Auswahl hrsg. v. Moritz Brasch, 2 Bde., Lpz. 1891 (sehr wenig sorgfältig). Einzelne Schriften u. Abhandlungen sind von Frauenstädt, Brasch, auch von R. v. Koeber sowie vom Bibliograph. Institut in Leipzig und der Bibliographischen Anstalt in Berlin herausgegeben, auch Sammlungen von Stellen aus seinen Werken.

Die Litteratur s. bei: Ferd. Laban, Die Schopenhauer-Litteratur, Lpz. 1880.

Ueber Sch.s Lehre und Leben handeln: Joh. Friedr. Herbart, Recension von Sch.s Hauptwerk: Die Welt als Wille u. Vorstellung, in der Ztschr.: Hermes, 1820, 3. Stück, S. 131—149, unterzeichnet E. G. Z., wiederabgedr. in Herbarts sämmtl. Werken, Bd. XII, S. 369—391. (Herbart nennt unter den Umbildnern der kantischen Philosophie Reinhold den ersten, Fichte den tiefsinnigsten, Schelling den umfassendsten, Schopenhauer aber den klarsten, gewandtesten und geselligsten (?), sein Werk sei höchst lesenswerth, freilich nur zur Uebung im Denken; alle Züge der irrigen idealistisch-spinozistischen Philosophie seien in Schopenhauers klarem Spiegel vereinigt. Der Haupteinwand H.s gegen Sch. lautet, dass der Wille, wenn Ding an sich, nicht erkennbar, wenn aber erkennbar, nicht Ding an sich sein könne). F. Ed. Beneke, in der Jenaisch. allg. Litt.-Ztg. 1820, Decbr., No. 226—229. K. Rosenkranz, in seiner Gesch. der kant. Philos., Lpz. 1840, S. 475—481, und in der von Karl Gödeke hrsg. Dtsch. Wochenschrift, 1854, Heft 22. I. Herm. Fichte, Ethik I, Lpz. 1850, S. 394—415. Karl Fortlage, Genet. Gesch. der Philos. seit Kant, S. 407—423. Erdmann, Gesch. der neuern Philos., III, 2, S. 381—471, und: Schopenhauer und Herbart, eine Antithese, in Fichtes Ztschr. f. Philos. N. F., XXI, Halle 1852, S. 209—226. Michelet, A. Sch., Vortrag, geh. 1854, abgedr. in Fichtes Ztschr. f. Ph., N. F., Bd. XXVII, 1855, S. 34 bis 59 u. 227—249. Frauenstädt, Briefe üb. d. sch.sche Philos., Lpz. 1854. Ueb. Sch.s Pessimismus im Vergleich m. d. leibnizischen Optimismus, üb. Sch.s Geschichtsphil. etc., im Dtsch. Mus. 1866, No. 48 u. 49, 1867, No. 22 u. 23 etc. Ders., Sch.-Lexicon, 2 Bde., Lpz. 1871, und Neue Briefe üb. die sch.sche Philos., Lpz. 1876. Ad. Cornill, Arth. Sch. als eine Uebergangsformation von einer ideal. in eine realist. Weltanschauung, Heidelb. 1856. C. G. Bähr, Die sch.sche Phil., Dresd. 1857. Rud. Seydel, Sch.s Syst. dargest. u. beurth., Lpz. 1857. Ldw. Noack, Arthur Sch. u. s. Weltansicht, in: Psyche II, 1, 1859; Die Meister Weiberfeind (Schopenhauer) u. Frauenlob (Daumer), ebd. III, 3 u. 4, 1860; Von Sansara nach Nirwana, in: Deutsche Jahrb. Bd. V, 1862 (wo gegen Schopenhauers extreme Selbstüberschätzung die Waffe des feinen Spottes gekehrt wird). Trendelenburg, in der 2. Aufl. der log. Untersuchungen, Lpz. 1862, Cap. X. R. Haym, Arth. Sch., in Preuss. Jahrb. Bd. XIV, auch bes. abgedr., Berl. 1864.

Wilh. Gwinner, Sch. aus persönl. Umgang dargestellt, Lpz. 1862; Sch.s Leben, 2. umgearbeitete u. vielfach vermehrte Aufl. der ersteren Schrift, Lpz. 1878; Sch. u. s. Freunde, Lpz. 1863; Denkrede auf A. Sch. z. dess. 100j. Geburtstage, Lpz. 1888. A. Foucher de Careil, Hégel et Sch., Paris 1862, ins Deutsche übers. v. J. Singer, Wien 1888. A. de Balche, Renan et Arth. Sch., Odessa (Lpz.) 1870. Alfr. v. Wurzbach, Arth. Sch. in: „Zeitgenossen", 6. Heft, Wien 1871. Ferner David Asher und

E. O. Lindner, Nagel, Suhle, Ed. Löwenthal, Spiegel, Rob. Springer, Wirth, W. Scheffer, Herm. Frommann, Carl v. Seidlitz, Jürg. B. Meyer. F. Harms u. A. in verschiedenen Abhandlungen. H. L. Korten, Quomodo Sch. ethicam fundamento metaphysico constituere conatus sit, diss., Hal. 1864. Steph. Pawlicki, De Sch. doctrina et philosophandi ratione, diss. Vratislav. 1865. Alois Scherzel, Der Char. der Hauptlehren Sch.s, Pr., Czernowitz 1866. Victor Kiy, Der Pessimism. u. d. Eth. Sch.s, Berl. 1866. Chr. A. Thilo, Ueb. Sch.s Atheismus, in: Ztschr. f. exacte Philos., Bd. VII, Heft 4, Lpz. 1867, S. 321—356 u. VIII, 1, ebd. 1867, S. 1—35 (auch bes. abg., Lpz. 1868). E. v. Hartmann, Ueb. eine nothw. Umbildung der sch.schen Philos. aus ihrem Grundprincip heraus, in: Philos. Monatshft. II, S. 457—469. Auf die Einwürfe von Seydel, Haym, Trendelenburg, Thilo, Suhle, Kiy und Liebmann antwortet Jul. Frauenstädt in der von Rud. Gottschall hrsg. Zeitschrift „Unsere Zeit", 1869, Hft. 21 u. 22. Vergl. auch die oben (S. 23) angef. Abh. v. Hartmann, Schellings posit. Phil. als Einh. von Hegel u. Sch., Berl. 1869. E. F. Wyneken, Das Naturgesetz der Seele, od. Herbart u. Sch., eine Synthese, Hannover 1869.

L. Chevalier, Die Philos. Arth. Sch.s in ihren Uebereinstimmungs- u. Differenzpunkten mit der kantisch Philos., Progr., Prag 1870. Carl Magnus Uno Eggertz, Grunddrogen in Sch.s filosofi, akad. afhdl„ Lund 1871. Geo. Jellinek, D. Weltanschauungen Leibniz' u. Sch.s, ihre Gründe u. ihre Berechtigungen: e. Studie üb. Optimism. u. Pessimism., Inaug.-Diss., Wien 1872. Günther üb. Sch.s Kritik der kant. Phil., in: Jahrb. d. Vereins für wissensch. Pädag., 4. Jahrg. 1872, S. 116—150. M. Venetianer, Sch. als Scholastiker, Berl. 1873. Karl Gaquoin, Z. Beurthlg. d. sch.schen Lehre v. d. Willensfreiheit, G.-Progr., Giessen 1873. W. Plöttner, A. Sch., kurze Darstellg. seines Lebens unter Berücks. seiner Werke, Schul-Pr., Langensalza 1873. Th. Ribot, La philos. de Sch., Par. 1874, 2. éd., Par. 1885. Friedr. Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen, 3. Stück: Sch. als Erzieher, Schloss Chemnitz 1874. Ch. Levêque, La philos. de Sch., Journal des Savants, Décembre 1874. H. Klee, Grundzüge der Aesthetik nach Sch., Berl. 1875. Th. Ribot, Philos. de Sch., Paris 1875. Helen Zimmern, A. Sch., his life and his philosophy, Lond. 1876. E. du Mont, Der Fortschritt im Lichte der Lehre Sch.s u. Darwins, Lpz. 1876. O. Busch, A. Sch., Beitrag zu einer Dogmatik des Religionslosen, Heidelb. 1877, 2. Aufl. 1878. Ragnisco, Il mondo come volere e come rappresentazione di Sch., studj., Palermo 1877. E. Hermann, Woher und Wohin? Sch.s Antwort auf die letzten Lebensfragen zusammengefasst und ergänzt, Bonn 1877. F. v. Hausegger, R. Wagner u. Sch., Lpz. 1878. G. Barzellotti, Il Pessimismo dello Sch., Firenze 1878. A. Paoli, Lo Sch. e il Rosmini, libro I, Roma 1878. Rud. Penzig, A. Sch. u. die menschl. Willensfreiheit, I.-D., Halle 1879. Fürst Dmitry Tzerteleff, Sch.s Erkenntnisstheorie, I.-D., Lpz. 1879. Joh. Mich. Tschofen, Die Philos. A. Sch.s in ihrer Relation zur Ethik, Münch. 1879. J. Hutcheson Stirling, Sch. in relation to Kant, in: The journ. of specul. phil., 1879, Bd. 13. E. Last, Mehr Licht! die Hauptsätze Kants u. Schopenhauers in allgem. verständlicher Darlegung, Berl. 1879, 4. Aufl. 1880.

Carl Peters, A. Sch. als Philosoph u. Schriftsteller, Berl. 1880. Hasbach, Die Beziehungen der Aesthetik Sch.s zur platonisch. Aesthetik, in: Ztschr. f. Phil. u. ph. Kr., 1880, Bd. 77, S. 68—101, 242—271. A. Siebenlist, Sch.s Philos. d. Tragödie, Pressburg 1880. R. Köber, Sch.s Erlösungsl., Berl. 1881. Fdr. Paulsen, A. Sch., d. Zusammenh. snr. Philos. mit snr. Persönlichk., in: Deutsche Rundschau 1882, H. 10. Rud. Willy, Sch. in sein. Verhältn. z. J. G. Fichte u. Schelling, I.-D., Zürich 1883. G. Barzellotti, L'idealismo di A. Schopenhauer e la sua dottrina della percezione, in: La philos. delle sc. ital., vol. 26, f. 2, 1883. L. Ducros, Sch., Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose au soi de Kant à Sch., Par. 1884. Dav. Asher, Das Endergebniss der schopenhauersch. Ph. in seiner Uebereinstimm. mit einer der ältest. Religionen (der jüdischen), Lpz. 1885. Joh. Witte, Arth. Sch. Zur Charakteristik seiner Persönlichkeit u. s. Lebens in ihrem Einflusse auf s. Pessimism., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 84, 1884, S. 214—248. Hrm. Bremiker, Zur Vergleich. der schopenhauersch. mit der kantisch. Erkenntnisstheorie, I.-D., Halle 1884. A. Harpf, Sch. u. Goethe, e. Beitr. zur Entwickelungsgesch. der schopenhauersch. Ph., in: Ph. Monatsh. 1885, S. 456—478. J. Frohschammer, Wille od. Phantasie, krit. Parallele zur Würdig. der Philos. A. Sch.s, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 86, 1885, S. 14—57.

Berthold Rein, Der transscendentale Idealism. b. Kant u. b. Sch., Rudolst. 1887. R. Köber, D. Philosophie Sch.s, Heidelb. 1888. Em. Reich, Sch. als Philosoph der Tragödie, Wien 1888. Geo. v. Gizycki, Kant u. Sch., Lpz. 1888. Frdr. Haacke, Ueb. d. innern Zusammenh. des schopenhauersch. philos. Systems, Breslau 1888; Mysticism. u. Pessim. b. Sch., Pr., Bunzlau 1890. Ernst Lehmann, Die verschiedenartigen Elemente

der schopenhauersch. Willensl., Strassb. 1889. Wilh. Fricke, Sch. u. d. Christenth., Lpz. s. a. Seb. Brunner, Kniffologie u. Pfiffologie des weltweisen Sch. Im Schreiben u. Treiben des Meisters u. s. Gesellen plast. u. drast. dargest., Paderb. 1889. Arth. Jung, Die pädagog. Bedeutung der schopenhauersch. Willensl., Berl. 1890 (Vortr.). W. C. Hertslet, Sch.-Register, Lpz. 1891 (sehr brauchbar). Will. Caldwell, Sch.s criticism of Kant, Mind. 16, 1891, S. 355—374. M. Koch, Sch.s Abhandl. üb. die Freiheit des menschl. Willens. Eine krit. Studie, Diss., Berl. 1891. Wilh. Jos. Dotzer, Ueb. Sch.s Kr. d. kantsch. Analyt., Diss., Erlang. 1891. Rud. Presber, A. Sch. als Aesthetiker, verglichen mit Kant u. Schiller, Diss., Heidelb. 1892. H. Leonhard, Beitr. zur Krit. d. schopenhauersch. Erkenntnisstheorie, Diss., Bonn 1891. W. Wallace, Sch., Lond. 1891 (Great writers series). Rich. Behm, Vergleich. d. kantisch. u. schopenhauersch. L. in Anschauung d. Causalität, Diss., Heidelb. 1892. Rud. Lehmann, Sch. u. d. Entwickel. der monist. Weltanschauung, Pr., Berl. 1892; ders., Sch. E. Beitrag z. Psychol. d. Metaphysik, ebd. 1894. H. Otczipka, Krit. Bemerkung. zur Weltansch. Sch.s, Diss., Lpz. 1893. Theod. Simon, A. Sch. nach s. Charakt. u. s. Stell. zum Christenth., Stuttg. 1894 (Ztfrag. des christl. Volkslebens). Raoul Richter, Sch.s Verh. z. Kant in s. Grundzügen, Diss., Lpz. 1893. Renouvier, Sch. et la métaphisique du pessimisme, L'Année philosoph., III, 1893. S. Schmid, Sch.s Willensmetaphysik in ihr. Verh. z. neueren Ansichten üb. d. Willen, Diss., Lpz. 1894. Wilh. Schmidt, Sch. in s. Verhältniss z. d. Grundideen des Christenthums, Erlang. 1894. A. Wyczolkowska, Sch.s L. v. d. menschl. Freiheit in ihrer Bez. zu Kant u. Schelling, Diss, Zürich 1894. H. Herrig, Gesammelte Aufsätze üb. Sch., hrsg. von Grisebach, Lpz. 1894. S. Neuwirth, Pantheism. u. Individualism. im System der schopenhauersch. Philosophie, Diss., Würzb. 1894. Fritz Sommerlad, Darstell. u. Krit. der ästhetisch. Grundanschauungen Sch.s, Diss., Offenbach 1895. O. Crämer, A. Sch.s L. v. d. Schuld in ethisch. Bez., Heidelb. 1895. M. Seydel, Sch.s Metaphys. d. Musik, Lpz. 1895. Dav. Neumark, D. Freiheitsl. b. Kant u. Sch., Hamb. 1896. M. F. Hecker, Metaphysik u. Asketik in ihr. Zusammenh. nachgewiesen an Sch. u. wahlverwandten Philosophen, Diss., Bonn 1896; ders., Sch. u. d. indische Philosophie, Köln 1897. W. Caldwell, Sch.s system in its philosophical significance, Edinb. 1896. N. A. Nobel, Sch.s Theorie des Schönen in ihr. Bez. zu Kants Kr. d. ästhet. Urtheilskr., Diss., Bonn 1897. M. Joseph, D. Primat des Willens b. Sch., e. krit. Untersuch. der psycholog. Grundanschauung. Sch.s, Diss., Berl. 1897. Herz Bamberger, Das Thier in d. Philos. Sch.s, Würzb. 1897. K. Thiemann, A. Sch. e. Zeuge biblisch-evangel. Wahrheit, Stuttg. 1897. M. Himmler, D. Aesthetik in ihrer Bezieh. zur Ethik b. Sch., Diss., Bern 1897. S. S. Colvin, Sch.s doctrine of the thing-in-itself and his attempt to relate it to the world of phaenomena, Diss., Strassb. 1897. Ed. v. Mayer, Sch.s Aesthetik u. ihr Verh. z. d. ästhetischen Lehren Kants u. Schellings, I., in Abhandl. zur Philos. u. ihrer Gesch., hrsg. von B. Erdmann, Halle 1897. Thdr. Lorenz, Zur Entwickelungsgesch. der Metaphys. Sch.s. Mit Benutz. des handschriftl. Nachlasses, Lpz. 1897. K. Fischer, D. Philosoph des Pessimism., Kl. Schr., I, Heidelb. 1897. O. Keutel, Ueb. d. Zweckmässigk. in d. Natur b. Sch., Pr., Lpz. 1897. Eine schwedische Schr. v. Bostrom üb. Kants u. Sch.s Eth., s. b. K., Th. III, S. 345. Ed. Grisebach, Sch., in Geisteshelden, hrsg. v. Bettelheim, 1897. Rich. Böttger, Das Grundproblem der Schopenhauersch. Philos., Greifsw. 1897. Osc. Damm, Sch.s Ethik im Verh. z. seiner Erkenntnissl. u. Metaphys., Annaberg 1898. D. Jacobs, Sch.s Verhältn. zum Theism., Pantheism. u. Atheism., Ztschr. f. immanente Philos., III, 1898. P. J. Möbius, Ueb. Sch., Lpz. 1899. Wilh. Deutschthümler, Ueb. Sch. zu Kant, Wien 1899. R. Wiebrecht, D. Metaphysik Sch.s vom naturwissensch. Standpunkt aus betrachtet, Diss., Götting. 1899. Sam. Rappaport, Spinoza u. Sch. E. krit.-histor. Untersuch. m. Berücksicht. des unedirt. Schopenhauersch. Nachlasses dargest., Berl. 1899. P. A. Schultz, Sch. u. s. Beziehung. z. den Naturw., Deutsche Rundsch. 20, 1900. E. Clemens, Sch. u. Spinoza, Diss., Lpz. 1900. Frdr. Paulsen, Sch., Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgesch. des Pessimism., Berl. 1900. Rob. Saitschick, Genie u. Charakter. Shakespeare — Lessing — Schopenhauer — Rich. Wagner, Berl. 1900. R. Schlüter, Sch.s Philosophie in sein. Briefen, Lpz. 1900. Hierin zu erweisen gesucht, dass nach den Briefen Sch. sich von dem entschiedenen erkenntnisstheoretischen Idealismus aus allmählich realistischeren Anschauungen zugewandt habe. K. Weigt, D. polit. u. social. Ansichten Sch.s, Diss., Erlang. 1900. C. v. Brockdorff, Beiträge üb. d. Verh. Sch.s zu Sp., 2 Bde., Hildesh. 1900, 1. Revision des Urtheils Sch.s üb. Sp. auf Grund schopenhauerscher Marginalien, 2. Vergl. der Individualitäten u. der Lehren. H. Funke, D. Probl. d. Satzes vom zureich. Grunde b. Sch., Diss., Erlang. 1900. Osk. Damm, Sch.s Rechts- u. Staatsphilos., Darstell. u. Krit., Halle 1901.

Johannes Volkelt, Arth. Sch. Seine Persönlichk., s. Lehre, s. Glaube, Stuttg.

1900 (Frommanns Klass. der Philos.). V. bringt die Lehre Sch.s mit dessen Persönlichkeit in engste Verbindung, lässt sie als „inneres Erlebniss“ des Philosophen erscheinen und nimmt auch in sehr treffender Weise den culturgeschichtlichen Standpunkt ihr gegenüber ein.

Arthur Schopenhauer wurde am 22. Februar 1788 in Danzig geboren. Sein Vater war Banquier. Seine Mutter ist die als Schriftstellerin bekannte Johanna Schopenhauer, Verfasserin von Reisebeschreibungen und Romanen. Nachdem er in seiner Jugend Reisen durch Frankreich und England mitgemacht hatte, bezog er 1809 nach dem Tode seines Vaters, der ihn für den Kaufmannsstand bestimmt und für seine Ausbildung nach dieser Seite hin schon gesorgt hatte, die Universität Göttingen, wo er neben Naturwissenschaft und Geschichte besonders Philosophie unter der Leitung des Skeptikers Gottlob Ernst Schulze studirte. Auf dessen Rath las er vor allen andern Philosophen Platon und Kant; 1811 hörte er in Berlin Fichte, dessen Lehre ihn jedoch unbefriedigt liess. Er promovirte 1813 in Jena durch die Abhandlung: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, brachte den nächstfolgenden Winter in Weimar im Umgange mit Goethe zu, dessen Farbenlehre er annahm, und machte auch Studien über das indische Alterthum, lebte dann 1814—1818 in Dresden, mit der Ausarbeitung seiner optischen Abhandlung und besonders seines Hauptwerks: Die Welt als Wille und Vorstellung, beschäftigt. Sobald das Manuscript desselben vollendet war, unternahm er eine Reise nach Rom und Neapel, habilitirte sich dann 1820 in Berlin, wo er bis 1831 der Universität als Privatdocent angehörte, ohne jedoch mit Eifer und Erfolg zu lehren; 1822—1825 war er wiederum in Italien; 1831 verscheuchte ihn von Berlin die Cholera um so leichter, da ihm bei seinen Misserfolgen die akademische Lehrthätigkeit längst nicht mehr werth war. Er hat seitdem in Frankfurt am Main privatisirt, wo er am 21. September 1860 unvermählt gestorben ist, wo ihm auch ein Denkmal errichtet wurde, dessen Enthüllung am 6. Juni 1895 stattfand.

Schopenhauers spätere Schriften enthalten Beiträge zur Ausbildung seines Systems, viel mehr aber noch pikante Aeusserungen über die Frauen, gegen die herrschenden theologischen Anschauungen und gegen die philosophischen Rechtfertigungsgesuche derselben, zu deren Behuf, wie Schopenhauer (zunächst wohl im Hinblick auf die Erfolge seines glücklicheren Antagonisten Hegel und auf Schellings Berufung nach Berlin seinem persönlichen Unwillen Luft machend) in unablässiger Wiederholung insinuirt, die „Philosophie-Professoren“ von der Regierung besoldet werden. Diese in immer neuen Wendungen nicht ohne Aufwand von Geist und Witz vorgebrachten Insinuationen waren bestimmt, dem Zweifel Nahrung zu geben, ob das, was öffentlich gelehrt zu werden pflege, sich durch die Ueberzeugung von seiner Wahrheit behaupte oder durch die Organisation, die Amt und Brot nur dem Zustimmenden gewährt und so den „Willen zum Leben“ beherrscht. Es ist unglaublich, mit welcher Erbitterung und ohne alles Verständniss für die Bedeutung von Fichte, Hegel u. A. er sich in unwürdigsten Schimpfwörtern über sie ergeht. Fichten war es nach Schopenhauer nicht um Wahrheit zu thun, sondern nur um Aufsehen und persönliche Zwecke; schlechte Sophismen, blossen Hokuspokus und unsinniges Wischiwaschi nahm das Publicum von ihm für Beweise hin; er war der Vater der Scheinphilosophie. Doch steht er ihm als Talentmann noch hoch über Hegel, den er einen Charlatan, Unsinnschmierer nennt, dessen Philosophie eine solche des absoluten Unsinns sein soll, davon drei Viertel baarer und ein Viertel aberwitzige Einfälle sein soll. Er war ein Philosophaster, ein geistiger Kaliban, der Hanswurst Schellings u. s. w.

Der Aufsatz „Ueber die Universitätsphilosophie“, sowie andere Abhandlungen

aus seinen Parergis und Paralipomenis, so seine vorzüglich geschriebenen Aphorismen zur Lebensweisheit — Von dem, was einer ist, von dem, was einer hat, und von dem, was einer vorstellt —, in denen sich auch inhaltlich viel Treffliches, z. B. über das Duell, findet, ferner der Aufsatz über die Weiber, der Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt, das längere Gespräch über Religion, seine Metaphysik der Geschlechtsliebe u. A. haben den schopenhauerschen Schriften den Weg ins Publicum gebahnt, den das System, das ursprünglich nur von einzelnen Fachgenossen beachtet worden war, durch sich selbst nicht zu finden vermocht hatte. Viel dazu beigetragen hat auch die ausserordentlich klare, gewandte, lebendige, zum Theil glänzende Darstellung, die sich möglichst fern hält von der ausschliesslich philosophischen Terminologie, die zugleich Kunde giebt von der vielseitigen Bildung Schopenhauers, namentlich von seiner Belesenheit in philosophischen nnd dichterischen Werken beinahe aller Zeiten und Länder. Von der Zeit an aber, da ein weiterer Kreis sich für das Exoterische interessirte, hat es, wie es zu geschehen pflegt, auch nicht an Denkern gefehlt, die, theils beistimmend, theils polemisirend, auf das System als solches tiefer eingingen. Eine Zeit lang war, in und nach Schopenhauers letzten Lebensjahren, der Schopenhauerianismus in einzelnen Kreisen, besonders in solchen belletristischer Schriftsteller, Modesache; um sich aber dauernd zu behaupten, fehlt dieser Doctrin die wesentlichste Bedingung, nämlich die Möglichkeit einer allseitigen und in sich selbst wirklich harmonischen systematischen Durchführung. Geistreiche Aphorismen, lose miteinander zu einem anscheinenden Ganzen verknüpft, in der That aber durch kaum verdeckte Widersprüche einander aufhebend, vermögen nur eine rasch vorübergehende Wirkung zu erzielen. Nur als Momente eines befriedigenderen Systems können die in Schopenhauers Doctrin unleugbar enthaltenen Wahrheiten sich dauernd behaupten.

Schopenhauer selbst war in maassloser Selbstbewunderung von dem Werth seines Systems so überzeugt, dass er sagte: „Die Zeit wird kommen, wo, wer nicht weiss, was ich über einen Gegenstand gesagt habe, sich als Ignoranten blossstellt.“ Auf die Universitäts-Professoren schmähte er besonders deshalb, weil er nach seiner Meinung absichtlich von ihnen secretirt wurde. Er sah sich selbst als eine Art Religionsstifter an, der im Gegensatz zur jüdisch-christlichen Religion eine pessimistische Erlösungslehre, eine der buddhistischen ähnliche, aufstellt, er bezeichnete seine Schüler als Apostel und Evangelisten und glaubte, er würde Gegenstand eines künftigen Cultus sein. Dabei entsprach sein Leben seiner pessimistischen Theorie und seiner Erlösungstheorie in keiner Weise. Der Wille zum Leben war ausserordentlich stark in ihm, nichts von Verachtung der Genüsse, nichts von Weltentsagung, von demüthiger Gesinnung war bei ihm zu bemerken. Er war sich dieses Gegensatzes zwischen seiner Theorie und seinem Charakter deutlich bewusst. Auf etwaige Vorwürfe in dieser Beziehung würde er entgegnen, dass sie ihn gar nicht träfen: er erkläre, was die Dinge seien, er enthülle, worin das Wesen der Welt und die Erlösung von diesem bestehe. Auch verpflichte er weder sich noch irgendwen zu einer bestimmten Lebens- und Willensrichtung. Sein Thema sei das Sein, nicht das Sollen. Nicht nur zwischen seiner Philosophie und seiner Persönlichkeit zeigt sich ein starker Widerstreit, sondern in seiner Persönlichkeit macht sich ein solcher entschieden geltend. Die starke Sehnsucht nach dem Transscendenten, dem Idealen, praktisch nach der Erlösung einerseits und andererseits die starke Leidenschaftlichkeit, die ihn zum Sinnlichen, Irdischen hinabzog. S. besonders Volkelt, Schopenh., S. 38 ff., auch Schemann in der Vorrede zu Sch.s Briefen, der von den zwei faustischen Seelen in Schopenhauer spricht.

In der Promotionsschrift: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ unterscheidet Sch. das principium essendi, fiendi, agendi und cognoscendi (welche Ordnung er als die systematische bezeichnet) oder (nach didaktischer Ordnung) fiendi, cognoscendi, essendi und agendi. Der Satz vom zureichenden Grunde drückt, allgemein genommen, die zwischen allen unseren Vorstellungen bestehende gesetzmässige und der Form nach a priori bestimmbare Verbindung aus, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes Object für uns werden kann. Diese Verbindung ist nach der Verschiedenheit der Art der Objecte auch selbst eine verschiedenartige. Alles nämlich, was für uns Object werden kann, also alle unsere Vorstellungen, zerfallen in vier Classen, und demgemäss nimmt auch der Satz vom Grunde eine vierfache Gestalt an. Die erste Classe der möglichen Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens ist die der anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen. Die Form dieser Vorstellungen sind die des innern und des äussern Sinnes, Zeit und Raum. In dieser Classe der Objecte tritt der Satz vom zureichenden Grunde auf als Gesetz der Causalität; Sch. nennt ihn als solches den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, principium rationis sufficientis fiendi. Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer Objecte eintritt, so muss ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmässig, d. h. allemal, so oft der erste da ist, folgt; ein solches Folgen heisst ein Erfolgen, und der erstere Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung. Als Corollarien ergeben sich aus dem Gesetze der Causalität das Gesetz der Trägheit, weil ohne äussere Einwirkung der frühere Zustand beharren muss, und das der Beharrlichkeit der Substanz, weil das Causalgesetz nur auf Zustände, nicht auf die Substanz selbst geht. Die Formen der Causalität sind: Ursache im engsten Sinne, Reiz und Motiv; nach Ursachen im engsten Sinne, wobei Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind, erfolgen die Veränderungen im unorganischen Reiche, nach Reizen die Veränderungen im organischen Leben, nach Motiven, deren Medium die Erkenntniss ist, erfolgt das Thun, d. h. die äusseren, mit Bewusstsein geschehenden Actionen aller animalischen Wesen. Der Unterschied zwischen Ursache, Reiz und Motiv ist die Folge des Grades der Empfänglichkeit der Wesen.*) Die zweite Classe der Objecte für das Subject wird gebildet durch die Begriffe oder die abstracten Vorstellungen. Auf die Begriffe und die aus ihnen gebildeten Urtheile geht der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens, principium rationis sufficientis cognoscendi, welcher besagt, dass, wenn ein Urtheil eine Erkenntniss ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muss; wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädicat wahr. Die Wahrheit ist**) entweder eine logische, d. h. formale, Richtigkeit der Verknüpfung von Urtheilen oder eine materiale, auf sinnliche Anschauung gegründet, welche, sofern das Urtheil sich unmittelbar auf die Erfahrung gründet, empirische Wahrheit ist, oder eine transscendentale, die sich auf die im Verstande und in der reinen Sinnlichkeit liegenden Formen der Erkenntniss gründet, oder eine metalogische, worunter Sch. diejenige Wahrheit versteht, welche auf die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens gegründet sei, nämlich die Wahrheit des Satzes der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen

*) Ueber den Antheil des das Causalgesetz durchführenden Verstandes an der Gestaltung des Wahrnehmungsinhaltes sagt bei diesem Anlass Schopenhauer manches Beachtenswerthe, laborirt dabei jedoch durchgängig an dem Irrthum, als ob es sich um ein freies Schaffen der Ordnung im Bewusstsein und nicht vielmehr um denkende Reproduktion der an sich wirkenden Ordnung handle.

**) Nach Schopenhauers zum Theil sehr willkürlicher Eintheilung.

Dritten und des Satzes vom zureichenden Grunde des Urtheils selbst. Die dritte Classe der Gegenstände für das Vorstellungsvermögen bildet der formale Theil der vollständigen Vorstellungen, nämlich die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äusseren und inneren Sinnes, des Raumes und der Zeit. Als reine Anschauungen sind sie für sich und abgesondert von den vollständigen Vorstellungen Gegenstände des Vorstellungsvermögens. Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, dass alle ihre Theile in einem Verhältniss zueinander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen anderen bestimmt und bedingt ist. Im Raum heisst dieses Verhältniss Lage, in der Zeit Folge. Das Gesetz, nach welchem die Theile des Raumes und der Zeit in Absicht auf jene Verhältnisse einander bestimmen, nennt Sch. den Satz vom zureichenden Grunde des Seins, principium rationis sufficientis essendi. In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen; auf diesem Nexus der Theile der Zeit beruht alles Zählen; jede Zahl setzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seins voraus. Ebenso beruht auf dem Nexus der Lage der Theile des Raumes die ganze Geometrie; es ist eine wissenschaftliche Aufgabe, solche Beweise zu finden, welche nicht bloss irgendwie als „Mausefallenbeweise" die Wahrheit des Satzes darthun, sondern dieselbe aus dem Seinsgrunde ableiten.*) Die letzte Classe der Gegenstände des Vorstellungsvermögens wird gebildet durch das unmittelbare Object des inneren Sinnes, das Subject des Wollens, welches für das erkennende Subject Object ist, und zwar nur dem inneren Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum erscheint.**) In Bezug auf das Wollen tritt der Satz vom Grunde auf als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agendi, oder als das Gesetz der Motivation. Sofern das Motiv eine äussere Bedingung des Handelns ist, gehört es zu den Ursachen und ist oben in Bezug auf die erste Classe von Objecten betrachtet worden, welche durch die in der äusseren Anschauung gegebene Körperwelt gebildet wird. Die Einwirkung des Motivs wird aber von uns nicht bloss, wie die aller anderen Ursachen, von aussen und daher mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach erkannt; hier erfahren wir das Geheimniss, wie dem innersten Wesen nach die Ursache die Wirkung herbeiführt; die Motivation ist die Causalität, von innen gesehen.***)

---

*) D. h. solche Beweise, die man sonst genetische zu nennen pflegt; denn in der That fehlt nicht, wie Sch. annimmt, bei der mathematischen Nothwendigkeit die genetische und causale Beziehung. Werden die Zahlen als entstehend aus der Zusammenfügung und Trennung von Einheiten, die geometrischen Figuren als entstehend durch Bewegung von Punkten, Linien etc. gedacht, so tritt ihre Genesis und die in der Natur der gleichartigen Vielheit und des räumlichen Aussereinanderseins objectiv begründete Causalität ins Bewusstsein. Die Forderung, dass die mathematischen Beweise nach Möglichkeit genetisch seien, ist schon von Vielen gestellt worden, von Cartesianern, von Herbart, von Trendelenburg; vergl. auch die Ausführungen von F. C. Fresenius, Die psychol. Grundlagen der Raumwissenschaft, Wiesbaden 1868, wo freilich die Auffassung der räumlichen Gebilde als bloss psychologischer Thatsachen sehr bestreitbar ist

**) Dass das Object des inneren Sinnes oder des Selbstbewusstseins ausschliesslich der Wille sei, ist ein fundamentaler Irrthum Schopenhauers, wovon Kant frei war; das Empfinden und Fühlen, Vorstellen, Denken ist ebensowohl wie das Begehren und Wollen unmittelbares Object unserer Selbstauffassung. Das Wollen im eigentlichen Sinne ist ein mit Erkenntniss verknüpftes Begehren und würde daher nicht erkannt werden können, wenn wirklich nicht das Erkennen erkannt werden könnte.

***) In der That aber gehören überall, auch bei mechanischen und organischen Processen, der innere Grund und die äusseren Bedingungen zusammen und bilden

Schopenhauers Hauptwerk: Die Welt als Wille und Vorstellung, zerfällt in vier Betrachtungen, deren erste und dritte die Welt als Vorstellung, zweite und vierte die Welt als Willen betreffen. Die erste Betrachtung (Buch I) geht auf die Vorstellung als unterworfen dem Satze des Grundes und demgemäss als Object der Erfahrung und Wissenschaft, die dritte (Buch III) auf die Vorstellung als unabhängig vom Satze des Grundes oder als platonische Idee und demgemäss als Object der Kunst. Die zweite Betrachtung (Buch II) geht auf die Objectivation des Willens, die vierte (Buch IV) auf die bei erreichter Selbsterkenntniss statthabende Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. Angehängt ist eine Kritik der kantischen Philosophie.

Das erste Buch beginnt mit dem Satze: die Welt ist meine Vorstellung. Dieser Satz, sagt Schopenhauer, gilt für jedes lebende und erkennende Wesen, wiewohl der Mensch allein ihn in das reflectirte abstracte Bewusstsein bringen kann; er gewinnt dieses Bewusstsein durch die philosophische Betrachtung. Das Zerfallen in Object und Subject ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstract oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. Alles, was für die Erkenntniss da ist, also die ganze Welt, ist nur Object in Beziehung auf das Subject, Anschauung des Anschauenden, als Vorstellung. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subject behaftet und ist nur für das Subject da.*) Die wesentlichen und daher allgemeinen Formen alles

---

in ihrer Vereinigung die Gesammtursache, welche demgemäss niemals einfach sein kann; beide Seiten waren in einem Gesetz der Causalität zusammenzufassen. Eben dieses Gesetz findet dann, wie oben erwähnt worden ist, auch auf die Objecte der mathematischen Betrachtung Anwendung. Der Causalität steht der Erkenntnissgrund gegenüber, aber nicht als bezüglich auf eine eigenthümliche Classe von Objecten, sondern nur als die subjective Einsicht in einen objectiv-realen Nexus, indem wir entweder aus den Ursachen auf die Wirkung oder umgekehrt von diesen auf jene oder auch von einer Wirkung auf eine zugehörige Wirkung der nämlichen Ursache schliessen. In diesem Sinne sind Schopenhauers vier Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde auf die zwei zu reduciren, die schon Kant und Frühere unterschieden haben, nämlich auf den Satz der Ursache, der sich formuliren lässt: jede Veränderung hat eine Ursache, die aus dem inneren Grunde und der äusseren Bedingung besteht, und auf den Satz des Erkenntnissgrundes, der, wie Ueberweg in seinem System der Logik, 5. Aufl., § 81, vergl. § 101, nachzuweisen sucht, besagt, dass die logische Verkettung der Urtheile untereinander im Schliessen dem objectiv-realen Causalnexus entsprechen muss.

*) Schopenhauer glaubt durch den blossen Satz: „kein Object ohne Subject" (ähnlich wie Fichte durch den Satz: kein Nicht-Ich ohne Ich), die Subjectivität aller unserer Erkenntniss reiner erfasst und klarer erwiesen zu haben, als Kant, der zu seiner subjectivistischen Erkenntnisslehre durch eine ins Einzelne eingehende Betrachtung der Art und Weise gelangte, wie durch das menschliche Subject die Erkenntniss bedingt sei; für Kant sei daher auch noch ein „transscendentales Object" oder „Ding an sich" übrig geblieben, welches Sch. negirt. Aber wenn schon selbstverständlich alle Vorstellungen im Subject sind, so kommt doch die Frage, ob und inwieweit sie mit demjenigen, was nicht eben dieses Subject ist und nicht bloss in ihm, sondern an sich selbst existirt, in Uebereinstimmung stehen. Diese Frage bleibt bei Sch.s einfacher Bemerkung: „kein Object ohne Subject", unerledigt, oder es wird vielmehr die Nichtübereinstimmung, die er, abgesehen von dem „Willen", durchgängig annimmt, von ihm nur vorausgesetzt, wogegen Kants eingehende Betrachtung der „Bestandstücke" unserer Erkenntniss, obschon sie ihr Ziel nicht erreicht, doch einen Weg zu demselben gebahnt hat. Das Ding wird erst für das Subject zum Object (oder zum Nicht-Ich); es kann nicht ohne das Subject ein „Object" (oder Nicht-Ich) sein, wohl aber ohne das Subject ein Ding. Dasselbe kann selbstverständlich nicht ohne das Subject erkannt werden; aber das Subject kann dasselbe entweder so auffassen, dass es ihm die bloss subjectiven Elemente, als wären sie objectiv, mit zuschreibt, oder so,

Objects können wie Sch. mit Kant annimmt, auch ohne die Erkenntniss des Objects selbst, vom Subject ausgehend, gefunden und vollständig erkannt werden, d. h. sie liegen a priori in unserm Bewusstsein. Sch. behauptet aber überdies, dass der Satz vom Grunde der gemeinschaftliche Ausdruck für alle uns a priori bewussten Formen des Objectes sei. Er lehrt, dass das Dasein aller Objecte, sofern sie Objecte, Vorstellungen und nichts Anderes seien, ganz und gar in ihrer nothwendigen Beziehung zueinander bestehe, welche der Satz vom Grunde ausdrücke. Für jede Wissenschaft ist der Satz vom Grunde das Organon, ihr besonderes Object aber das Problem. Der Materialismus überspringt das Subject und die Formen des Erkennens, welche doch bei der rohesten Materie, von der er anfangen möchte, schon ebenso sehr, als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgesetzt sind. „Kein Object ohne Subject" ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht.*) Andererseits, meint Sch., übersah Fichte, der vom Subject ausging, und dadurch zu dem vom Object ausgehenden Materialismus den geraden Gegensatz ausmacht, dass er mit dem Subject auch schon das Object gesetzt hatte, weil kein Subject ohne Object denkbar ist, und dass seine Ableitung des Objects aus dem Subject, wie alles Deduciren, sich auf den Satz vom Grunde stützt, der doch nichts Anderes, als die allgemeine Form des Objectes als solches ist, mithin das Object schon voraussetzt, nicht aber vor und ausser demselben gilt. Den allein richtigen Ausgangspunkt des Philosophirens findet Sch. in der Vorstellung als der ersten Thatsache des Bewusstseins, deren erste wesentliche Grundform das Zerfallen in Object und Subject sei, die Form des Objects aber sei der Satz des Grundes in seinen verschiedenen Gestalten. Aus eben dieser gänzlichen und durchgängigen Relativität der Welt als Vorstellung folgert Sch., dass das innerste Wesen der Welt in einer ganz andern, von der Vorstellung durchaus verschiedenen Seite derselben zu suchen sei. Die Vorstellung bedarf des erkennenden Subjects als des Trägers ihres Daseins. Wie das Dasein der Welt abhängig ist vom ersten erkennenden Wesen, ebenso nothwendig ist dieses abhängig von einer ihm vorausgegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein kleines Glied eintritt. Diese Antinomie findet darin ihre Auflösung, dass die objective Welt, die Welt als Vorstellung, nur die eine, gleichsam äussere Seite der Welt ist, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist, welches nach der unmittelbarsten seiner Objectivationen Wille zu nennen ist.

Von der Objectivation des Willens handelt Sch. im zweiten Buch. Dem Subject des Erkennens ist sein Leib auf zweifache Weise gegeben, einmal als Vorstellung in verstandesmässiger Anschauung, als Object unter Objecten und den Gesetzen dieser unterworfen, sodann aber auch als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Der Willensact und die Action

---

dass es abstractiv vermittelst einer Reflexion auf den Erkenntnissprocess selbst das bloss Subjective ausscheidet und nur solche Elemente festhält, von welchen sich — zwar nicht unmittelbar durch Vergleichung mit dem Ding an sich, was ein Ungedanke wäre, wohl aber mittelbar durch wissenschaftliche Betrachtungen — darthun lässt, dass sie auch objectiv gültig, d. h. Eigenschaften der Dinge selbst ähnlich seien. Die letztere Erkenntniss, welche nicht ohne das Subject, aber ohne Verwechselung des Subjectiven mit Objectivem ist, ist Erkenntniss von Dingen an sich. Kant hat sich nicht durch den Paralogismus irre führen lassen, welcher Sch. geblendet hat.

*) Vorausgesetzt nämlich, dass jene Nichtübereinstimmung der subjectiven Auffassungsformen: Raum, Zeit und Causalität, mit der objectiven Realität wirklich durch jenen Satz, wie Schopenhauer annimmt, sofort erwiesen würde, oder dass sie von Kant durch wirklich zwingende Argumente dargethan worden wäre.

des Leibes*) sind nicht zwei objectiv erkannte, durch das Band der Causalität miteinander verknüpfte, verschiedene Zustände, sondern sie sind Eins und Dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben. Die Action des Leibes ist nichts Anderes, als der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene Act des Willens. Der ganze Leib ist nichts Anderes als der objectivirte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille, die Objectivität des Willens. Ob die übrigen dem Individuum als Vorstellungen bekannten Objecte gleich seinem eigenen Leibe Erscheinungen eines Willens seien, dies ist der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Aussenwelt. Die verneinende Antwort wäre der theoretische Egoismus, der sich, wie Sch. lehrt, durch Beweise nimmermehr widerlegen lässt, dennoch aber zuverlässig in der Philosophie niemals anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein, gebraucht worden ist, als ernstliche Ueberzeugung aber allein im Tollhause gefunden werden könnte. Da ein Beweis gegen den theoretischen Egoismus hiernach zwar nicht möglich, aber auch nicht erforderlich ist,**) so sind wir berechtigt, die doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniss, die wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur zu gebrauchen und alle Objecte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewusstsein gegeben sind, nach Analogie jenes Leibes zu beurtheilen und daher anzunehmen, dass, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellungen und darin ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellungen des Subjects bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem inneren Wesen nach, dasselbe sein muss, als das, was wir an uns Wille nennen. Der Wille als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben; er geht in dieselben ein, indem er erscheint, sie betreffen daher nur seine Objectivität. Der Wille als Ding an sich ist Einer, seine Erscheinungen in Raum und Zeit aber sind unzählig. Zeit und Raum sind das principium individuationis.

Dass wir unser eigenes Innere (auch „Cogitare“ im weitesten Sinne dieses Wortes) unmittelbar so, wie es ist, erkennen, ist cartesianische Doctrin; nachdem Kant dieselbe bekämpft, der praktischen Vernunft aber einen Primat vor der theoretischen zuerkannt hatte, wurde der cartesianische Grundgedanke, aber nicht in Bezug auf das Denken, sondern auf das Wollen, von Schelling wieder aufgenommen, der in dem Wollen die Quelle des Selbstbewusstseins und das Ursein erkennt, und in Uebereinstimmung hiermit von Schopenhauer. Dass wir das Innere anderer Wesen, die uns äusserlich mittelst unserer Sinne erscheinen, nach

---

*) Oder etwa die eines Theils des Gehirns?

**) Wenn derselbe geführt werden soll, so muss er sich auf Prämissen stützen, die für Sch. (ebensowohl auch wie für Berkeley) zu viel beweisen, indem dann die Negation der Realität der Aussenwelt im Uebrigen nicht aufrecht erhalten werden kann. Soll andererseits diese bestehen, so hebt sie consequentermaassen die Anerkennung der Mehrheit beseelter oder wollender Wesen mit auf, weshalb Sch. genöthigt ist, dieser üblen Consequenz durch die blosse Berufung auf die „Tollhäuslerei“ zu entgehen. In der That bedurfte es gar sehr eines Beweises, zwar nicht dafür, dass der sogenannte „theoretische Egoismus“ oder „Solipsismus“ (die Annahme irgend eines Menschen, dass er allein existire) eine Tollheit sei, wohl aber dafür, dass nicht die schopenhauersche Subjectivirung aller Kategorien und Aufhebung ihrer Anwendbarkeit auf „Dinge an sich“ zu diesem absurden Satze consequentermaassen hindränge. Wie ist eine reale Individualisirung des Einen Willens zu einer Vielheit wollender, wahrnehmender und denkender Subjecte ohne die Annahme der objectiv-realen Gültigkeit der Kategorien Einheit und Vielheit etc. widerspruchslos denkbar?

der Analogie unseres eigenen Innern auffassen, ist eine zwar auch von Früheren bereits erkannte, ganz besonders aber von Schopenhauer ins Licht gestellte Wahrheit, deren, obzwar unvollkommene, Darlegung ihm einen bleibenden Platz in der Geschichte der Philosophie sichert.*)

Bei Sch., der Kants Lehre von der Zeit als bloss subjectiver Auffassungsform beistimmt, bleibt die Inconsequenz unüberwunden, dass der Wille bei der Selbstauffassung sich nur unter der Form der Zeitlichkeit darstellt und doch an sich ohne diese Form existiren müsste, ohne welche er aber als Wille nicht denkbar ist, ferner der Widerspruch, dem Sch. vergeblich durch die Supposition eines blossen „Miteinander" zu entgehen sucht, dass die Individuation des Willens einerseits die Bedingung des Hervortretens des individuellen Intellects bildet, andererseits aber eben diesen Intellect bereits voraussetzt, da Zeit und Raum, die das Princip der Individuation sind, gleich der Causalität nach der kantisch - schopenhauerschen Doctrin nur für Formen des anschauenden und denkenden Subjects gelten. Durch diesen Subjectivismus wird die Durchführung der schopenhauerschen Willenstheorie widerspruchsvoll.**)

Das einzelne in Raum und Zeit und dem Satze des Grundes gemäss erscheinende Ding ist nur eine mittelbare Objectivation des Dinges an sich oder des Willens; zwischen diesem und dem Einzelobject steht noch die Idee als die alleinige unmittelbare Objectivität des Willens. Die Ideen sind die Stufen der Objectivation des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend, sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden, während

---

*) Beneke, der sich zunächst an ihn in dieser Doctrin angeschlossen hat, hat die wesentliche Ergänzung hinzugefügt, dass nicht nur unser Wille, sondern ganz ebenso unmittelbar und mit ebenso voller Wahrheit auch unser Vorstellen selbst innerlich von uns erkannt wird, ohne dass eine dem Gegenstande der Auffassung selbst fremde Form die Auffassung trübt, und im Anschluss an Beneke wird dieselbe Doctrin in Ueberwegs System der Logik § 40 ff. entwickelt.

**) Dies hat am eingehendsten R. Seydel gezeigt. Von der groben Inconsequenz oder dem Zirkel aber ist Sch. doch wohl frei, welche ihm u. A. Otto Liebmann vorwirft, dass er, wenn er von „Gehirnfunctionen" redet, seinen eigenen Idealismus vergessen hätte, oder von der, dass ein greifbarer Zirkel darin zu finden sei, wenn die Vorstellung ein Product des Gehirns und das Gehirn wiederum ein Product der Vorstellung sein soll. Eine Kritik, die nicht ohne Noth „haarsträubende Confusion" dem Denker aufbürden will, wird ihm das Recht zugestehen, den vulgärern Ausdruck „Gehirnfunction" unter Vorbehalt der Correctur zu gebrauchen, dass, streng genommen, die Function des der Gehirnerscheinung zum Grunde liegenden Willens zu verstehen sei. Sch. vermischt den Begriff „Wille", welcher die Vorstellung des Erstrebten und die Ueberzeugung der Erreichbarkeit desselben involvirt, mit dem Begriffe „Trieb", der ohne solche theoretischen Bestandtheile sein kann; wenn unser Vorstellen nicht Object unseres Vorstellens sein könnte, so könnte dies auch der Wille nicht sein, sondern höchstens nur der blinde Trieb, und doch kommt andererseits Sch. in der Durchführung seiner Theorie nicht ohne den Begriff des Willens im vollen Sinne aus; er sagt, er wolle das Genus nach der vorzüglichsten Species benennen, erzielt aber dadurch den falschen Anschein, als ob die Naturkräfte, indem er dieselben den Willen in der Natur nennt, uns ebenso sehr, wie der menschliche Wille, bekannt wären, und als ob die zweckmässige Wirksamkeit derselben ebenso verständlich, wie die des bewussten Willens, wäre. Der bildliche und der eigentliche Sinn des Wortes Wille fliessen zusammen. Die Einheit des Willens, die Sch. als real nimmt, ist in der That nur die Hypostase einer Abstraction. Zudem lässt Sch. ununtersucht, ob nicht alle Kraft und aller Trieb innere Zustände oder Qualitäten voraussetzen, welche, mehr unseren Vorstellungen, als unseren Begehrungen analog, an sich nicht Kräfte seien, sondern dies erst durch

jene entstehen und vergehen, immer werden und nie sind. Als die niedrigste Stufe der Objectivation des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils sich untereinander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, so dass einige über diese, andere über jene, eben dadurch specifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, Elektricität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art. Die oberen Stufen der Objectivation des Willens, auf welchen immer bedeutender die Individualität hervortritt, erscheinen in den Pflanzen und Thieren bis zum Menschen hinauf. Jede Stufe der Objectivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Ein jeder Organismus stellt die Idee, deren Abbild er ist, nur nach Abzug des Theils seiner Kraft dar, welcher verwendet wird auf die Ueberwältigung der niederen Ideen, die ihm die Materie streitig machen. Je nachdem dem Organismus die Ueberwältigung jener die tieferen Stufen der Objectivität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommneren oder unvollkommneren Ausdruck seiner Idee, d. h. er steht näher oder ferner dem Ideal, welchem in seiner Gattung die Schönheit zukommt.*)

Auf dieser Ideenlehre ruht Schopenhauers im dritten Buche vorgetragene Kunstlehre. Die Idee ist noch nicht in die untergeordneten, unter dem Satze des Grundes begriffenen Formen des Erkennens eingegangen, aber sie trägt bereits die allgemeinste Form des Erkennens, die der Vorstellung überhaupt, des Objectseins für ein Subject. Als Individuen haben wir keine andere Erkenntniss, als die dem Satze des Grundes unterworfen ist; diese Form aber schliesst die Erkenntniss der Ideen aus. Von der Erkenntniss der einzelnen Dinge können wir uns zu der Erkenntniss der Ideen nur dadurch erheben, dass im Subject eine Veränderung vorgeht, welche jenem grossen Wechsel der ganzen Art des Objectes entspricht und vermöge welcher das Subject, sofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist. Das Erkennen gehört zur Objectivation des Willens auf ihren höheren Stufen. Ursprünglich und ihrem Wesen nach ist die Erkenntniss dem Willen durchaus dienstbar; bei den Thieren ist diese Dienstbarkeit nie aufzuheben; die Erkenntniss der Idee geschieht, indem die Erkenntniss im Menschen sich vom Dienste des Willens losreisst, wodurch das Subject aufhört, ein bloss individuelles zu sein und in fester Contemplation des dargebotenen Objectes, ausser seinem Zusammenhange mit irgend welchen anderen ruht und darin aufgeht. Wenn man aufhört, den Relationen der Dinge zueinander und zum eigenen Willen am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet, sondern einzig und allein das Was, und zwar nicht durch das abstracte Denken, sondern durch die ruhige Contemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, dann ist, was so erkannt wird, nicht mehr das einzelne

---

ihre Beziehungen zu andern werden. An die Beschränkung unseres eigentlichen Wesens auf den Willen knüpft sich ferner in der praktischen Philosophie der Uebelstand, dass Sch. consequentermaassen nicht die positive Bedeutung des Vorstellens und Erkennens anzuerkennen vermag und demgemäss, da der blosse „Wille zum Leben" keine wahrhafte Befriedigung gewährt, nicht über denselben hinaus auf ein edleres Ziel, sondern nur von demselben weg auf die Austilgung desselben zu verweisen vermag, wovon unten.

*) Dass Schopenhauer, wie in seiner Lehre von dem Einen Willen als Ding an sich gleich den Eleaten, Megarikern und Spinoza, so in seiner Ideenlehre, gleich Platon und Schelling Abstractionen, die wir im Denken vollziehen, fälschlich objectivirt und hypostasirt, ist offenbar.



Ding als solches, sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objectivität des Willens auf dieser Stufe, und das Subject ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subject der Erkenntniss. Diese Erkenntnissart ist der Ursprung der Kunst. Die Kunst, das Werk des Genies, wiederholt die durch reine Contemplation aufgefassten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt. Ihr einziges Ziel ist die Mittheilung dieser Erkenntniss. Je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik.*)

Der Baukunst, als einer der bildenden Künste, können wir keine andere Absicht unterlegen, als die, einige der Ideen, welche die niedrigsten Stufen der Objectivität des Willens sind, zu deutlicher Anschauung zu bringen, nämlich Schwere, Cohäsion, Starrheit, Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steines, diese ersten dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbasstöne der Natur. Die Ideen, in welcher der Wille die höchsten Stufen seiner Objectivation erreicht, unmittelbar anschaulich darzustellen, ist Aufgabe der Historienmalerei und der Sculptur, während die Darstellung des Menschen in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen der grosse Vorwurf der Poesie ist. Geschichte verhält sich zur Poesie wie Portraitmalerei zur Historienmalerei, erstere giebt das im Einzelnen, letztere das im Allgemeinen Wahre. Die Geschichte hat die Wahrheit der Erscheinung, die Poesie hat die Wahrheit der Idee, die in keiner einzelnen Erscheinung zu finden ist, aber aus allen spricht. Der Dichter stellt mit Wahl und Absicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar, der Historiker nimmt beide, wie sie sich ihm bieten. Die Darstellung der Idee der Menschheit kann der Dichter nun so ausführen, dass der Dargestellte zugleich der Darstellende ist, dies geschieht in der lyrischen Poesie; oder der Darzustellende ist vom Darstellenden ganz verschieden; das geschieht in allen anderen Gattungen der Poesie, indem da das Subjective mehr und mehr zurücktritt, am deutlichsten im Drama, welches die objectivste, in vieler Hinsicht vollkommenste, auch schwierigste Gattung der Poesie ist. Eine ganz besondere und hohe Stellung nimmt die Musik ein. Sie ist nicht wie die anderen Künste das Abbild der Idee, sie ist vielmehr Abbild des Willens selbst, sie ist so unmittelbare Objectivation des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind. Da es also derselbe Wille ist, der sich in den Ideen wie in der Musik, nur auf verschiedene Weise objectivirt, so muss eine Analogie sein zwischen der Musik und zwischen den Ideen. So erkennt Schopenhauer in den tiefsten Tönen der Harmonie, im Grundbass, die niedrigsten Stufen der Objectivation des Willens wieder, die unorganische Natur, die Masse der Planeten, in den gesammten die Harmonie hervorbringenden Stimmen, zwischen dem Basse und der leitenden, die Melodie singenden Stimme, die gesammte Stufenfolge der Ideen, in denen der Wille sich objectivirt. Die höheren repräsentiren ihm die Pflanzen und die Thierwelt und die singende das Ganze leitende Melodie das besonnene Leben und Streben des Menschen.

Giebt Schopenhauer in dem dritten Buche seines Hauptwerkes seine Aesthetik, so in dem vierten seine Ethik, zu deren Darstellung freilich auch „die beiden Grundprobleme der Ethik“ herangezogen werden müssen. Was die Frage nach der menschlichen Freiheit anlangt, so ist Sch. vollkommener Determinist. Alles,

*) Schopenhauer rückt die ästhetische Auffassung, um sie von dem „Willen“ zu sondern, der theoretischen sehr nahe, ohne doch, da er einen Genuss des Schönen anerkennt, zur gänzlichen Abscheidung von der Beziehung auf den jedes Gefühl bedingenden „Willen“ fortgehen zu können. In seiner Ideenlehre schlägt die logische Allgemeinheit in eine ästhetische Vollkommenheit um.



was in die Erscheinung tritt, ist dem Satze vom Grunde unterworfen. Aber der Mensch hat das untrügliche Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was er thut, der Zurechnungsfähigkeit für seine Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewissheit, dass er selber der Thäter seiner Thaten ist. Die That ist jedoch nur das Zeugniss von dem Charakter des Thäters. Der Charakter trägt die Schuld; da aber, wo die Schuld liegt, muss auch die Verantwortlichkeit zu finden sein. Hier nimmt nun Schopenhauer die Lehre Kants vom Verhältniss zwischen empirischem und intelligiblem Charakter, von der Vereinbarkeit der streng empirischen Nothwendigkeit des Handelns und der transscendentalen Freiheit auf, eine Lehre, welche nach Schopenhauer zum Schönsten und Tiefstgedachten gehört, was Kunst, ja was Menschen jemals hervorgebracht haben. Der empirische Charakter ist wie der ganze Mensch als Gegenstand der Erfahrung eine blosse Erscheinung, daher auch an Raum, Zeit, Causalität gebunden, deren Gesetzen unterworfen. Hingegen ist die von diesen Formen unabhängige, unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem in dieser Eigenschaft absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Causalität, zukommt. Die Freiheit ist eine transscendentale, tritt nicht in der Erscheinung hervor, sondern ist insofern nur vorhanden, als wir von der Erscheinung und allen ihren Formen abstrahiren, um zu dem zu gelangen, was ausser aller Zeit als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist. Vermöge dieser Freiheit sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk, so nothwendig sie auch aus dem empirischen Charakter bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven hervorgehen. So dürfen wir die Freiheit nicht in unseren einzelnen Handlungen, sondern müssen sie im ganzen Sein und Wesen suchen. Operari sequitur esse. Jeder Mensch handelt nach dem, wie er ist, und die demgemäss jedes Mal nothwendige Handlung wird im individuellen Fall allein durch die Motive bestimmt.

Infolge dieser Lehre von der empirischen Nothwendigkeit giebt Schopenhauer keine Gesetze in der Ethik, sondern nur eine Beschreibung der Handlungen, welche für moralisch oder für unmoralisch gelten. Für unmoralisch gelten nun nach ihm bei jedem Vernünftigen zweierlei Handlungen: 1. die, welche aus reinem Egoismus, 2. die, welche aus reiner Bosheit, d. h. aus der Absicht, Andern positiv zu schaden, hervorgehen. Ausser diesen giebt es für die Menschen noch eine dritte Triebfeder für das Handeln, nämlich das Mitleid. Den Handlungen, die aus diesem hervorgegangen sind, wird wahrer moralischer Werth zugesprochen. Solche Handlungen gehören in das Gebiet zweier Tugenden, der Gerechtigkeit, vermöge deren ich den Aeusserungen meines Egoismus und meiner Bosheit, durch die Andern geschadet wird, entgegentrete, und der Menschenliebe, vermöge deren ich zur Linderung und Aufhebung fremder Noth grössere oder geringere Opfer bringe. Das Mitleid ist das Fundament aller wahren Moral.

Wenn nun eine Handlung aus Mitleid hervorgehen soll, also ganz allein des Andern wegen, so muss dessen Wohl unmittelbar mein Motiv sein, wie bei den meisten andern Handlungen es mein eigenes Wohl ist. Ich muss mich mit dem Andern auf irgend eine Weise identificirt haben. Wie ist das aber möglich? Dies wird auf metaphysische Art erklärt: da das innerste Wesen der eigenen Erscheinung auch das des Andern ist, so sind für die dies Erkennenden die Schranken zwischen den verschiedenen Individuen gefallen, und ein Jeder sagt sich: das bist du, wenn er einen Andern sieht, du selbst bist der Leidende, wenn er einen Andern leiden sieht. So ist es auch erklärlich, wie sich das Gefühl des Mitleids nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Thiere erstreckt, was Schopenhauer als einen besonderen Werth seiner Ethik ansah.

Dem Mitleid nachzukommen ist allerdings moralisch, aber dennoch ist dies nur der niedere Flug des Menschen, es giebt einen höheren. Das Ansich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst, wie es in jedem Individuum sich zeigt, ist ein stetes Leiden, ist theils jämmerlich, theils schrecklich. Der Wille ist in seinen Erscheinungen nichts als Begehren, Bedürfniss. Man begehrt ja nur, wenn man etwas bedarf. Alles Streben entspringt aus Unzufriedenheit mit dem jeweiligen Zustande, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist. Keine Befriedigung ist aber dauernd, vielmehr ist sie stets der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Da nun kein letztes Ziel des Strebens zu ersehen ist, giebt es auch kein Maass und Ziel des Leidens. Sobald das Streben ja auf kurze Zeit einmal im Leben aufhört, stellt sich sogleich der andere Dämon des Lebens, den es neben der Noth noch giebt, nämlich die Langeweile, ein. Diese ist ein keineswegs gering zu achtendes Uebel; sie macht, dass Wesen, die einander so wenig lieben wie die Menschen, doch so sehr einander suchen, und wird dadurch die Quelle der Geselligkeit. Auch werden überall gegen sie wie gegen andere Calamitäten öffentliche Vorkehrungen getroffen, schon aus Staatsklugheit, weil dieses Uebel, so gut wie sein entgegengesetztes Extrem, die Hungersnoth, die Menschen zu den grössten Zügellosigkeiten treiben kann: panem et Circenses braucht das Volk. Die Langeweile ist ein so fürchterliches Uebel, dass sie schon die Züchtlinge zum Selbstmord geführt hat. Wie die Noth die beständige Geissel des Volks ist, so die Langeweile die der vornehmen Welt. Im bürgerlichen Leben ist sie durch den Sonntag, wie die Noth durch die sechs Wochentage repräsentirt. Zwischen Noth und Langeweile schwingt das Leben wie ein Pendel hin und her.

Mit der Höhe der Intelligenz wächst das Leiden, deshalb ist es für den Menschen am grössten. Diese Welt demnach für eine gute oder gar für die beste zu erklären, ist nicht nur thöricht, sondern sogar gottlos, zumal der Wille in seinen einzelnen Erscheinungen auf das Heftigste gegen sich selbst wüthet. Die Welt ist die schlechteste, die überhaupt gedacht werden kann, und wäre sie nur noch ein wenig schlechter, so könnte sie überhaupt nicht mehr existiren. Das Leben ist nicht lebenswerth, das Nichtsein dem Sein weitaus vorzuziehen. Der Wille ist blind, ohne Intellect gewesen, der diese Welt, das Leben in derselben hervorgebracht hat. Schopenhauer lehrt so den entschiedensten Pessimismus. In dieser schlimmen Welt erblickt sich der Wille nun selbst, wenn er sich in dem Menschen das Licht der Erkenntniss anzündet. Es kann dann die Frage auftauchen: Wozu dies Alles? Lohnt die Last und die Mühe des Lebens durch den Gewinn? Als Vorstellung freilich allein, rein angeschaut oder durch die Kunst wiederholt, gewährt das Dasein ein bedeutendes Schauspiel, Freiheit von Qual im Genuss des Schönen. Aber diese Erkenntniss erlöst nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben und ist sonach nicht der Weg aus demselben, nicht ein Quietiv des Willens, dessen es zur dauernden Erlösung bedarf.

Hier wird von Schopenhauer — freilich in ganz inconsequenter Weise — die Möglichkeit statuirt, bei dem Lichte deutlicher Erkenntniss sich frei für oder wider diesen Willen zu erklären, d. h. den Willen zu bejahen oder zu verneinen. Hier ist der einzige Fall, wo die Freiheit, die sonst in die intelligible Welt verlegt wird, in die Erscheinung tritt. Der Wille bejaht sich, wenn er, nachdem die Erkenntniss des Lebens eingetreten ist, dasselbe ebenso will, wie er es bis dahin ohne Erkenntniss als blinder Drang gewollt hat. Das Gegentheil hiervon, die Verneinung des Willens zum Leben, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntniss das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als Motive des Wollens wirken, sondern die ganze, durch Auffassung der Ideen erwachsene Erkenntniss des Wesens der Welt, die den Willen

spiegelt, zum Quietiv des Willens wird, und so der Wille sich selbst frei aufhebt. Dann genügt es dem Menschen nicht mehr, die Andern sich gleich zu setzen und diese Erkenntniss praktisch in der Gerechtigkeit und in der Menschenliebe zu beweisen, sondern es entsteht in ihm Abscheu vor dem Wesen dieser jammervollen Welt, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist. Er wählt freiwillig Keuschheit, um die Fortpflanzung in künftige Geschlechter zu verneinen, und damit ist der erste Schritt zur Aufhebung des Willens gethan. Von allen Menschen so negirt, würde der Wille zum Leben überhaupt aufhören. Dann wird die Askese weiter getrieben. Freiwillige Armuth wird getragen, das Widerwärtige, Abscheu Erregende aufgesucht, um den Willen zu ertödten, die Erscheinung des Willens, der Leib, nur kümmerlich ernährt, es wird gefastet, ja Peinigungen und Kasteiungen müssen eintreten, bis der Wille, der in dem Körper lebt, völlig erloschen ist, wenn seine Erscheinung auch noch durch einen letzten Faden mit dem Leben zusammenhängt. — Der Selbstmord, als eine besondere Art der Bejahung des Willens, ist nicht erlaubt. — Statt der Unruhe, die sonst den Menschen von Ziel zu Ziel jagt, erfüllt ihn jetzt der volle Friede. Nur die Erkenntniss ist geblieben, der Wille ist geschwunden, nichts ist für den Menschen mehr Motiv. Schopenhauer sympathisirt mit den indischen Büssern, mit der buddhistischen Lehre von der Aufhebung des Leidens durch den Austritt aus der bunten Welt des Lebens (Sansara) und Eingang in die Bewusstlosigkeit (Nirwana) und mit den asketischen Elementen im Christenthum, aber ohne in seiner greisenhaften Moral ein positives Ziel zu kennen, um deswillen die Aufhebung des Niederen eine sittliche Aufgabe ist.*)

§ 11. Im Gegensatz zu Fichtes subjectivem Idealismus und zu Schellings erneutem Spinozismus hat unter Anknüpfung an das realistische Element in der kantischen Philosophie, wie auch an eleatische, platonische und leibnizische Lehren Johann Friedrich Herbart (1776—1841) eine philosophische Doctrin ausgebildet, die er selbst nach ihrem vorherrschenden Charakter als Realismus bezeichnet. Die Philosophie definirt er als Bearbeitung der Begriffe. Die Logik zielt auf die Deutlichkeit der Begriffe ab, die Metaphysik auf die Berichtigung derselben, die Aesthetik im weiteren Sinne, welche die Ethik in sich fasst, auf die Ergänzung der Begriffe durch Werthbestimmungen. Herbarts Logik kommt principiell mit der kantischen überein. Herbarts Metaphysik ruht auf der Voraussetzung, dass in den durch die Erfahrung dargebotenen formalen Begriffen, insbesondere in dem Begriff des Dinges mit mehreren Eigenschaften, in dem Begriff der Veränderung und in dem Begriff des Ich Widersprüche enthalten seien, welche zu einer Umformung derselben nöthigen. In der Hinwegschaffung dieser Widersprüche findet Herbart die eigentliche Aufgabe der Speculation. Das Sein oder die absolute Position kann nicht mit Widersprüchen behaftet

*) Zu diesem Behuf würde es der (von Frauenstädt versuchten) Hervorhebung der dem „Willen“ von seinen frühesten Stufen an wesentlichen Beziehung zum „Intellect“ bedürfen.



gedacht werden, daher dürfen jene Begriffe nicht unverändert bleiben; andererseits ist es so zu denken, dass es den empirisch gegebenen Schein zu erklären vermöge, denn wie viel Schein vorhanden ist, so viel Hinweisung auf Sein liegt vor. Also sind jene Begriffe, obschon sie nicht beibehalten werden dürfen, doch auch nicht völlig zu verwerfen, sondern methodisch umzugestalten. Die Widersprüche in dem Begriffe des Dinges mit vielen Eigenschaften nöthigen zu der Annahme, dass viele einfache reale Wesen zusammen seien, deren jedem eine einfache Qualität zukomme. Die Widersprüche im Begriff der Veränderung nöthigen zu der Theorie der Selbsterhaltung als des Bestehens wider Störung bei gegenseitiger Durchdringung einfacher realer Wesen. Die Widersprüche im Begriffe des Ich nöthigen zur Unterscheidung von appercipirten und appercipirenden Vorstellungen. Die gegenseitige Durchdringung und Einheit der Vorstellungen aber beweist die Einfachheit der Seele als ihres Trägers.

Die Seele ist ein einfaches, unräumliches Wesen, dem eine einfache Qualität zukommt. Ihr Sitz ist ein einzelner Punkt inmitten des Gehirns. Werden die Sinne afficirt, und setzt die Bewegung mittelst der Nerven zum Gehirn sich fort, so wird die Seele von den einfachen realen Wesen, die in ihrer nächsten Umgebung sind, durchdrungen; ihre Qualität übt dann eine Selbsterhaltung wider die Störung, die sie durch jede der ihrigen partiell oder total entgegengesetzte Qualität eines jeden von jenen anderen einfachen Wesen erleiden würde; eine jede solche Selbsterhaltung der Seele aber ist eine Vorstellung. Alle Vorstellungen beharren, auch nachdem der Anlass, der sie hervorgerufen hat, aufgehört hat zu bestehen. Sind mehrere Vorstellungen gleichzeitig in der Seele, und sind dieselben einander partiell oder total entgegengesetzt, so können dieselben nicht ungehemmt zusammen bestehen; es muss so viel von ihnen gehemmt, d. h. unbewusst werden, als die Intensität sämmtlicher Vorstellungen mit Ausnahme der stärksten beträgt. Dieses Hemmungsquantum nennt Herbart die Hemmungssumme. Jede Vorstellung hat um so mehr von der Hemmungssumme zu tragen, je schwächer sie selbst ist. An die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen und an die Gesetze der Aenderung dieser Verhältnisse knüpft sich die Möglichkeit und wissenschaftliche Nothwendigkeit, Mathematik auf die Psychologie anzuwenden.

Unabhängig von der theoretischen Philosophie ist Herbarts Aesthetik, deren wichtigster Theil die Ethik ist. Die ästhetischen Urtheile erwachsen aus dem Gefallen und Missfallen, welches sich an gewisse Verhältnisse, die ethischen Urtheile insbesondere aus dem, welches sich an Willensverhältnisse knüpft. Nicht in den Zielen,

den zu erstrebenden Gütern, ist der Werth des sittlichen Wollens zu suchen, sondern in der Form des Willens. Ehe aber diese bestimmt werden kann, ist die Einsicht nöthig von dem, was unbedingt werth ist, als Gesetz zu gelten. Nur durch eine von allem Wollen unabhängige Werthbeurtheilung ergiebt sich die Berechtigung des Gesetzes, zu gebieten. Die Urtheile gehen nun auf Willensverhältnisse, da es ja auf die Form des Willens ankommt, und sie bilden das System der sittlichen Musterbegriffe oder der praktischen Ideen. Auf die Uebereinstimmung des Willens mit dem über ihn ergehenden sittlichen Urtheil überhaupt bezieht sich die Idee der inneren Freiheit, auf die gegenseitigen Verhältnisse der Willensacte Einer Person die Idee der Vollkommenheit, auf die wohlgefällige Uebereinstimmung des Willens des Einen mit dem Willen des Anderen die Idee des Wohlwollens oder der Liebe, auf die Vermeidung des missfallenden Streits, welcher bei der gleichzeitigen Richtung mehrerer Willen auf das nämliche Object entsteht, geht die Idee des Rechts, auf die Aufhebung der missfallenden Ungleichheit bei einseitigem Wohlthun oder Wehethun geht die Idee der Vergeltung oder Billigkeit. Auf der Ethik, welche die Ziele bestimmt, und auf der Psychologie, welche die Mittel aufzeigt, ruht die Pädagogik, wie auch die Staatslehre. Der Staat, seinem Ursprung nach eine durch Macht geschützte Gesellschaft, ist bestimmt, die sämmtlichen ethischen Ideen als eine von ihnen beseelte Gesellschaft zur Darstellung zu bringen. Der Gottesbegriff, für dessen Gültigkeit Herbart den teleologischen Beweis führt, gewinnt in dem Maasse religiöse Bedeutung, als er durch ethische Prädicate bestimmt wird. Jeder Versuch einer theoretischen Durchbildung der philosophischen Gotteslehre ist mit der herbartschen Metaphysik unverträglich.

Herbarts kleinere philos. Schriften und Abh. nebst dessen wissensch. Nachlass hat G. Hartenstein in 3 Bdn., Lpz. 1842, herausgegeben. Seine sämmtlichen Werke hat G. Hartenstein in 12 Bdn. herausgegeben, Lpz. 1850—52, 2. Abdr., Hamb. 1883. — 1893, 13. Bd.: Nachträge u. Ergänzungen. Sämmtl. Werke in chronolog. Reihenfolge hrsg. von Karl Kehrbach, 1. u. 2. Bd., Lpz. 1882, 1885 (nicht mehr in diesem Verlag, Veit u. Co., erschienen), 1. u. ff. Bde., bis jetzt 9, Langensalza 1887 ff. (kritisch genau revidirter Text mit Angabe von Varianten und der Paginirung früherer Ausgaben). Die pädagog. Schriften hat Otto Willmann in chronolog. Reihenfolge mit Einleitg., Anmerkg. u. comparativ. Regist. herausgegeben, 2 Bde., Lpz. 1873 u. 1875, 2. Aufl. 1880; dieselb. hrsg. mit Biographie v. Bartholomäi in d. Biblioth. pädagog. Classiker, 2 Bde., 2. Ausg. 1877. Herbartische Reliquien. Ein Supplem. zu H.s sämmtl. Werken, hrsg. von Ziller, Lpz. 1871 (enth. Briefe, Abhandl. u. Aphorismen). R. Zimmermann, Ungedruckte Briefe von und an Herbart, Wien 1877.

Ueber Herbarts Leben handelt Hartenstein in der Einleitung z. s. Ausgabe der kleineren philos. Schriften u. Abhandlgn. H.s, Bd. I, Lpz. 1842. Ferner Voigdt, Zur Erinnerung an H., Worte, gesprochen am 28. Oct. 1841 in der öffentl. Sitzung der K. deutsch. Gesellsch. zu Königsberg, Kgsbg. 1841. Joh. Friedr. Herbart, Erinnerung an die Göttingische Katastrophe im Jahr 1837, ein Posthumum (hrsg. v. Taute), Kgsbg. 1842. F. H. Th. Allihn, Ueb. d. Leb. u. d. Schriften J. F. Herbarts, nebst einer Zusammenstellung der Litteratur seiner Schule, in: Ztschr. für exacte Philos., hrsg. von

Allihn u. Ziller, Bd. I, Heft 1, Lpz. 1860, S. 44 ff. Zur Biogr. H.s: Sanio, Zur Erinnerung an H. als Lehrer der Kgsbg. Univers. in „Herbartische Reliqu.", S. 1—19. F. Bartholomäi, J. Fr. Herbart, ein Lebensbild, Langensalza 1875. G. A. Hennig, Joh. Fr. Herbart, Lpz. 1876, 2. Aufl. 1877. Joh. Smidt (weil. Bürgermstr. v. Bremen), Erinnerungen an J. F. Herbart, in dem 1. Bde. der Ausgabe der Werke H.s von Kehrbach, XXIII—XXXXVI. K. Kehrbach, Das pädagogische Seminar J. F. H.s in Königsberg, Ztschr. f. Philos. u. Pädag., I, 1894.

Ueber H.s philos. Standpunkt und über einzelne seiner Doctrinen finden sich zahlreiche kritische Bemerkungen in verschiedenen Schriften und Abhandlungen von Beneke, Trendelenburg, Chalybäus, Ulrici, Franz Hoffmann, Lotze (Ueb. H.s Ontologie, in: Ztschr. f. Phil. etc., Bd. 11, 1843), Fechner (Zur Krit. der Grundlagen von H.s Metaphys., in: Ztschr. f. Phil. etc., Bd. 23, 1853), Zimmermann und anderen unten zu erwähnenden Philosophen. Manche zur Erläuterung der herbartschen Lehre dienenden Schriften u. Abhandlungen von Drobisch, Strümpell, Hartenstein und anderen Schülern Herbarts sind Abschnitt V dieses Thls. aufgeführt. In letzter Zeit sind u. A. erschienen: P. J. H. Leander, Ueb. H.s philos. Standp., Lund 1865. F. A. Lange, D. Grundlegung der mathemat. Psychol., ein Versuch zur Nachweisung der fundamentalen Fehler b. Herbart u. Drobisch, 1865. K. Fr. W. L. Schulze, H.s Stellung zu Kant, entwickelt an den Hauptbegriffen ihrer Philos., Götting. Inaug.-Diss., Luckau 1866. Herm. Langenbeck, Die theor. Phil. H.s und seiner Schule und die darauf bezügliche Kritik, Berl. 1867. Wilh. Schacht, krit.-philos. Aufsätze, 1. Heft: Herbart und Trendelenburg, Aarau 1868 (vergl. dagegen J. Bergmann in den Philos. Monatsheften, Bd. I, 1868, S. 237 bis 242). E. F. Wyneken, Das Naturgesetz der Seele, Hannov. 1869. E. Otto Zacharias, Ueb. einige metaphys. Differenzen zwisch. H. u. Kant, Rostocker Promotionsschrift, Lpz. 1869. Rich. Quäbicker, Kants u. H.s metaphys. Grundans. üb. das Wesen der Seele, Berl. 1870. Jul. Kaftan, Sollen u. Sein in ihrem Verhältn. zueinander, eine Studie zur Krit. H.s, Lpz. 1872. H. Siebeck, Aristoteles et H. doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant, Inaug.-Diss., Halle 1872. D. Burger, De zedekunde volgens de beginselen der leer van H., Amersfort 1872. Aless. Paoli, La filosofia pratica di Herb., Torino 1873. W. Rein, H.s Regierg., Unterr. u. Zucht in ihr. Verhältniss zueinander, Eisenach 1873. Ph. Landerl, Die Willensfreiheit vom h.schen Standpunkte aus, Gymn.-Progr., Kremsmünster 1874. Theod. Lipps, Zur h.schen Ontologie, I.-D., Bonn 1874. C. A. Thilo, H.s Verdienste um die Phil., Vortrag, Oldenbg. 1875. Th. Vogt, Lotts Kritik der h.schen Ethik und H.s Entgegnung, Wien 1875. R. Martin, Die letzten Elemente der Materie in den Naturwissenschaften u. in H.s Metaphysik, Crimmitschau 1875.

W. Drobisch, Ueb. d. Fortbildung d. Philos. durch H., akad. Vorlesung, Lpz. 1876. K. S. Just, Die Fortbildung der kantischen Ethik durch H., Eisenach 1876. M. Lazarus, Rede auf H. bei der Enthüllung seines Denkmals in Oldenburg, Berl. 1876. G. A. Hennig, J. Fr. H., zu seinem Säculargeburtst. nach seinem Leben und seiner pädagog. Bedeutung dargestellt, Kyritz 1876. R. Zimmermann, Perioden in H.s philos. Geistesgang, Wien 1877. G. Schneider, Die metaphys. Grundlagen der h.schen Psychologie dargest. u. krit. untersucht, Inaug.-Diss., Erlang. 1877. P. Hohlfeld, Ueb. H.s prakt. Philos., Neuwied 1877. Ernst Katzer, D. moral. Gottesbeweis nach Kant u. Herbart, I.-D., Lpz. 1877. J. Capesius, Die Metaphys. H.s in ihrer Entwickelungsgesch. u. ihrer histor. Stellung, Lpz. 1878. Straszewski, Herbart, sa vie et sa philos. d'après des publications récentes, in: Rev. philos., Bd. 7, 1879, S. 514—526, 645—673. Al. Schwarze, Die Stellung der Religionsphilos. in H.s System, I.-D., Halle 1881. H. Holtzmann, D. Religionsbegr. der Schule Herbarts, in: Ztschr. f. wissensch. Theol., 1882. Alb. Schoel, Zur Krit. der herbart. Religionsphilos., Lpz. 1883; ders., J. F. H.s philos. L. v. d. Religion quellenmässig dargestellt, Dresden 1884. O. Hostinský, Ueb. die Bedeut. der prakt. Ideen H.s f. d. allg. Aesthet., Prag 1883. O. Flügel, E. neuer Angr. auf H.s Religionsph. (O. Pfleiderer, Religionsph. I, 1883), in: Ztschr. f. ex. Ph., XIII, 1884, S. 276—304. Hnr. Free, D. L. H.s v. d. mschl. Seele mit H.s eigenen Worten zusammengestellt, Bernb. 1885. Frdr. Dittes, Uebers. der Pädag. H.s, d. Psychol. H.s, d. Eth. H.s, Krit. der Pädag. H.s in: Pädagogium, Monatsschr. f. Erzieh. u. Unterr., 1885, Heft 7—10 (scharfe Kritik H.s), s. dazu: Chr. A. Thilo u. O. Flügel, Dittes üb. d. prakt. u. theoret. Ph. H.s, Langensalza 1886, s. auch Ztschr. f. ex. Ph., Bd. XIV, 1886. O. Krüger, Zur Krit. der herbartschen Ethik, G.-Pr., Chemnitz 1886. O. Foltz, D. metaphys. Grundlagen der herb. Psychologie u. ihre Beurtheil. durch Herrn Dr. Gittes, Gütersloh 1886. A. Rosinski, Krit. d. Beweisgründe des herb. Realism. f. d. Subjectivität des Wahrnehmungsinhaltes, Lpz. 1887. W. Ostermann, Die hauptsächlichsten Irrthümer der herbartschen Psychologie

u. ihre pädagog. Consequenzen, Oldenb. 1887; ders., Zur Herbart-Frage, e. Wort d. Erwider. an Herrn O. Flügel (Ostermann üb. Herb.s Psychol., Langens. 1887), Oldenb.-Lpz. s. a. C. A. Thilo, Eine Untersuch. üb. H.s Ideenlehre in Bezug auf d. v. Lott, Hartenstein u. Steinthal an ihr gemachten Ausstellungen, in: Ztschr. f. ex. Ph., Bd. XV, 1887, S. 225—257, 341—254. — S. auch Ldw. Strümpell, d. Einleit. in d. Philos., namentlich 282 ff.; ders., D. Metaphys. H.s nach ihr. Principien u. nach ihr. Verlauf geschildert; ders., J. Fr. H.s Theorie der Störungen u. Selbsterhaltung der realen Wesen, dargestellt nach ihr. histor. u. systemat. Begründung, beides in Abhandlungen zur Gesch. der Metaphysik, Lpz. 1896. J. Frohschammer, Monaden u. Weltphantasie, S. 89—107. G. F. Stout, The Herbartian Psychology, Mind. 1888. Vergl. dazu Dumdey, H. u. d. englischen Psychologen nach G. F. Stout, Ztschr. f. ex. Philos., 19, 1892. H. Dereux, Du fondement de la morale d'après H., La crit. philos., 4, 1889. G. F. Stout, H. compared with the english psychologists and with Beneke, Mind 1889. Herm. Günther, Betrachtungen üb. d. ersten Sätze der herbartschen Psychologie, Lpz. 1889. F. W. D. Krauss, Die Kant-Herbartsche Eth., krit. Studie, Gotha 1890. G. Dumdey, H.s Verh. zur englisch. Associationspsych., Diss., Halle 1890. B. Gimkiewicz, Ueb. H.s Methode der Beziehungen, Diss., Berl. 1890. Chr. A. Thilo, Ueb. das zweite Buch der allgem. prakt. Philosophie H.s, Ztschr. f. ex. Philos. 18, 1890, 1—30, 241—272. O. Hostinsky, H.s Aesthet. in ihr. grundlegend. Theil. quellenmässig dargestellt u. erläutert, Hamb. 1891. T. Wiget, Pestalozzi u. Herbart, Lpz. 1891. E. Hartenstein, Zur Krit. der psychologisch. Grundbegriffe H.s, Diss., Rostock 1892. Fr. Ballauf, D. psycholog. Grundlage von H.s prakt. Philos., Pr., Aurich 1892; ders., Das Gefühl b. H., Diss., Jena 1898. Vict. Kühn, Kurze Darstell. u. Krit. der prakt. Ideen H.s vom Standpunkte religiöser Heteronomie, Diss., Lpz. 1894. Mauxion, La métaphysique de H. et la critique de Kant, Par. 1895. Ch. de Garmo, H. and the Herbartians, Lond. 1896. Herbart u. d. Herbartianer. E. Beitrag zur Gesch. d. Philos. u. d. Pädagogik. Sonderabdr. aus d. encyklopäd. Handb. der Pädagog. v. W. Rein, zusammengest. a. d. Arbeiten v. Thilo, Flügel, Rein, Rude, Langensalza 1897. K. Woynar, D. Verhältn. der prakt. Philos. H.s zu d. englisch. Moralphilosophen Shaftesbury, Hutcheson u. Hume m. besond. Berücksicht. der eth. Idee des Wohlwollens, Pr., Neutitschein 1897. J. E. Bulkley, D. Einfluss Pestalozzis auf H., Diss., Zürich 1897. F. Klaschka, Platon u. H., Mies 1898. H. M. u. E. Felkin, An introduction to Herbart, Lond. 1896. H. Schupp, D. Grundbegriffe der Psychologie H.s u. ihr. empirisch. u. metaphys. Zusammenh., Diss., Erlang. 1896. A. H. Brunn, H.s Metaphysik in ihr. Verhältn. z. d. Thatsachen der Erfahrung, Diss., Basel 1897. J. Hübener, D. Gefühl in sein. Eigenart u. Selbständigk., m. besond. Bez. auf Herbart u. Lotze, Dresd. 1898. Th. Moosherr, H.s Metaphys., Pr., Basel 1898. Felsch, Erläuterung. zu H.s Ethik mit Berücksichtig. der gegen sie erhobenen Einwendung., Langensalza 1898; ders., Die Psychologie b. H. u. Wundt, Ztschr. f. Philos. u. Päd., 7, 1900. Andr. Schäffer, Die philos. Grundlagen der herbartsch. Pädagogik. E. krit. Unters., Strassb. 1900. Rich. Hintz, H.s Bedeut. f. d. Psychologie, Pr., Berl. 1900. R. Steck, H. in Bern, A. f. G. d. Ph., XIII, 1900, S. 179—199. E. Hoermann, H. u. seine Leute, Pädagog. Arch. 41, 1900. O. Flügel, D. Bedeut. der Metaphys. H.s f. d. Gegenwart, Ztschr. f. Philos. u. Päd., VII, 1900. Th. Ziehen, D. Verh. der herbartsch. Psychol. zum physiol.-psychol. Experiment, Berl. 1900. Walth. Regler, H.s Stellung zum Eudämonism, Diss., Lpz. 1901. Viele Aufs. in d. Ztschr. für exacte Phil. u. bes. H.s Pädagogik betreffend, in dem „Jahrbuch d. Vereins f. wissensch. Pädagogik".

Von Herbarts Schriften (deren chronologisches Verzeichniss Hartenstein am Schluss des XII. Bandes der sämmtlichen Werke giebt) sind die bemerkenswerthesten folgende:

Ueber Pestalozzis neueste Schrift: Wie Gertrud ihre Kinder lehrte, in: Irene, eine Monatsschr., hrsg. von G. A. v. Halem, Bd. I, Berl. 1802, S. 15—51, wiederabg. (ausser in H.s kl. Schr. Bd. III, S. 74 ff.) in den sämmtl. Werken XI, S. 45 ff.

Pestalozzis Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyclus von Vorübungen im Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt, Götting. 1802; 2., durch eine Abh. über d. ästhetische Darstellg. der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung, vermehrte Aufl., ebd. 1804. Werke XI, S. 79 ff.

De Platonici systematis fundamento commentatio (zum Antritt des Extraordinariats in Göttingen), Gött. 1805, W. XII, S. 61 ff. Kl. Schr. Bd. I, S. 67 ff.

Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, Gött. 1806, W. X. S. 1 ff.

Hauptpunkte der Metaphysik, Gött. 1806 u. 1808. Kl. Schr. I, 199. W. III, S. 1 ff.

Hauptpunkte der Logik (auch als Beilage zur Ausgabe der Hauptp. der Metaph. 1808), Gött. 1808. Kl. Schr. I, 254. W. I, 465 ff.

Allgemeine praktische Philosophie, Gött. 1808. W. VIII, S. 1 ff. Neue Ausg, Lpz. 1873.

Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre, in: Königsberger Archiv, Bd. I, St. 2; W. VII., S. 1 ff.; psychol. Untersuchung über d. Stärke einer gegebenen Vorstellung als Function ihrer Dauer betrachtet, ebd. St. 3, W. VII, S. 29 ff. (Kl. Schr. I, S. 331 ff.; S. 361 ff.)

Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica, Regiomonti 1812, W. IV, S. 521 ff., Kl. S. I, 409. (Aus d. Latein. durch Karl Thomas übersetzt und eingeleitet, ist diese Schrift Berlin 1859 wieder herausgegeben worden.)

Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Königsb. 1813, 2. Aufl. 1821, 5. Aufl. 2. Abdr. Hamb. 1883, W. I, S. 1 ff. (Besonders werthvoll und nicht etwa zu verwechseln mit der viel unbedeutenderen sogleich zu erwähnenden Encyklop. d. Ph.).

Lehrbuch zur Psychologie, Königsb. u. Lpz. 1816, 2. verb. Aufl. ebd. 1834, 3. Aufl. 3. Abd., hrsg. von G. Hartenstein, Lpz. 1887. W. V, S. 1 ff.

Gespräch über das Böse, Königsb. 1817. W. IX, S. 49 ff., Kl. S. II, 115.

Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien, Beil. der 2. Aufl. des Lehrb. zur Einl. in die Philos., W. XI, S. 396, Kl. S. III, 98.

De attentionis mensura causisque primariis psychologiae principia statica et mechanica exemplo illustraturus scripsit J. F. Herbart, Regiomonti 1822, W. VII, 73 ff. Kl. S. II, S. 353 ff.

Ueber die Möglichkeit u. Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden, Königsb. 1822. W. VII, S. 129 ff. Kl. S. II, 417.

Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, Königsb. 1824—25, W. Bd. V u. VI.

Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, Königsb. 1828—29, W. Bd. III u. IV.

Kurze Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen, Halle 1831, 2. Aufl. 1841, W. Bd. II.

De principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo commentatio, Gött. 1833, W. I, S. 533 ff. Kl. S. II, 721.

Umriss pädagog. Vorlesungen, Gött. 1835, 2. Aufl. 1841, W. X, S. 185 ff.

Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Briefe an Herrn Prof. Griepenkerl, Gött. 1836, W. IX, S. 241 ff.

Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, Gött. 1836, W. VIII, S. 213 ff.

Psychol. Untersuchungen, Heft 1 u. 2, Gött. 1839—40, W. VII, S. 181 ff.

Ungedruckte Briefe (17) Herbarts, mitgetheilt von K. G. Brandis in: Beitr. zur Lehrerbildung, Gotha 1894, H. 6. Nicht veröffentlichte Briefe H.s an Drobisch auf der leipziger Univ.-Bibliothek.

Johann Friedrich Herbart, geboren zu Oldenburg, wo sein Vater Justizrath war, am 4. Mai 1776, erhielt seine erste Bildung durch Privatunterricht und auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt; er war früh mit der wolffschen Philosophie, daneben auch mit kantischen Lehren bekannt. Im Jahre 1794 bezog er die Universität Jena, wo damals gerade Fichte seine Wissenschaftslehre entwickelte. Lebhaft zu philosophischem Denken angeregt, legte Herbart schriftlich seinem Lehrer Bedenken gegen Sätze der Wissenschaftslehre vor und überreichte ihm auch seine Kritik der beiden ersten Schriften Schellings: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, und: Vom Ich oder dem Unbedingten im menschlichen Wissen. Herbart gewann die Ueberzeugung, es komme in der Philosophie nicht darauf an, „da fortzufahren, wo ein zu grosser Berühmtheit gelangter Philosoph zu bauen aufgehört hat", sondern: „auf die Fundamente zu achten, dieselben der schärfsten Kritik zu unterwerfen, ob sie auch wirklich tauglich sind, ein Gebäude des Wissens zu tragen".

Herbarts Streben nach Genauigkeit in der Untersuchung ward durch die Anregung, die er von Fichte empfing, gefördert. Auf den Begriff des Ich ward

früh sein Nachdenken gelenkt. In einem 1794 verfassten Aufsatz glaubt er in dem Sichselbstvorstellen einen „unendlichen Cirkel zu finden, da ich mich als den setze, der sich selbst, also den sich Vorstellenden u. s. f. vorstellt, meint jedoch, jene Unendlichkeit werde erschöpft, indem das Ich sich die Aufgabe selbst, die ganze Unendlichkeit in Einem Begriffe vorstelle, durch den Begriff des Ich werde also das Umfassen der Unendlichkeit postulirt. Die Keime zu Herbarts späterer Lösung des Ichproblems aber und überhaupt zu seinem späteren „Realismus" sind bereits in seiner 1796 geschriebenen Kritik der schellingschen Schrift vom Ich enthalten, indem er hier der schellingschen Disjunction: „entweder Wissen ohne Realität oder ein letzter Punkt der Realität" als drittes Glied beifügt: „oder ebenso mannigfaltige Realität des Wissens, als es Mannigfaltigkeit des Wissens giebt", die Möglichkeit mehrerer Gründe für Eine Folge, gleich mehreren Anhängepunkten für eine Kette hervorhebt und den Satz aufstellt: „jedes Bedingte setzt zwei Bedingungen voraus." In den Jahren 1797—1800 war Herbart Hauslehrer in der berner Familie von Steiger zu Interlaken. Da er vor Allem der Poesie und der Mathematik bildende Kraft zuschrieb, so beschäftigte er seine drei Zöglinge zunächst hauptsächlich mit diesen Unterrichtsobjecten (wobei er im Griechischen von Homer ausging) und schob Moral und Geschichte auf eine spätere, wie er glaubte, für das Verständniss derselben geeignetere Zeit hinaus, erfuhr jedoch eine ihn tief schmerzende Störung seines Planes durch ein unvorhergesehenes vorzeitiges Abbrechen des Unterrichts bei dem ältesten der Zöglinge. Mit Moral und Psychologie beschäftigte sich H. eifrig in dieser Zeit. Durch einen Besuch bei Pestalozzi lernte er dessen Unterrichtsweise kennen, welcher er stets ein lebendiges Interesse bewahrt, und aus der er Manches in seine eigene pädagogische Theorie aufgenommen hat. — Ueber Pestalozzi (geb. 1746, gest. 1827) als Philosoph hat C. Rothenberger eine Dissertation geschrieben, Bern 1898. — Im Jahre 1800 ging Herbart über Jena und Göttingen in seine Heimath zurück. Er verweilte bis 1802 in Bremen im Hause seines Freundes Joh. Smidt, mit Philosophie und Pädagogik beschäftigt, in Göttingen habilitirte er sich im Oktober 1802 als Docent der Philosophie und Pädagogik; im Jahre 1805 erhielt er ebendaselbst eine ausserordentliche Professur, ward aber 1809 durch Wilhelm v. Humboldts Vermittelung nach Königsberg als ordentlicher Professor der Philosophie und Pädagogik berufen, nachdem Krug, der Nachfolger Kants auf dem philosophischen Lehrstuhl, nach Leipzig abgegangen war. Auch leitete Herbart in Königsberg das von ihm daselbst gestiftete pädagogische Seminar. Im Jahre 1833 nahm Herbart einen Ruf nach Göttingen an, wo er, der activen Betheiligung an den politischen Tagesinteressen abhold, um so energischer seiner Aufgabe als Forscher und Lehrer in ununterbrochener Thätigkeit bis zu seinem am 14. August 1841 erfolgten Tode sich widmete.

Herbart definirt die Philosophie (im zweiten Capitel des ersten Abschnitts seines Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie) als Bearbeitung der Begriffe. Er knüpft hierbei kritisch an Kants Erklärung der philosophischen Erkenntniss als der Vernunfterkenntniss aus Begriffen an. Durch das Wort Vernunft werde in diese Erklärung ein Streitpunkt gebracht, sofern der Begriff der Vernunft ein äusserst schwankender ist, und nach Herbart eine Vernunft als ein besonderes Seelenvermögen so wenig, wie überhaupt irgend eines der von der aristotelischen und aristotelisirenden Psychologie angenommenen Seelenvermögen existirt. Also bleibe übrig: Erkenntniss aus Begriffen. Dies sei jedoch der Gewinn der vorhandenen Wissenschaft; die Philosophie aber als Wissenschaft erzeugend sei Bearbeitung der Begriffe. Gegen den Vorwurf, diese Definition sei zu weit, weil Bearbeitung der Begriffe in allen Wissenschaften vorkomme, bemerkt Herbart,

Philosophie liege wirklich in allen Wissenschaften, wenn dieselben seien, was sie sein sollen.*)

Aus den Hauptarten der Bearbeitung der Begriffe, sagt Herbart, ergeben sich die Haupttheile der Philosophie. Die erste Aufgabe ist die Klarheit und die Deutlichkeit der Begriffe. Die Klarheit besteht in der Unterscheidung eines Begriffes von anderen Begriffen, die Deutlichkeit in der Unterscheidung der Merkmale eines (zusammengesetzten, nicht einfachen) Begriffs voneinander. Deutliche Begriffe können die Form von Urtheilen annehmen, und die Vereinigung der Urtheile ergiebt Schlüsse. Hiervon handelt die Logik. Herbart definirt die Logik als denjenigen Theil der Philosophie, welcher die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung der letzteren im Allgemeinen betrachte. Da aber die Auffassung der Welt und unser selbst manche Begriffe herbeiführe, welche, je deutlicher sie gemacht werden, gerade um so weniger Vereinigung unserer Gedanken zulassen, so erwachse hieraus der Philosophie die wichtige Aufgabe, die derartigen Begriffe durch Ergänzung so zu verändern, dass die in ihnen liegende logische Schwierigkeit verschwinde; diese Berichtigung der Begriffe sei die Aufgabe der allgemeinen Metaphysik. Die Hauptbegriffe der Metaphysik seien so allgemein, und die Berichtigung derselben von so entscheidendem Einfluss auf alle Gegenstände des menschlichen Wissens, dass erst, nachdem jene Berichtigung vorgenommen sei, die übrigen Begriffe von der Welt und von uns selbst gehörig bestimmt werden könnten. So schliessen sich an die Metaphysik an als ihre Anwendung auf die Hauptgegenstände des menschlichen Wissens die Psychologie, die Naturphilosophie und die natürliche Theologie oder philosophische Religionslehre. Ferner giebt es Begriffe, die zwar nicht eine Veränderung nothwendig machen, wohl aber einen Zusatz in unserm Vorstellen herbeiführen, der in einem Urtheile des Beifalls oder des Missfallens besteht. Die Wissenschaft von solchen Begriffen ist die Aesthetik.**) Angewandt auf das Gegebene, geht die Aesthetik über in eine Reihe von Kunstlehren, welche man sämmtlich praktische Wissenschaften nennen kann, weil sie angeben, wie derjenige, der sich mit einem gewissen Gegenstande beschäftigt, denselben behandeln soll, indem nicht das Missfallende, sondern vielmehr das Gefallende zu erzeugen ist. Zu diesen Kunstlehren gehört auch die Tugendlehre, deren Vorschriften den Charakter der nothwendigen Befolgung darum an sich tragen, weil wir unwillkürlich und unaufhörlich den Gegenstand

*) Bearbeitung der Begriffe ist jedenfalls nicht das einzige methodische Mittel der Philosophie, sondern kann nur etwa als das am meisten charakteristische betrachtet werden. Die Basirung der Definition der Philosophie auf das methodische Verfahren ist nur dann gerechtfertigt, wenn, was allerdings Herbart nachzuweisen sucht, wirklich nicht ein bestimmtes Object, wie etwa das Universum als solches, oder auch die Realprincipien alles Existirenden, der Philosophie im Unterschiede von den übrigen Wissenschaften, die auf einzelne Gebiete des Existirenden gehen, zukommt.

**) Bei dieser Eintheilung besteht die Ungleichmässigkeit, dass die Logik nicht selbst die Begriffe überhaupt, noch auch einzelne Begriffe verdeutlicht, sondern die Normen für die Verdeutlichung aller Begriffe aufstellt, was ihr Anlass giebt, eine bestimmte Classe von Begriffen, nämlich die logischen, d. h. den Begriff des Begriffs, den Begriff des Urtheils etc., nicht bloss zu verdeutlichen, sondern überhaupt wissenschaftlich zu entwickeln, die Metaphysik dagegen gewisse Begriffe zu berichtigen selbst übernimmt und von eben diesen berichtigten Begriffen Anwendungen macht, die Aesthetik endlich die bereits vor ihr von dem menschlichen Bewusstsein vollzogene, zu der objectiven Betrachtung hinzutretende Bildung von Urtheilen des Beifalls und des Missfallens auf Principien zu bringen sucht.

derselben darstellen, während es bei den meisten der praktischen Wissenschaften der Willkür überlassen bleibt, ob man sich mit dem Gegenstande abgeben will oder nicht.

In der Auffassung und Ausführung der Logik kommt Herbart mit dem Kantianismus in dem Maasse überein, dass er, da er selbst nur Grundzüge entwirft, für das eingehendere Studium geradezu auf die logischen Lehrschriften von Kantianern wie Hoffbauer, Krug und Fries, verweist. Nach Aristoteles ist die Logik die Analysis (zergliedernde Sonderung von Form und Inhalt) des Denkens überhaupt, nach Kant und auch nach Herbart aber eine Lehre von dem zergliedernden und durch Zergliederung erläuternden oder verdeutlichenden Denken. Kants Eintheilung der Erkenntnisse in analytische und synthetische ist, wie für die Unterscheidung der Logik und Vernunftkritik bei Kant, so auch für die der Logik und Metaphysik bei Herbart maassgebend gewesen. Unsere Gedanken, sagt Herbart, sind Begriffe, sofern wir sie hinsichtlich dessen, was durch sie gedacht wird, betrachten. Verschiedene Begriffe, die miteinander unvereinbar sind, wie der Cirkel und das Viereck, von denen aber jeder unabhängig von dem andern gedacht werden kann, stehen im conträren Gegensatz. Die bloss verschiedenen, aber nicht unvereinbaren Begriffe, wie der Cirkel und das Rothe, sind disparat. Die disparaten sowohl als die conträren Begriffe ergeben noch den contradictorischen Gegensatz zwischen a und non a, b und non b, indem von a und b gesagt wird, jedes sei nicht das andere. Entgegengesetztes ist nicht einerlei. Diese Formel heisst der Satz des Widerspruchs. Mit ihm gleichgeltend ist der sogenannte Satz der Identität, A = A, oder eigentlich: A ist nicht gleich non-A, wo die Negationen einander aufheben und eine Bejahung ergeben, desgleichen das sogenannte principium exclusi medii: A ist entweder B oder nicht B. Wo es erlaubt ist, die Einheit einer Summe anzunehmen, da kann diese Summe ein solches und auch ein Anderes enthalten, z. B. dieses Kleid ist roth und blau, dieses Ereigniss ist zugleich erfreulich und traurig. Wenn Begriffe einander im Denken begegnen, so kommt in Frage, ob sie eine Verbindung eingehen werden oder nicht; die Entscheidung dieser Frage ist das Urtheil. Der vorausgesetzte Begriff ist das Subject, der angeknüpfte ist das Prädicat. Herbart nimmt an, dass das kategorische Urtheil (z. B. Gott ist allmächtig, die Seele ist unsterblich, Goethe war ein deutscher Dichter) die Behauptung der Existenz des Subjects nicht involvire, und geht von dieser Annahme*) auch in seiner Darstellung der Schlusslehre aus. Herbart bezeichnet die Schlüsse der ersten und zweiten Figur als Subsumtions-, die der dritten als Substitutionsschlüsse.

Die Aufstellung der metaphysischen Probleme bereitet Herbart durch die Skepsis vor. Jeder tüchtige Anfänger in der Philosophie, sagt Herbart, ist Skeptiker; aber es ist auch jeder Skeptiker als solcher Anfänger. Wer nicht einmal in seinem Leben Skeptiker gewesen ist, der hat diejenige durchdringende Erschütterung aller seiner von früh auf angewöhnten Vorstellungen und Meinungen niemals empfunden, welche allein vermag das Zufällige von dem Nothwendigen, das Hinzugedachte vom Gegebenen zu scheiden. Wer aber in der Skepsis beharrt, dessen Gedanken sind nicht zur Reife gekommen, er weiss nicht, wohin jeder gehört, und wieviel aus jedem folgt; von fremden Gedanken und vom Widerstreite derselben gedrückt, werden diejenigen fast immer Skeptiker, welche fleissig waren im Lesen und faul im Denken. Herbart unterscheidet eine niedere

*) Die wenigstens bei dem affirmativen Urtheil im Allgemeinen falsch und nur in einzelnen Fällen vermöge des Zusammenhangs der Rede zutreffend ist.

und eine höhere Skepsis. Jene geht darauf, dass wir wegen der Bedingtheit unserer Auffassung durch unsere Subjectivität schwerlich ein treues Bild von dem, was die Dinge sind, durch unsere Sinne erlangen. Die Körper mögen im Raum auf irgend eine Weise gestaltet, in der Zeit irgend welchen Veränderungen unterworfen, die Stoffe durch Kräfte ergriffen und behandelt, die Menschen und Thiere von irgend welchen Wahrnehmungen und Gesinnungen erfüllt sein; aber wir wissen nicht, was wir für Wahrnehmungen und Gesinnungen und nicht, was für Kräfte, Stoffe, Veränderungen und Gestalten da sind. Der Zweifel aber kann weiter vordringen und zu dem Gedanken fortgehen, dass wir wirklich gar nicht alles dasjenige wahrnehmen, was wir wahrzunehmen glauben, dass wir zu dem gegebenen Wahrnehmungsinhalt die Formen, insbesondere die Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Causalität, wie auch die Zweckmässigkeit, die wir den Naturobjecten zuschreiben, unwillkürlich hinzugedacht haben. Hierdurch wird zweifelhaft, ob feste Anfangspunkte unseres Wissens irgend zu finden seien, und es kann als ebenso zweifelhaft erscheinen, ob im Fall, dass Principien wirklich vorhanden wären, sich Methoden für ein fortschreitendes Denken würden finden lassen, da die Erfahrung als unvollständig, der Analogieschluss als unsicher und ein Rechtsgrund zu einer Synthesis a priori, wodurch ein Princip sich selbst überschreiten würde, kaum als denkbar erscheint.

Herbart hält dafür, dass wir zwar wegen der Relativität aller Eigenschaften nicht eine Kenntniss von der wahren Beschaffenheit der Dinge durch die Sinne erlangen, aber die Existenz der Dinge ist nicht nur eine gedachte, sondern eine erkennbare. In jeder Empfindung liegt die absolute Position als uns gegeben, und das Empfundene beansprucht, als Seiendes zu gelten. Freilich ist das, was wir empfinden, nur etwas für uns, es kann ihm daher die selbständige Existenz nicht zugesprochen werden. Andererseits ist die in der Empfindung liegende absolute Position eine gegebene Thatsache und kann daher nicht aufgehoben werden. Sie muss daher bezogen werden auf etwas, das nicht empfunden wird, und so kommt Herbart dazu, einfache und reale Wesen anzunehmen als durch die Erscheinungen nothwendig vorausgesetzt; diese werden nicht nur gedacht, sondern mittelbar erkannt und sind infolgedessen ein wahrhaft Reales. Gegen Kant verficht Herbart auch die Ansicht, dass die Formen der Erfahrung wirklich gegeben seien, da wir uns in der Auffassung eines bestimmten Objects an die Verbindung des Wahrnehmungsinhalts mit einer bestimmten Form gebunden fühlen und nicht, wie es bei bloss subjectivem Hinzudenken der Formen der Fall sein müsste, jeden beliebigen Inhalt in der sinnlichen Wahrnehmung selbst mit jeder beliebigen Form verknüpfen können. In welcher Art dieselben gegeben seien, ist ein späteres, psychologisches Problem; auf der Thatsache des Gegebenseins derselben aber beruht die metaphysische Betrachtung.

Die gegebenen Formen der Erfahrung sind von der Art, dass sie widersprechende Begriffe liefern, welche durch das Denken verbessert werden müssen.

Die Ausdehnung im Raum und das Geschehen in der Zeit involviren Widersprüche. Das Ausgedehnte soll sich dehnen durch viele, verschiedene, aussereinanderliegende Theile des Raumes; durch die Dehnung aber zerreisst das Eine in Vieles, und doch soll das Eine mit dem Vielen identisch sein. Indem wir Materie denken, beginnen wir eine Theilung, die wir ins Unendliche fortsetzen müssen, weil jeder Theil noch als ein Ausgedehntes gedacht werden soll. Wir kommen nie zu allen Theilen, nie zu den letzten Theilen, weil wir die Unendlichkeit der aufgegebenen Theilung sonst überspringen müssten. Wollen wir versuchen, von dem Einfachen auszugehen und aus ihm die Materie ebenso im

Denken zusammenzusetzen, wie sie aus ihm wirklich bestehen mag, so fragt sich, wie viele Einfache wir wohl zusammennehmen müssten, um einen endlichen Raum auszufüllen. Offenbar müsste die vorige Unendlichkeit jetzt rückwärts übersprungen werden. Bei der Theilung verliert sich die Realität im Unendlichkleinen; bei der versuchten Reconstruction können wir dieses nicht als Grundlage der Realität der Materie gebrauchen. Der Erfahrungsbegriff der Materie ist daher einer Veränderung im Denken zu unterwerfen. An die unendliche Theilbarkeit der Zeit knüpfen sich die gleichen Betrachtungen. Die Erfüllung der Zeit durch das Geschehen und durch die Dauer erfordern noch offenbarer als die Raumerfüllung, dass auf das Erfüllende die Unterscheidung der unendlich vielen Theilchen übertragen werde; denn leere Zwischenzeiten würden Vernichtung und Wiederentstehen dessen bezeichnen, was in der Dauer und dem Geschehen begriffen ist. Was geschieht, nimmt die Zeit ein, es ist in derselben gleichsam ausgedehnt. Was geschehen ist, zeigt sich im Erfolge als ein endliches Quantum der Veränderung. Dieses Endliche soll die unendliche Menge dessen in sich fassen, was in allen Zeittheilchen nacheinander geschah. So wenig, wie die einfachen Theile des Ausgedehnten im Raume, ist das wirkliche Geschehen, aus dem der Erfolg sich zusammensetzt, denkbar, denn es zerfliesst, wie klein wir es fassen mögen, immer wieder in ein Vorher, ein Nachher, eine Mitte zwischen beiden.

Der Begriff der Inhärenz oder des Dinges mit mehreren Eigenschaften involvirt den Widerspruch, dass das Eine Vieles sei. Die Mehrheit der Eigenschaften verträgt sich nicht mit der Einheit des Gegenstandes. Das Ding soll der Eine Besitzer der verschiedenen Merkmale sein. Aber das Besitzen muss doch dem Dinge als etwas seiner Natur Eigenthümliches, als eine Bestimmung seines Was zugeschrieben werden, folglich ein ebenso Vielfaches sein, wie die Eigenschaften, die besessen werden. Dadurch aber wird das Ding selbst ein Vielfaches, während es doch zugleich Eines sein soll. Die Frage: was ist das Ding? erfordert eine einfache Antwort. Der Begriff von dem Dinge, dessen wahre Qualität ein vielfacher Besitz von Merkmalen sei, ist ein widersprechender Begriff, der einer Umarbeitung im Denken entgegensieht, weil er, als aus dem Gegebenen stammend, nicht verworfen werden kann.

Auch der Begriff der Causalität, der, obschon nicht als Begriff gegeben, doch durch ein nothwendiges Denken über das Gegebene entsteht, involvirt Widersprüche. Mit dem Gegebenen drängt sich unmittelbar der Begriff der Veränderung auf; nun macht sich schon im gemeinen Denken ein Bedürfniss fühlbar, zu erklären, warum die Veränderung eingetreten sei, d. h. die Veränderung als Wirkung aufzufassen und zu ihr eine Ursache zu suchen. Aber der Begriff der Veränderung führt auf ein Trilemma. Entweder nämlich müsste die Veränderung eine äussere Ursache oder eine innere Ursache haben oder ursachlos sein, mit anderen Worten: sie müsste sich entweder auf Mechanismus oder auf Selbstbestimmung oder auf absolutes Werden zurückführen lassen. Der gemeine Verstand pflegt sich alle drei Vorstellungsarten zu erlauben, indem er in der Körperwelt äussere Ursachen, bei dem Willen Selbstbestimmung, für den Lauf der Dinge im Allgemeinen aber oft das Schicksal, d. h. absolutes Werden, voraussetzt. Allein 1. der Begriff der äusseren Ursache erklärt nicht den ursprünglichen Wechsel, da er auf einen regressus in infinitum zu führen scheint, und er erklärt auch nicht den abgeleiteten Wechsel, da er den Widerspruch in sich trägt, dass das Thätige eine fremde, ihm nicht eigene Bestimmung als Eigenschaft seiner Natur in sich trage, und dass das Leidende nach der Veränderung noch das nämliche Ding, und doch auch nicht mehr das nämliche Ding wie vor-

her, sein soll; 2. der Begriff der Selbstbestimmung durch eine innere Ursache vermindert diese Schwierigkeiten nicht und leidet zudem an dem Widerspruch, dass er das eine Wesen in dem Actus der Selbstbestimmung durch den Gegensatz der Activität und Passivität mit sich entzweit; 3. das absolute Werden, welches den Wechsel selbst als die Qualität dessen, was ihm unterworfen ist, ansieht, leidet an der doppelten Schwierigkeit, dass es eine strenge Gleichförmigkeit des Wechsels fordern würde, die doch in der Natur der Dinge erfahrungsgemäss nicht angetroffen wird, und dass es auch in sich selbst widersprechend ist, da der Begriff des Werdens sich nicht anders denken lässt, als durch die wechselnden Beschaffenheiten, welche in der Umwandlung durchlaufen werden, so dass man, um die Qualität des Werdens zu bestimmen, die einander entgegengesetzten Beschaffenheiten zusammenfassen und in eine Einheit concentriren muss, worin der Widerspruch liegt, dass Entgegengesetzte Eins sein sollen; sagt man, das Wesen sei nur Erscheinung eines nicht wechselnden Grundes, so werden die Widersprüche nicht gemindert, sondern gehäuft; denn es tritt bei dieser Annahme nur um so deutlicher hervor, dass in dem Einen nicht wechselndem Grunde alle Mannigfaltigkeit und aller Widerspruch concentrirt sei, woraus das Viele und Entgegengesetzte der Erscheinung sich entfalten soll.

Der Begriff Ich trägt in sich, wofern das Ich als Urquell aller unserer höchst mannigfaltigen Vorstellungen angesehen wird, den Widerspruch der Inhärenz des Vielen in dem Einen, welcher hier sogar besonders fühlbar ist, weil das Selbstbewusstsein das Ich als ein völliges Eins darzustellen scheint: dazu aber tritt der dem Ich eigenthümliche Widerspruch, dass er als das reine, in sich selbst zurückgehende Selbstbewusstsein sich vorstellen muss, d. h. sein Ich vorstellen muss, d. h. sein sich Vorstellen vorstellen muss, und so fort ins Unendliche (indem jedesmal das Sich durch sein Ich und dieses wiederum durch sein sich Vorstellen zu ersetzen ist), so dass der Ich-Begriff in der That gar nicht zu Stande kommen zu können scheint.

Die Metaphysik, welche die dargelegten Widersprüche aus den Formen der Erfahrung hinwegschaffen und dadurch die Erfahrung begreiflich machen soll, wird von Herbart eingetheilt in die Lehre von den Principien und Methoden (Methodologie), von dem Sein, der Inhärenz und der Veränderung (Ontologie), von dem Stetigen (Synechologie) und von den Erscheinungen (Eidolologie). An die allgemeine Metaphysik schliesst sich als angewandte Metaphysik die Naturphilosophie und die Psychologie an.

Die von der Metaphysik zu vollziehende Umbildung der angegebenen Begriffe besteht darin, dass die nothwendigen Ergänzungsbegriffe oder die Beziehungspunkte aufgesucht werden, durch welche allein die Widersprüche, die in denselben enthalten sind, sich auflösen lassen. Die Methode, durch Aufsuchung der nothwendigen Ergänzungsbegriffe die Widersprüche in den durch die Erfahrung dargebotenen formalen Begriffen aufzuheben, nennt Herbart die Methode der Beziehungen. Jeder Begriff jener Art ist ein Grund, aus dem um des in ihm enthaltenen Widerspruchs willen der Ergänzungsbegriff gefolgert werden muss. Nur hierdurch wird nach Herbart Synthesis a priori möglich. Denn, sagt er, wenn B dem A durch Synthesis a priori, also nothwendig, zu verbinden ist, so muss A ohne B unmöglich sein; die Nothwendigkeit liegt in der Unmöglichkeit des Gegentheils; Unmöglichkeit eines Gedankens aber ist Widerspruch (wogegen Kant behauptet hatte, dass synthetische Sätze a priori noch eines andern Princips, als des Satzes der Identität und des Widerspruchs bedürfen).

Es ist unmöglich, anzunehmen, dass nichts sei, denn dann würde auch nichts erscheinen. Leugne man alles Sein, so bleibe zum mindesten das unleugbare Einfache der Empfindung. Das Zurückbleibende, nach aufgehobenem Sein, ist Schein. Dieser Schein, als Schein, ist. Weil der Schein nicht hinwegzuheben ist, so muss irgend ein Sein vorausgesetzt werden.

Erklären, dass A sei, heisst, es solle bei dem einfachen Setzen des A sein Bewenden haben. Sein ist absolute Position.*) Der Begriff des Seins schliesst alle Negation und alle Relation aus.**) Was als seiend gedacht wird, heisst ein Wesen (ens).

Das Einfache der Empfindung findet sich nie oder höchst selten einzeln, sondern in Complexionen, welche wir Dinge nennen. Wir legen dem Dinge seine einzelnen Merkmale als Eigenschaften bei. Die Widersprüche aber, die in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Eigenschaften liegen, nöthigen dazu, diesen Begriff, um ihn von eben diesen Widersprüchen zu befreien, durch die Annahme zu ergänzen, dass eine Mehrheit realer Wissen existire, deren jedes von schlechthin einfacher, durch keine inneren Gegensätze bestimmbarer Qualität sei, deren Zusammen aber die Erscheinung des Einen Dinges mit vielen Eigenschaften bedinge. So sind die Eigenschaften eines Dinges nichts weiter als die Beziehungen, in welchen es zu anderen Dingen steht. Dieser Beziehungen können es natürlich viele sein.

In einer Complexion von Merkmalen pflegen einzelne zu beharren, während andere wechseln. Wir schreiben daher den Dingen Veränderungen zu. Aus den Widersprüchen im Begriff der Veränderung aber folgt, dass es im Seienden keinen ursprünglichen inneren Wechsel giebt, weil ursprüngliche Selbstbestimmung und absolutes Werden unmöglich ist, und dass es auch keinen abgeleiteten Wechsel geben würde, wofern die Einwirkung von Ursachen nur unter der Voraussetzung einer ursprünglich nach aussen gerichteten Thätigkeit erfolgen könnte. Dann aber würde es gar keinen Wechsel geben, auch nicht in der Erscheinung, was der Erfahrung widerspricht. Mithin muss jene Voraussetzung falsch sein und der Wechsel sich ohne eine ursprünglich nach aussen gerichtete, wie auch ohne eine ursprüngliche innere Thätigkeit erklären lassen. Herbart erklärt denselben mittelst der Theorie der Selbsterhaltungen, welche bei dem Zusammensein der einfachen realen Wesen stattfinden und das einzige wirkliche Geschehen ausmachen. Diese Theorie beruht auf dem Hülfsbegriffe des intelligibeln Raumes nebst der diesem Raume entsprechenden Zeit und Bewegung, und auf dem methodischen Hülfsmittel der zufälligen Ansicht.

Unter dem intelligibeln Raume versteht nämlich Herbart denjenigen Raum, in welchem befindlich die einfachen realen Wesen gedacht werden

---

*) Hiermit zieht Herbart das Setzen des Seins in den Begriff des Seins hinein, woran sich ihm dann u. A. auch die irrige Annahme knüpft, die Zahl der realen Wesen könne nicht unendlich sein, weil wir freilich, vom Endlichen ausgehend, niemals das Unendliche als eine bestimmte Grösse setzen können, sondern bei jeder bestimmten Grenze denken müssen, es könne und solle noch weiter gegangen werden. Das Sein an sich hat aber in der That mit unserer Position nichts zu schaffen. Es ist gerade das von unserm Setzen Unabhängige. Nicht das Sein, sondern unser Denken des Seins ist Position, und was (wie das Unendliche) ausserhalb des Bereichs unserer Position liegt, liegt darum doch keineswegs ausserhalb des Bereiches der Wirklichkeit.

**) In dem Ausschluss aller Negation und Relation liegt ein Sprung; nur die Relation in dem zu setzenden Subject und die Wiederaufhebung (Negation) der Setzung in dem Sinne, in welchem sie vollzogen worden ist, ist in der That auszuschliessen.

müssen, im Unterschiede von dem phänomenalen Raume, in welchem unsere Empfindungen vorgestellt werden, welcher also in der Seele selbst ist. Der Begriff des intelligibeln Raumes entspringt, indem sowohl das Zusammen als das Nichtzusammen der nämlichen Wesen gedacht werden soll. Das Aneinander einfacher realer Wesen erzeugt die „starre Linie“, der Uebergang der Punkte ineinander die stetige Linie, aus der Mischung zweier Richtungen geht die Ebene, aus der Hinzufügung einer neuen Richtung der körperliche Raum hervor. Die Fiction des Uebergangs der Punkte ineinander setzt eine Theilbarkeit des Punktes voraus, welche Annahme Herbart durch die geometrische Thatsache irrationaler Verhältnisse zu rechtfertigen sucht. Auch in dem intelligibeln Raume sind, wie in dem phänomenalen, alle Bewegungen relativ; was Bewegung ist in Bezug auf umgebende Objecte, die als ruhend betrachtet werden, ist Ruhe, sofern eben diese Objecte als in der entgegengesetzten Richtung jedesmal mit der gleichen Geschwindigkeit sich bewegend angesehen werden. Jedes Wesen im intelligibeln Raume ist ursprünglich ruhend in Bezug auf sich selbst oder auf den Raum, sofern es selbst als in demselben befindlich betrachtet wird, aber nichts hindert, dass diese Ruhe Bewegung sei in Hinsicht auf andere reale Wesen: die Ruhe in Bezug auf diese wäre nur ein möglicher Fall unter unendlich vielen gleich möglichen. Es ist also vorauszusetzen, dass im Allgemeinen ursprünglich jedes Wesen im Vergleich mit jedem andern in Bewegung sei, nämlich in gradliniger Bewegung mit constanter Geschwindigkeit. Diese Bewegung ist nicht eine wirkliche Veränderung, weil jedes Wesen in Bezug auf sich selbst und auf seinen Raum dabei in Ruhe bleibt, zu andern Wesen aber nicht selbst in Beziehung steht, sondern nur durch ein zusammenfassendes Bewusstsein in Beziehung gesetzt wird. Wenn aber der Fall eintritt, dass infolge dieser ursprünglichen Bewegung einfache reale Wesen in denselben Punkt gleichzeitig gelangen, so erfolgt eine gegenseitige Durchdringung, die, sofern die Qualitäten dieser Wesen einander gleich sind, keine Störung veranlasst, sofern aber die Qualitäten derselben einander entgegengesetzt sind, eine Störung bedingt, da Entgegengesetztes nach dem Satze des Widerspruchs nicht in einem Punkte zusammen sein kann; die Störung würde erfolgen, wenn das Entgegengesetzte der mehreren Wesen sich wirklich aufheben könnte, da dasselbe aber unaufhebbar ist, so erhalten sich die Qualitäten wider die intendirte Störung; Selbsterhaltung ist Bestehen wider eine Negation. Die Störung gleicht einem Druck, die Selbsterhaltung einem Widerstande. In der Seele sind die „Selbsterhaltungen“ Vorstellungen; in allen andern realen Wesen sind sie solche inneren Zustände, die auch nach den herbartschen Principien, gleich wie nach den leibnizischen, irgendwie unsern Vorstellungen analog gedacht werden müssen. Das eigentliche und einfache Was der realen Wesen erkennen wir zwar nicht, über ihre inneren und äusseren Verhältnisse aber können wir eine Summe von Einsichten erlangen, die sich ins Unendliche vergrössern lässt. Die Voraussetzung, dass das einfache Was der Wesen bei verschiedenen nicht bloss verschieden sei, sondern auch conträre Gegensätze bilde, ist nothwendig. Ist der Gegensatz der Qualität ein partieller, so lassen sich die Qualitäten in unserm Denken in solche Componenten zerlegen, zwischen denen einerseits volle Uebereinstimmung, andererseits voller Gegensatz statthat. Diese Zerlegung, obschon methodisch nothwendig, um das Ergebniss zu verstehen, ist doch in Bezug auf die Qualitäten selbst eine „zufällige Ansicht“, weil diese nicht wirklich aus solchen Componenten hervorgegangen, sondern einfach und untheilbar sind und nur in der Betrachtung zerlegt werden.

In unserm Bewusstsein ist die Ichheit gegeben, und doch ist der Ich-

begriff mit Widersprüchen behaftet. Diese Widersprüche nöthigen zu einer Unterscheidung der im Selbstbewusstsein appercipirten und der appercipirenden Vorstellungsmassen, welche wiederum die Lehre von der Seele als einem einfachen realen Wesen, dem Träger der ganzen Complexion unserer Vorstellungen, die Lehre von den Vorstellungen als den Selbsterhaltungen der Seele, und von den gegenseitigen Verhältnissen der Vorstellungen zur Voraussetzung hat.

An die Theilbarkeit des Punktes knüpft sich die Möglichkeit eines unvollkommenen Zusammen oder einer theilweisen Durchdringung einfacher (aber bei der Fiction der Theilbarkeit als kugelförmig vorzustellender) realer Wesen. Durch die partielle Durchdringung der einfachen Wesen entsteht die Materie. Eine nothwendige Folge theilweiser Durchdringung ist die Attraction der Elemente. Denn die Selbsterhaltung kann sich nicht auf den durchdrungenen Theil eines jeden dieser realen Wesen beschränken; in dem ganzen realen Wesen, in allen fingirten Theilen desselben, befindet sich einerlei Grad der Selbsterhaltung, und zwar darum, weil eben das reale Wesen einfach und seine Theile nur fingirt sind. Dem inneren Zustand der totalen Selbsterhaltung aber muss mit Nothwendigkeit auch die äussere Lage der einfachen Wesen entsprechen. Aus dieser Nothwendigkeit, dass zu dem innern Zustande ein ihm angemessener äusserer Zustand hinzutrete, folgt, dass die partielle Durchdringung in ein totales Ineinander übergehen muss. Wenn man sich die Elemente als Kugeln vorstellt und die unendlich kleine Zeit des Eindringens wieder in Unendlichkleine der zweiten Ordnung zerlegt, so verhält sich in jedem Augenblicke die ganze Kugel zu dem noch nicht durchdrungenen Theile wie die anfängliche Anziehung zu der Beschleunigung in diesem Augenblicke. Bei einer Verbindung mehrerer einfacher realer Wesen tritt die Repulsion oder die Nothwendigkeit des Hinausweichens ein, wenn nämlich das Maass überschritten wird, in welchem der innere Zustand eines mittleren realen Wesens einer Mehrheit eindringender realer Wesen zugleich zu entsprechen vermag. Attraction und Repulsion sind demnach nicht ursprüngliche Kräfte, sondern die nothwendigen äusseren Folgen der inneren Zustände, in welche mehrere verschiedene Substanzen sich gegenseitig versetzen.

Ist zwischen Attraction und Repulsion das Gleichgewicht hergestellt, so bildet die betreffende Verbindung von einfachen und realen Wesen ein materielles Element oder ein Atom.

Um die besonderen physikalischen Erscheinungen und Gesetze aus ihren letzten Gründen genetisch zu erklären, unterscheidet Herbart bei den Elementen einerseits nach dem Maasse der Verschiedenheit ihrer Qualitäten den starken und schwachen Gegensatz, andererseits nach dem Verhältnisse der Intensität der beiderseitigen Qualität den gleichen und ungleichen Gegensatz. Aus der Combination beider Unterscheidungen ergeben sich vier Hauptverhältnisse der Elemente zueinander:

1. der starke und gleiche oder nahezu gleiche Gegensatz: auf diesem beruht die Bildung der festen oder starren Materie, insbesondere ihre Cohäsion, Elasticität und Configuration;

2. der starke, aber sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältniss stehen die Elemente des (von Herbart zur Erklärung der Wärmeerscheinungen vorausgesetzten) Wärmestoffs (Caloricum) zu den Elementen der festen Körper;

3. der schwache und nicht sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältniss steht zu den Elementen der festen Körper das Electricum;

4. der schwache und sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältniss steht zu den Elementen der festen Körper der Aether oder das Medium des Lichtes und der Schwere.



Auf die Annahme einer innern Bildsamkeit der Materie gründet Herbart die Biologie (oder Physiologie). Zwischen mehreren inneren Zuständen Eines Wesens treten gegenseitige Hemmungen ein (wie in der Seele zwischen Vorstellungen, welche einander im Bewusstsein beschränken); die gehemmten Zustände treten unter begünstigenden Bedingungen wieder hervor und bestimmen dann mit das äussere Geschehen. Durch das einfache Wesen werden in anderen, die mit ihm in Berührung kommen, gleichartige Zustände angeregt; hierauf beruht die Assimilation und Reproduction. Auch die Irritabilität und Sensibilität folgt aus der inneren Bildsamkeit der Materie.

Das zufällige Zusammentreffen einfacher realer Wesen begründet nur die allgemeine Möglichkeit eines organischen Lebens. Die zweckmässige Gestaltung aber, die in den höheren Organismen erscheint, setzt den Einfluss einer göttlichen Intelligenz voraus, welche zwar nicht die einfachen realen Wesen selbst, wohl aber die vorhandenen Beziehungen derselben zueinander (und eben hierdurch auch das, was der vulgäre Sprachgebrauch unter den Substanzen versteht) begründet hat. Der durch teleologische Erwägungen begründete Gottesglaube aber befriedigt das religiöse Bedürfniss nur, sofern der Mensch zu Gott beten oder wenigstens in dem Gedanken an Gott Ruhe finden kann, was die Aufnahme der ethischen Prädicate in die Gottesidee (wovon unten) bedingt.

Die Seele ist ein einfaches reales Wesen; denn wäre sie ein Complex mehrerer realer Wesen, so würden die Vorstellungen auseinander liegen, und es würden nicht mehrere Vorstellungen zur Einheit des Gedankens und nicht die Gesammtheit meiner Vorstellungen zur Einheit meines Bewusstseins sich verbinden. Die Selbsterhaltungen der Seele sind Vorstellungen. Vorstellungen, die einander gleichartig oder auch disparat sind, verschmelzen miteinander; Vorstellungen aber, die einander partiell oder total entgegengesetzt sind, hemmen einander nach dem Maasse ihres Gegensatzes. Durch die Hemmung wird die Intensität, mit welcher die Vorstellungen im Bewusstsein sind, vermindert oder ganz aufgehoben. In der gehemmten Vorstellung ist das Vorstellen zu einem Streben, vorzustellen, geworden. Die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen lassen sich der Rechnung unterwerfen, obschon die einzelnen Intensitäten nicht messbar sind; die Rechnung dient dazu, die Gesetze des Vorstellungslaufs auf ihren exacten Ausdruck zu bringen. Sie ist Statik, sofern sie auf den Endzustand geht, in welchem die Vorstellungen beharren können, Mechanik, sofern sie die jedesmalige Stärke einer Vorstellung in einem bestimmten Zeitpunkt während des Wechsels zu ermitteln sucht.

Es seien gleichzeitig zwei Vorstellungen, A und B gegeben, deren Intensitäten einander vollkommen gleich seien, so dass jede = 1 sich setzen lässt. Zwischen beiden sei voller Gegensatz (wie z. B. zwischen roth und gelb, gelb und blau, dem Grundton und dem um eine Octave höheren Ton), so dass, wenn die eine derselben ungehemmt bestehen soll, die andere total gehemmt sein muss. Da (nach dem Satze des Widerspruchs) Entgegengesetztes nicht gleichzeitig an demselben Punkte zusammen bestehen kann, so müsste die eine beider Vorstellungen zu Gunsten der andern völlig aufgehoben werden. Aber jede erhält sich; Bestehendes kann nicht ausgetilgt werden. Beide streben mit gleicher Kraft gegeneinander. Also sinkt jede auf die Hälfte ihrer ursprünglichen Intensität herab. Dem Gesetze des Widerspruchs würde genügt sein, wenn die eine Vorstellung ganz gehemmt wäre; es wird thatsächlich so viel von beiden Vorstellungen zusammen gehemmt, als die ursprüngliche Intensität der einen von beiden Vorstellungen beträgt. Diese auf beide Vorstellungen sich vertheilende

Gesammtheit der Hemmung nennt Herbart die Hemmungssumme. Ist der Gegensatz kein totaler, also nicht durch 1, sondern durch einen echten Bruch zu bezeichnen, so tritt dieser Bruch hier, wie überall, bei der Bestimmung der Hemmungssumme als Factor hinzu.

Sind die Vorstellungen A und B an Stärke ungleich, ist die Intensität der ersten $= a$, der andern $= b$, und ist $a > b$, und besteht zwischen A und B voller Gegensatz, so genügt es nach Herbarts Annahme, dass ein Quantum, welches der Intensität (b) der schwächeren Vorstellung gleich ist, an beiden Vorstellungen zusammen gehemmt werde, denn wäre die schwächere aufgehoben, so wäre der „Widerspruch“ entfernt.*) Die „Hemmungssumme“ ist also nun $= b$. Jede Vorstellung sträubt sich mit ihrer ganzen Intensität gegen die Hemmung. Also trägt sie von derselben um so weniger, je stärker sie ist. Also trägt A von der Hemmungssumme, welche $= b$ ist, $\frac{b^2}{a+b}$, und B trägt $\frac{ab}{a+b}$, so dass A im Bewusstsein bleibt mit der Stärke $a - \frac{b^2}{a+b} = \frac{a^2 + ab - b^2}{a+b}$, und B mit der Intensität $b - \frac{ab}{a+b} = \frac{b^2}{a+b}$.

Sind gleichzeitig drei Vorstellungen mit vollem Gegensatz untereinander gegeben, deren Intensitäten a, b, c sind, und ist $a > b$, $b > c$, so ist nach Herbart die Hemmungssumme $= b + c$, überhaupt gleich der Summe der sämmtlichen schwächeren Vorstellungen; denn wären diese alle völlig gehemmt, so könnte die stärkste sich ganz behaupten. Auch diese Hemmungssumme vertheilt sich nach dem umgekehrten Verhältniss der Intensitäten. Es kann dabei aber der Fall eintreten, dass die schwächste Vorstellung, indem sie ebenso viel oder mehr zu tragen hat, als ihre Intensität beträgt, ganz aus dem Bewusstsein verdrängt wird, in welches sie jedoch unter begünstigenden Umständen wieder eintreten kann. Die Grenze, an welcher die Intensität genau $= 0$ ist, nennt Herbart die Schwelle des Bewusstseins, wobei freilich das Bild des (horizontalen) Hinübertretens über eine Schwelle mit dem Bilde eines (verticalen) Auf- und Niedersteigens sich mischt. Den Werth einer Vorstellung, bei welchem dieselbe gerade auf die Schwelle des Bewusstseins herabgedrückt wird, nennt Herbart den „Schwellenwerth“. Ist $a = 1$, $b = 1$, so ist $\sqrt{1/2} = 0{,}707 \ldots$ der Schwellenwerth von c.

Ist die Empfänglichkeit für eine Vorstellung bei constanter Stärke des Reizes (welche wir zunächst um der Einfachheit willen $= 1$ setzen, ursprünglich $= a$, so ist dieselbe, nachdem die Vorstellung bereits die Intensität x erlangt hat, nur noch $= a - x$. Die Raschheit, mit welcher die Vorstellung an Intensität zunimmt, oder die „Geschwindigkeit ihres Wachsens“ ist in jedem Augenblick dem Maasse der Empfänglichkeit proportional. Sie wird also fortwährend geringer. Wir betrachten als Zeiteinheit $(t = 1)$ diejenige Zeit, in welcher die Vorstellung zu der vollen Stärke $= a$ anwachsen würde, falls die anfängliche Raschheit der Zunahme unverändert bliebe. In einem ersten sehr kleinen Zeittheil $= \frac{t}{n}$ bleibt diese Geschwindigkeit des Anwachsens nahezu unverändert, in dem ersten unend-

*) Freilich wäre derselbe, falls er überhaupt besteht, nur dann entfernt, wenn B selbst, oder auch, wenn A selbst, aber nicht, wenn nur ein Intensitätsquantum $= b$, das sich auf beide Vorstellungen vertheilt, aufgehoben wäre. Dass die Aufhebung oder „Hemmung“ durch das blosse Unbewusstwerden (bei dem Fortbestehen im unbewussten Zustande) bereits vollzogen sei, ist eine durch die Erfahrung aufgedrängte, aber mit dem logisch-metaphysischen Princip schwerlich vereinbare Annahme.



lich kleinen Zeittheil = dt aber ist sie als unverändert (constant) zu betrachten. Also gelangt in dem ersten Zeittheil $\frac{t}{n}$ die Vorstellung nahezu zu der Stärke $a \cdot \frac{t}{n}$, in dem ersten Zeittheil dt aber gelangt sie zu der Stärke $a \cdot dt$. Ist in einem späteren Augenblick, nach Ablauf einer beliebigen Zeit = t, die Vorstellung schon bis zu der Stärke x angewachsen, also die Empfänglichkeit nicht mehr = a, sondern nur noch $= a - x$, so muss jetzt in einem sehr kleinen Zeittheil $= \frac{t}{n}$ die Vorstellung nicht um nahezu $a \cdot \frac{t}{n}$, sondern um nahezu $(a - x) \cdot \frac{t}{n}$ und in einem unendlich kleinen Zeittheil = dt nicht um $a \cdot dt$, sondern um $(a - x)\,dt$ anwachsen. Bezeichnen wir nun durch dx die Zunahme an Stärke, welche die Vorstellung, nachdem sie bis zu x angewachsen war, in einem unendlich kleinen Zeittheil = dt erlangt (oder die Differenz ihrer Stärke nach und vor Ablauf dieses unendlich kleinen Zeittheils), so ist, dem Obigen gemäss, dieses $dx = (a - x)\,dt$, also ist $\frac{dx}{a - x} = dt$, aus welcher Gleichung mit Rücksicht auf den Umstand, dass die Vorstellung vom Nullwerthe auf anwächst, so dass also für $t = 0$ auch $x = 0$ ist, sich das Resultat ergiebt: $x = a\,(1 - e^{-t})$, sofern unter e, wie es üblich ist, die Basis der natürlichen Logarithmen verstanden wird. — Wird die Stärke des Reizes zwar als constant angenommen, aber nicht = 1, sondern $= \beta$ gesetzt, so ist die Intensität, zu welcher die Vorstellung in dem ersten Zeittheil dt gelangt (statt, wie oben, $= a \cdot dt$), vielmehr $= \beta a \cdot dt$; folglich muss sich in dem nach Ablauf der Zeit t, in welcher die Vorstellung bis zu der Stärke x angewachsen ist, zunächst verfliessenden Zeittheil = dt die Stärke der Vorstellung um $\beta\,(a - x)\,dt$ vermehren, d. h. $dx = \beta\,(a - x)\,dt$, woraus folgt: $x = a\,(1 - e^{-\beta t})$. Hierin liegt, dass die Vorstellung der vollen Stärke = a zwar ziemlich bald nahe kommt, aber dieselbe in keiner endlichen Zeit ganz erreicht, sondern sich ihr in einer solchen Art, wie der Hyperbelzweig seiner Asymptote, annähert.*)

Mittelst einer ganz analogen Betrachtung bestimmt Herbart das allmähliche Sinken der Hemmungssumme.

Sind mit einer Vorstellung mehrere andere verbunden, aber nicht vollkommen, sondern nach einer gewissen Abstufung durch grössere und kleinere Theile, so wird jene Vorstellung, falls sie, nachdem sie gehemmt war, von dieser Hemmung befreit ins Bewusstsein zurückkehrt, jene anderen Vorstellungen mit sich emporzuheben streben, aber nicht gleichmässig, sondern in einer bestimmten Ordnung und Reihenfolge. Herbart sucht diese Reihenfolge durch mathematische Formeln zu bestimmen. Auf abgestuften Verschmelzungen beruht nach ihm nicht nur der Mechanismus des sogenannten Gedächtnisses, sondern es entstehen daraus auch die räumlichen und zeitlichen Formen unseres Vorstellens, die Herbart nicht mit Kant als Formen a priori, sondern als Resultate des psychischen Mechanismus betrachtet.

In dem einfachen Wesen, welches Seele ist, giebt es ebenso wenig, wie eine ursprüngliche Mehrheit von Vorstellungen, eine ursprüngliche Mehrheit von Vermögen. Die sogenannten Seelenvermögen sind nur hypostasirte Classenbegriffe

*) Der Erfahrung scheint jedoch die unabweisbare Consequenz der Formel zu widerstreiten, dass die Schwäche des Reizes durch längere Ausdauer desselben hinsichtlich des Resultates vollständig ersetzt werden könne.

von psychischen Erscheinungen. Die Erklärung der Erscheinungen aus dem sogenannten Vermögen ist illusorisch; in den Vorstellungsverhältnissen liegen die wirklichen Ursachen der psychischen Vorgänge. Die Wiedererinnerung geschieht nach den Reproductionsgesetzen. Der Verstand, von dem sich die Namenerklärung geben lässt, er sei das Vermögen, unsere Gedanken nach der Beschaffenheit des Gedachten zu verknüpfen, beruht auf der vollständigen Wirkung derjenigen Reihen, welche vermittelst der Einwirkung der äusseren Dinge auf uns sich in unserer Seele gebildet haben. Unter der Vernunft ist die Fähigkeit zu verstehen, Gründe und Gegengründe gegeneinander abzuwägen; sie beruht auf der zusammentreffenden Wirksamkeit mehrerer vollständiger Vorstellungsreihen. Der sogenannte innere Sinn ist die Apperception neugebildeter Vorstellungen durch ältere gleichartige Vorstellungsmassen. Gefühle und Begierden sind nichts ausser und neben den Vorstellungen, am wenigsten giebt es dafür besondere Vermögen, sondern sie sind veränderliche Zustände derjenigen Vorstellungen, in denen sie ihren Sitz haben. Die Gefühle entspringen, wenn verschiedene Kräfte auf die nämliche Vorstellung in gleichem oder in entgegengesetztem Sinne einwirken, entgegengesetzte Vorstellungen hemmen sich, so dass das Vorgestellte ganz oder zum Theil verschwindet. Es tritt aber dann hervor, sobald die Hemmung weicht, demnach verwandeln sich Vorstellungen durch ihren gegenseitigen Druck in ein Streben, vorzustellen. Dieses Streben wird dann Begehren, Trieb genannt. Der Wille ist ein Streben, welches mit der Vorstellung der Erreichbarkeit des Erstrebten verbunden ist. Die psychologische Freiheit des Willens ist die gesicherte Herrschaft der stärksten Vorstellungsmassen über einzelne Affectionen. Kants Lehre von der „transscendentalen Freiheit“ ist falsch und ist auch dem praktischen Interesse zuwider, indem sie die Möglichkeit der Charakterbildung aufhebt. — Gefühle und Begierden haben nicht im Vorstellen überhaupt, sondern allemal in gewissen bestimmten Vorstellungen ihren Sitz. So ist es zu erklären, dass es ganz verschiedene Begierden und Gefühle zugleich giebt. Es giebt selten reine Freude, reine Trauer, hierfür genügt die Erklärung, dass die Vorstellungen weder einzeln, noch alle gleichförmig verbunden, sondern in verschiedenen grösseren und kleineren Massen im Bewusstsein erscheinen, dass eine jede dieser Massen ihr eigenthümliche Zustände, d. h. Gefühle und Begierden in sich trägt, und dass in dem Zusammentreffen der verschiedenen Massen eine reiche Quelle von Mischungen verborgen liegt.

Die Quelle der ästhetischen Ideen liegt in den unwillkürlichen Geschmacksurtheilen, und insbesondere die Quelle der ethischen Ideen in ebensolchen Geschmacksurtheilen über Willensverhältnisse. Es kommt dabei nicht auf den Werth an, welchen etwa die Willensverhältnisse für das Subject haben, sondern auf den Werth, welchen die Willensverhältnisse ganz ohne Berücksichtigung des Subjects für sich haben. Das Begehren und Wollen des Subjects muss ganz aus dem Spiele bleiben. Diese praktischen Ideen sollen als Regulative dienen sowohl für das sittliche Leben des Einzelnen als der menschlichen Gesellschaft und vertreten den kategorischen Imperativ Kants. Die Idee der inneren Freiheit beruht auf dem Wohlgefallen, welches die Harmonie zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurtheilung erweckt. Die Idee der Vollkommenheit erwächst daraus, dass in reinen Grössenverhältnissen durchgängig das Grössere neben dem Kleineren gefällt. Die Grössenbegriffe, nach welchen das Wollen verglichen wird, sind: Intension, Extension (d. h. Mannigfaltigkeit der von dem Wollen umfassten Gegenstände) und Concentration des mannigfachen Wollens zu einer Gesammtwirkung oder die aus der Extension von

Neuem entspringende Intension. Der Gegenstand der Idee des Wohlwollens ist die Harmonie zwischen dem eigenen und dem vorausgesetzten fremden Willen. Die Idee des Rechtes beruht auf dem Missfallen am Streit; das Recht ist die von den betheiligten Personen festgestellte oder anerkannte Regel zur Vermeidung des Streites. Indem durch absichtliche Einwirkung des Willens auf einen andern oder durch absichtliche Wohlthat und Wehethat der Zustand, in welchem die Willen sich ohne dieselbe befunden haben würden, abgebrochen oder verletzt wird, missfällt die That als Störerin des früheren Zustandes; aus diesem Missfallen erwächst die Idee der Vergeltung (Billigkeit) oder der Tilgung der Störung durch den Rückgang des gleichen Quantums an Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Thäter. Tugenden und Pflichten ergeben sich erst, wenn die Ideen auf die concreten Verhältnisse des menschlichen Daseins angewandt werden. An die ursprünglichen Ideen schliessen sich die abgeleiteten oder gesellschaftlichen ethischen Ideen an, insbesondere die Idee der Rechtsgesellschaft, des Lohnsystems, des Verwaltungssystems, des Cultursystems und der beseelten Gesellschaft, die der Reihe nach auf den Ideen des Rechts, der Vergeltung, des Gemeinwohls, der geistigen Vollkommenheit und der inneren Freiheit basirt sind. Nur die Vereinigung aller Ideen kann dem Leben in sanfter Führung die befriedigende Richtung anweisen. Die beiden letzten Ideen bilden auch die Grundlagen des Naturrechts, das also nicht wie bei Kant vollständig von der Moral getrennt werden muss. — Ist die Metaphysik Herbarts realistisch, so trägt seine Ethik einen entschieden idealistischen Charakter, und er weist es zurück, die Ethik in der Physik aufgehen zu lassen, sie zu einer nur erklärenden Wissenschaft zu machen.

Die Grundlage des religiösen Glaubens liegt nach Herbart in der Naturbetrachtung, die Ausbildung desselben aber ist durch die Ethik bedingt. Die Zweckmässigkeit, die sich in den höheren Organismen bekundet, kann weder auf Zufall zurückgeführt, noch auch als eine blosse Form unseres Denkens der Natur selbst abgesprochen werden. Sie findet ihren zureichenden Erklärungsgrund nur in einer göttlichen Intelligenz, von welcher die Ordnung der einfachen realen Wesen herrühren muss. Eine zwecksetzende Intelligenz ist zwar nicht erwiesen, aber sie ist doch in dieser teleologischen Form ausreichend begründet. Ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie ist unerreichbar. Herbart meint selbst, seine Metaphysik drohe, sich ihm zu entfremden, wenn er sie auf Gott anzuwenden suche. Wichtiger als die theoretische Ausbildung des Gottesbegriffs ist für das religiöse Bewusstsein die Bestimmung desselben durch die ethischen, mit dem Pantheismus zum Theil unvereinbaren Prädicate der Weisheit, Heiligkeit, Macht, Liebe und Gerechtigkeit. Durch den Glauben an Gott wird ein ethisches Bedürfniss befriedigt, sofern der Mensch zu Gott beten oder wenigstens Ruhe finden kann in dem Glauben an ihn.*)

Als ein Versuch, die grosse Forderung, welche der Herbartianismus zumeist dem genetischen Verständniss von Natur und Geist gewährt, ohne die be-

*) Ob die Widersprüche, welche Herbart in den „durch die Erfahrung uns aufgedrungenen formalen Begriffen“ zu finden meint, wirklich in denselben liegen, ist mindestens zweifelhaft. Als Motiv des wissenschaftlichen Fortschritts über die Empirie hinaus bedarf es nicht dieser Widersprüche; dieses Motiv liegt vielmehr darin, dass sich uns nicht bloss die Existenz von Individuen bekundet, sondern auch von Verhältnissen, Werthunterschieden, Zwecken und Gesetzen, woran sich die Bildung unserer logischen Formen, wie auch andererseits unseres ethischen Bewusstseins knüpft. Trendelenburg sucht in einer Abhandlung über die Herbartsche Metaphysik (in den Monatsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften, Nov. 1853, S. 654 ff., wiederabg. im zweiten Bande seiner

zeichneten Mängel und insbesondere mit Beseitigung der Fiction einer punctuellen Einfachheit der Seele festzuhalten und zu erweitern, darf **Benekes** Lehre gelten.

histor. Beitr. zur Philos., Berlin 1855, S. 313—351) und in einem zweiten, gegen Entgegnungen von Drobisch und Strümpell (in der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 1854 u. 1855) gerichteten Artikel (Monatsber. der Berl. Akad. Febr. 1856) die drei Sätze zu erweisen: 1. die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche; 2. wären sie Widersprüche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht gelöst; 3. wären sie Widersprüche, und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst. Bei der Continuität sind die Vielheit und die Kleinheit der Theile nicht gegeneinander zu isoliren; das Product aus ihrer Zahl und Grösse bleibt identisch. „Letzte" Theile giebt es nicht. Bei den Problemen der Inhärenz und des Wechsels möchte die Verschiedenheit und der conträre Gegensatz nur künstlich in den contradictorischen Gegensatz umgesetzt worden sein (vergl. Ueberwegs Bemerkungen in seinem System der Logik § 77, wie auch die betreffenden Abschnitte in Delboeufs Essai de logique scientifique, Liège 1865). Der Satz der Identität und des Widerspruchs ist nicht ein objectives, die Natur der Dinge bestimmendes Gesetz, sondern ein Gesetz, welches das Subjective, unser Vorstellen, wennschon mit Beziehung zur objectiven Realität, betrifft; die Objectivirung desselben zu einem Gesetz der Dinge ist ein Missverständniss, in welches schon Parmenides verfallen ist, und von dem auch Platon sich nicht frei erhalten hat, das selbst bei Aristoteles in einzelnen Aeusserungen einen gewissen Nachklang findet, aber doch gerade durch die genauere Reflexion des Aristoteles über das Verhältniss des Subjectiven zum Objectiven principiell überwunden ist, von dem Kant sich frei erhalten hat, in das aber Herbart (und im entgegengesetzten Sinne Hegel) wieder verfallen ist. Die anscheinenden Widersprüche im Ichbegriff hebt Herbart selbst durch die Unterscheidung verschiedener Vorstellungsgruppen; ob aber die gegenseitige Durchdringung der Vorstellungen ein punctuell einfaches Wesen, das an einer einzelnen Stelle inmitten des Gehirns seinen Sitz habe, voraussetze, und ob ein solches als Seele überhaupt nur denkbar ist, ist zum Mindesten höchst problematisch. (Vergl. Ueberwegs Syst. der Logik § 40.) Isolirt gedacht, mag die Einheit als Einfachheit erscheinen, wie andererseits die Vielheit, wenn sie isolirt wird, auf einen exclusiven Atomismus führt: die Thatsachen aber nöthigen vielmehr, eine synthetische Einheit anzunehmen, die nicht ein punctuelles Substrat und nicht eine Vielheit aussereinander liegender punctueller Substrate, sondern ein harmonisch gegliedertes Ganzes sei. Der Punkt ist nur als Grenze denkbar und nur in der Abstraction zu verselbständigen; die angenommenen punctuellen Wesen sind hypostasirte Abstractionen. Die Fiction der Kugelgestalt der realen Wesen, die nur didaktische Dienste thun sollte, dient thatsächlich in Herbarts Metaphysik auf widerrechtliche Weise zur Weiterführung der Construction selbst, um wieder abgeworfen zu werden, nachdem sie zu diesem Dienst verwandt worden ist: auf diesem Wechselspiel beruht die Construction des intelligibeln Raumes und der Attraction der Elemente.

Die Theorie der Selbsterhaltungen leidet an dem Widerspruch, dass nur das Alte erhalten, und doch ein Neues geworden sein soll, welches letztere sogar nach Aufhebung der „Störung", die ihrerseits keine wirkliche Störung war, beharren soll. In dem Gegensatz der Vorstellungen, die nicht zusammen bestehen und einander nicht aufheben können, kämpfen zwei den Principien nach absolute Nothwendigkeiten miteinander, die nicht durch einen Compromiss sich abfinden können. Dass ein Quantum gleich den schwächeren Vorstellungen „gehemmt" werde, genügt nicht: es müsste mindestens die schwächere Vorstellung selbst gehemmt oder vielmehr ausgetilgt werden, und falls sie sich beharrlich widersetzt, der Kampf bis zur gegenseitigen Vernichtung, um dem Gesetz des Widerspruchs zu genügen, fortgehen. Dass es dahin nicht kommen kann, und dass die Erfahrung Anderes aufzeigt, beweist nur die Falschheit der Punctualitätshypothese selbst. Alb. Lange (Die Grundlegung der mathem. Psychol., Duisb. 1865; doch vergl. Cornelius in der Zeitschr. für ex. Ph. VI. Heft 3 und 4 und Wittstein ebend. VIII, Heft 4) hat getadelt, dass eine feste Grösse der „Hemmungssumme" der Rechnung zum Grunde gelegt werde; bei naturgesetzlicher Auffassung müsste nach dem Maasse der Beengung der Vorstellungen

§ 12. Friedrich Eduard Beneke (1798—1854) hat im Gegensatz besonders zu Hegels und auch zu Herbarts Speculation, aber im Anschluss an manche Doctrinen englischer und schottischer Philosophen, wie auch Kants, F. H. Jacobis, Fries', Schleiermachers, Schopenhauers und Herbarts, eine psychologisch-philosophische Doctrin ausgebildet, welche sich ausschliesslich auf die innere Erfahrung stützt, von der Ueberzeugung geleitet, dass wir uns selbst psychisch durch das Selbstbewusstsein mit voller Wahrheit, die Aussenwelt aber mittelst der Sinne nur unvollkommen zu erkennen vermögen und nur

---

und nach dem Maasse ihres Gegenstrebens das Resultat bestimmt und nicht dieses letzte vorausgenommen werden.

Mit Herbarts Metaphysik steht sein Gottesglaube mehrfach im Widerstreit. Zweckmässige Ordnung der einfachen realen Wesen setzt Realität der Beziehungen im intelligibeln Raume voraus, welche doch von der Metaphysik negirt wird. Als Person muss Gott nach herbartschen Principien ein einfaches reales Wesen sein, welches, an sich auf seine einfache Qualität beschränkt, zur Intelligenz nur durch eine zweckmässige Gruppirung der einfachen realen Wesen, mit denen es zusammen ist, gelangen kann; diese zweckmässige Gruppirung wäre, da sie als Erklärungsgrund der göttlichen Intelligenz nicht ihrerseits aus dieser erklärt werden kann, eine schlechthin unbegreifliche Voraussetzung, durch welche die Erklärung der Zweckmässigkeit überhaupt nur zurückgeschoben wird; Herbart selbst nennt den Versuch, seine Metaphysik auf die Gotteslehre anzuwenden, einen Missbrauch der Metaphysik und vergleicht das Verlangen nach einer theoretischen Gotteserkenntniss mit dem Wunsche der Semele, die sich Verderben erbat, hat aber nicht den Vortheil Kants, durch ein (vermeintlich) erwiesenes Nichtwissen um die Existenzweise der „Dinge an sich" die Abweisung aller theoretischen Versuche begründen zu können. Setzt man die Qualität desjenigen einfachen realen Wesens, welches Gott ist, als unendlich intensiv, so ist nicht nur sehr zweifelhaft, ob nicht consequentermaassen von Herbart diese Unendlichkeit aus demselben Grunde negirt werden müsse, aus welchem er eine unendliche Zahl von realen Wesen nicht annimmt, sondern es kommt auch und noch mehr in Frage, ob denn die blosse Unendlichkeit der Intensität schon an sich selbst als ein ordnendes Princip gelten dürfe und die Annahme einer anderweitig schon bestehenden zweckmässigen, die vernünftige Ordnung der Vorstellungen in Gott bedingenden Gruppirung realer Wesen überflüssig machen könne; kann sie es nicht, so ist es ebenso leicht, wo nicht leichter, die zweckmässige Weltordnung für ewig zu halten, wobei ein Gott noch möglich, aber unerwiesen wäre, als zwischen einer primitiven Zweckmässigkeit und der gegenwärtigen Weltordnung Gott eine Mittelstellung zu geben.

Herbarts Ethik und Aesthetik überhaupt steht ohne Gemeinsamkeit des Princips neben seiner theoretischen Philosophie; es ist höchst fraglich, ob das vermeintlich im Interesse der Reinheit der sittlichen Auffassung aus seiner Bedingtheit durch die natürlichen Werthunterschiede der geistigen Functionen hinausgehobene, für absolut erklärte Urtheil des Gefallens und Missfallens als letzter Grund des Schönen und des Sittlichen gelten dürfe, und ob es insbesondere die sittliche Verbindlichkeit genügend zu erklären vermöge. Eine „Schönheit", die in blossen Verhältnissen als solchen liegt, oder eine Form, zu welcher der Inhalt nur als der unentbehrliche Träger gesucht wird, entspricht dem Princip der sophistischen Rhetorik (z. B. eines Aelius Aristides); wahrhaft befriedigend ist die ästhetische Form nur als adäquater Ausdruck eines werthvollen Inhalts; die nämliche Form oder das nämliche Verhältniss befriedigt oder missfällt je nach der Natur des Inhalts; daher gehört die Beziehung zwischen Inhalt und Form in den Begriff der Schönheit selbst als des objectiven Grundes des subjectiven ästhetischen Wohlgefallens. Vergl. Trendelenburg, H.s praktische Philosophie und die Ethik der Alten, in den Abhandl. der Berliner Akad. der Wiss. 1856, jetzt auch im 3. Bande von Tr.s hist. Beitr., Berlin 1867, S. 122—170, und dagegen Allihn in der Zeitschr. f. exacte Philos. VI, 1, 1865.

insofern ihr Wesen erfassen, als wir Analoga unseres psychischen Lebens den sinnlichen Erscheinungen unterlegen. Alle complicirteren psychischen Vorgänge leitet Beneke aus vier elementaren psychischen Vorgängen oder „Grundprocessen" ab, nämlich dem Process der Reizaneignung, dem Process der Bildung neuer psychischer Elementarkräfte oder „Urvermögen", dem Process der Ausgleichung oder Uebertragung von Reizen und von Vermögen, wodurch, sofern gewisse Gebilde einen Theil ihrer Elemente verlieren, diese Gebilde unbewusst werden oder als blosse Spuren fortexistiren, sofern aber eben jene Elemente anderen Gebilden zufliessen, diese letzteren Gebilde, falls sie unbewusst waren, zum Bewusstsein erregt, falls sie bereits bewusst waren, in der Bewusstheit gesteigert werden, endlich dem Process der gegenseitigen Anziehung und Verschmelzung gleichartiger Gebilde.

In der Zurückführung der complicirten psychischen Erscheinungen auf diese „Grundprocesse" liegt Benekes wesentliches Verdienst, welches auch dann einen entschiedenen Werth für die Psychologie und für alle übrigen Zweige der Philosophie, sofern sie auf der Psychologie beruhen, behaupten kann, wenn die Auffassung dieser Grundprocesse selbst einer durchgängigen Umbildung bedarf.

Die Moral basirt Beneke auf die ursprünglich in Gefühlen sich kundgebenden natürlichen Werthverhältnisse der psychischen Functionen. Was das diesen Verhältnissen gemäss nicht bloss für den Einzelnen, sondern für die Gesammtheit derer, auf welche unser Verhalten Einfluss haben kann, so weit wir dies zu ermessen vermögen, Werthvollste ist, das ist zugleich das sittlich Gute. Die sittliche Freiheit besteht in einer so entschieden überwiegenden Begründung des Sittlichen im Menschen, dass allein durch dieses das Wollen und Handeln bestimmt wird. Wenn in Beziehung auf unser eigenes Handeln neben eine irgendwie abweichende Schätzung oder Strebung die Vorstellung oder das Gefühl der für alle Menschen gültigen wahren Schätzung tritt, so liegt hierin das Gewissen. Auf die Psychologie und Ethik gründet sich die Erziehungs- und Unterrichtslehre, an deren Ausbildung Beneke mit Liebe und Erfolg gearbeitet hat. Seine Religionsphilosophie hat eine strenge Scheidung der Gebiete des Wissens und des Glaubens zur Voraussetzung.

Ueber Benekes Entwickelungsgang hat er selbst besonders in seiner Schrift: Die neue Psychol., Berl. 1845, 3. Aufsatz, S. 76 ff.: „Ueber das Verhältniss meiner Psychol. zu der herbartschen", sich geäussert. In der Vorrede zu seinen „Beitr. zu der Seelenkrankheitskunde", 1824, S. VII ff. erklärt er sich über einige Conflicte. In Diesterwegs pädag. Jahrbuch auf 1856 steht eine Biographie Benekes von Dr. Schmidt in Berlin, wozu Dressler ebd. einen Nachtrag giebt. Eine kurze Charakteristik der sämmtl. Schriften Benekes nach der Zeitfolge ihres Erscheinens giebt Joh. Gottlieb Dressler im Anhang zu der von ihm herausgegebenen 4. Aufl. des von Beneke ver-

fassten Lehrbuchs der Psychologie, Berl. 1877 (auch besonders abgedr.). Vergl. auch C. W. Freimuth, Die wichtigsten Grundlehren u. Vorzüge der neuen Psychol. Benekes, 1845. L. Noack, B. u. s. psycholog. Forschungen, in: Psyche, 2, 1859, S. 129—150, s. auch 5. Bd. 1862, S. 125—137. Dressler, Ist B. Materialist? 1862. Adalbert Weber, Kritik der Psychol. von Beneke, Leipziger Inaug.-Diss., Weimar 1872. Niemeyer, Beneke u. d. kirchl. Anthropologie, Sch.-Pr., Itzehoe 1876. Eine populäre Darstellung der Grundzüge der benekeschen Psychologie enthält die Schrift: G. Raue, Die neue Seelenl. B.s, nach method. Grundsätzen in einfach entwickelnder Weise für Lehrer bearbeitet, Bautzen 1847, besorgt dann von Dressler, Mainz 1876. Th. Kühn, D. Sittenl. B.s, Diss., Lpz. 1892. Fr. B. Brand, Fr. Ed. Beneke, the man and his philosophy. An introductory study, N. Y. 1895. Joh. Friedrich, Frdr. Ed. B. E. Gedenkbl. z. sein. 100. Geburtstage, Wiesbad. 1898. Frdr. Schmeding, Zum 100. Geburtst. Frdr. Ed. B.s, Lpz. 1898. Otto Granzow, Frdr. E. B.s Leben u. Philosophie. Auf Grund neuer Quellen krit. dargest., Berner Stud. zur Philos. u. s. w., Bern 1899. S. auch den Artikel üb. Beneke von Flashar, in: Schmids Encyklop. des gesammt. Erziehungs- u. Unterrichtswesens.

Benekes Schriften und Abhandlungen (abgesehen von den noch zu erwähnenden Recensionen) sind folgende:

Erkenntnisslehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt, Jena 1820. (Polemisch besonders gegen die Apriorität der Formen der Erkenntniss.)

Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen darg., Berl. 1820. (B. erklärt, es sei in dieser Schrift keineswegs seine Absicht, eine Erfahrungsseelenlehre als vollständige Wissenschaft aufzustellen, sondern nur zu zeigen, wie und wo in ihr alle menschlichen Erkenntnisse ihre Wurzeln treiben.)

De veris philosophiae initiis diss. inaug. publ. def. die IX. mensis Aug. anni MDCCCXX. (B. sucht nachzuweisen: „philosophiae scopum a cognitione per experientiam acquisita attingendum esse", und vergleicht das entgegengesetzte, aus Einem obersten Princip ohne Hülfe der Erfahrung deducirende Verfahren mit dem thörichten Versuch, ein Haus vom Dache aus zu bauen. Die dialektische Methode, die auf der Voraussetzung einer vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitenden Selbstbewegung des Begriffs beruht, ist unmöglich.)

Neue Grundlegung zur Metaphysik, als Programm zu seinen Vorlesungen üb. Logik u. Metaphysik dem Druck übergeben, Berl. 1822. (Eine treffliche kleine Schrift, worin B. mit grosser Präcision die von ihm seitdem stets festgehaltenen Grundzüge der „Metaphysik" darlegt.)

Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, nebst einem Anhange üb. d. Wesen u. d. Erkenntnissgrenzen d. Vernunft, Berl. 1822. (Diese Schrift gab um des angeblich in ihr gelehrten „Epikureismus" willen zu der Maassregelung Benekes den Anlass, weshalb B. derselben eine „Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten", Lpz. 1823, nachfolgen liess. Im Gegensatz zu Kants kategorischem Imperativ will Beneke die Moral auf das Gefühl begründet wissen; er polemisirt im Anschluss an Friedr. Heinr. Jacobi gegen den Despotismus der Regel und in Uebereinstimmung mit Herbart zu Gunsten des Determinismus gegen Kants Annahme einer „transscendentalen Freiheit".)

Beiträge zu einer rein seelenwissenschaftl. Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde, nebst einem vorgedruckten Sendschreiben an Herbart: „Soll die Psychologie metaphysisch oder physisch begründet werden?" Lpz. 1824.

Psychologische Skizzen. I. Bd.: Skizzen z. Naturlehre d. Gefühle, in Verbindung mit einer erläut. Abhandlung üb. die Bewusstwerdung der Seelenthätigkeiten, Götting. 1825. („Den Manen unseres unvergesslichen Friedr. Heinr. Jacobi als ein Todtenopfer der dankbarsten Liebe und Verehrung dargebracht.") II. Bd.: Ueber die Vermögen der menschl. Seele u. deren allmähliche Ausbildung, ebd. 1827. Das Verhältniss von Seele und Leib, ebd. 1826. (In diesen zusammengehörigen Schriften giebt Beneke zuerst eine allseitige Durchführung seiner psychologischen Doctrin.)

Grundsätze der Civil- u. Criminalgesetzgebung, aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham hrsg. von Etienne Dumont, Mitglied des repräsentativen Rathes von Genf. Nach der 2. verb. u. verm. Aufl. bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von F. E. Beneke, 2 Bde., Berl. 1830. (Bentham ist „Utilitarier"; sein Moralprincip ist die „Maximisation des Glücks oder Wohls" und die „Minimisation des Uebels": was nicht bloss Einzelnen, sondern der möglichst grossen Anzahl von Menschen das möglichst grosse Glück oder Wohl verschafft, das soll ein Jeder erstreben, und eben darauf soll die Gesetzgebung abzwecken. Vergl. unten.

Ueber Benekes Bearbeitung urtheilt Warnkönig in seiner Rechtsphilos. S. 87 f.: „Beneke bearbeitete die Traités de législation auf eine deutscher Gründlichkeit würdige Weise, so dass erst durch ihn die ganze Theorie eine festere Grundlage, richtige Haltung und die ihr fehlende Genauigkeit erhielt. Die eigenen Ansichten Benekes, dargelegt in der Vorrede zu Bd. I, S. XIX—XXIV, dürfen mit Benthams System nicht verwechselt werden.")

Kant u. die philos. Aufgabe unserer Zeit; eine Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft, Berl. 1832. (Für das Jahr 1831 bestimmt, da 1781 die 1. Ausg. der Vernunftkritik erschienen war, infolge einer Verzögerung des Drucks aber erst 1832 ausgegeben. B. sucht zu zeigen, dass Kants Absicht auf die Aufhebung der den Erfahrungskreis überschreitenden Speculation gerichtet gewesen sei, dass aber das von ihm in der Vernunftkritik eingehaltene aprioristische Verfahren eine Mitschuld an der Nichterreichung dieser Absicht und dem Wiederaufkommen der empirielosen Speculation über das „Absolute" trage.)

Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens, Berl. 1832.

Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, Berl. 1833, 4. Aufl. 1877. (Dressler, der die 3. Aufl. besorgt hat, sagt mit Recht, diese Schrift „bilde gleichsam den Grundstock zu allen sonstigen Werken Benekes"; sie „führe die Principien der neuen Seelenlehre am präcisesten vor. Nach ihr zumeist soll unten die Darstellung der Doctrin Benekes gegeben werden.) Gust. Hauffe, B.s Psychol. als Naturwissensch. bearb., Borna 1890.

Die Philosophie in ihrem Verhältniss zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben dargestellt, Berl. 1833.

Erziehungs- und Unterrichtslehre, 2 Bde., Berl. 1835—36, 2. verm. und verb. Aufl., ebd. 1842, 3. Aufl. besorgt von J. G. Dressler, ebd. 1864, 4. Aufl. 1876. (Der I. Band enthält die Erziehungs-, der II. die Unterrichtslehre. Besonders infolge der in dieser Schrift vollzogenen Anwendung der Psychologie zur wissenschaftlichen Begründung eines praktischen pädagogischen Systems hat sich die benekesche Doctrin in einem ziemlich zahlreichen Kreise von Schulmännern verbreitet.)

Erläuterungen über die Natur und Bedeutung meiner psychologischen Grundhypothesen, Berl. 1836.

Unsere Universitäten und was ihnen Noth thut, in Briefen an Dr. Diesterweg, Berl. 1836. (Veranlasst durch Diesterwegs Schrift: „Die Lebensfrage der Civilisation".)

Grundlinien des natürl. Syst. der praktischen Philos., Bd. I: Allgemeine Sittenlehre, Berl. 1837. Bd. II: Specielle Sittenlehre, ebd. 1840. Bd. III: Grundlinien des Naturrechts, der Politik u. des philos. Criminalrechts, allgem. Begründung, ebd. 1839. (Der ausserdem noch beabsichtigte specielle Theil des Naturrechts ist nicht erschienen. Beneke selbst erklärte die Sittenlehre für sein gelungenstes, ihn am meisten befriedigendes Werk.)

Syllogismorum analyticorum origines et ordinem naturalem demonstravit Frid. Ed. Beneke, Berol. 1839.

System der Metaphysik u. Religionsphilos. Aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschl. Geistes abgeleitet, Berl. 1840.

System der Logik als Kunstlehre des Denkens, 2 Bde., Berl. 1842. (Eine Ausführung der in dem „Lehrbuch" von 1832 niedergelegten Grundzüge. Beneke sondert die Betrachtung des „analytischen" Denkens von der des „synthetischen" und scheidet die in der „Metaphysik" behandelten erkenntnisstheoretischen Probleme aus; vergl. darüber Ueberwegs Kritik in § 34 seines „Syst. der Logik".)

Die neue Psychologie. Erläuternde Aufsätze zur 2. Aufl. meines Lehrbuchs der Psychologie als Naturwissenschaft, Berl. 1845.

Die Reform und die Stellung unserer Schulen, ein philosophisches Gutachten, Berl. 1848.

Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, 2 Bde., Berl. 1850.

Lehrbuch der pragmatischen Psychologie, Berl. 1853.

Archiv für die pragmatische Psychologie, 3 Bde., Berl. 1851—53.

Friedrich Eduard Beneke, geb. zu Berlin am 17. Februar 1798, gest. ebendaselbst am 1. März 1854, erhielt seine Gymnasialbildung in seiner Vaterstadt auf dem damals unter Bernhardis Leitung stehenden Fridericianum, nahm 1815 am Feldzug Theil und studirte dann Theologie und Philosophie in Halle und Berlin.

Neben de Wette, der ihn auf Fries hinwies, gewann besonderen Einfluss auf ihn Schleiermacher, dem er eine seiner frühesten Schriften gewidmet hat. Privatim studirte B. theils die neuere englische Philosophie, theils Schriften Garves, Platners, Kants und Friedr. Heinr. Jacobis; die sämmtlichen Werke des Letzteren hat B. in der Zeitschr. Hermes, Bd. XIV. 1822, S. 255—339 recensirt. Auch Schopenhauers Schriften hat er früh seine Aufmerksamkeit zugewandt, wovon die oben (§ 10, S. 92) citirte Recension zeugt. Erst als seine drei frühesten Schriftchen, s. o., bereits erschienen waren, lernte B. eine Schrift Herbarts kennen, nämlich die 2. Aufl. des „Lehrb. zur Einl. in die Philos." (1821), nachdem er vorher nur eine oberflächliche Kunde von dessen Ansichten (vielleicht durch Stiedenroths Theorie des Wissens, Götting. 1819) erlangt hatte. Von nun an widmete er Herbarts Schriften ein sehr lebhaftes Interesse; viele derselben hat er recensirt. Er fand in Herbart den scharfsinnigsten und (nach Jacobis Tode) tiefsten unter den damals lebenden deutschen Philosophen. Wenn aber Herbart seine Psychologie auf „Erfahrung, Mathematik und Metaphysik" basirt, so wies B. ebensowohl die metaphysische Begründung, wie die Anwendung der Mathematik ab und hielt sich ausschliesslich an die innere Erfahrung, die er nur nach derselben Methode, nach welcher die Naturwissenschaften die äussere Erfahrung rationalisiren, wissenschaftlich verwerthen will; er giebt nicht zu, dass sich in den durch die Erfahrung dargebotenen Begriffen Widersprüche finden, und dass es einer metaphysischen Speculation bedürfe, welche diese nach der „Methode der Beziehungen" wegschaffe. In der Annahme einer punctuellen Einfachheit der menschlichen Seele findet er den Grundfehler der herbartschen Psychologie, in dessen Consequenz eine durchgängige Trübung der aus der inneren Erfahrung geschöpften Einsicht liege. B. billigt Herbarts Polemik gegen diejenigen „Seelenvermögen", die nur hypostasirte Classenbegriffe psychischer Erscheinungen seien und doch als Erklärungsgründe eben dieser Erscheinungen dienen sollen; aber er hält an der Gültigkeit des Vermögensbegriffes überhaupt und auch an der Annahme einer Mehrheit psychischer Vermögen fest. Er sucht die complicirten psychischen Erscheinungen auf wenige psychische Grundvorgänge zurückzuführen. (Diese Grundvorgänge hat B. grösstentheils schon in der 1820, vor seiner Bekanntschaft mit Herbarts Schriften veröffentlichten „Erfahrungsseelenlehre" bezeichnet, jedoch mehr sporadisch, als in vollständiger wissenschaftlicher Entwickelung; das durchgeführte Lehrgebäude der Psychologie ist nicht ohne einen wesentlichen herbartschen Miteinfluss entstanden.) Im Jahre 1822 wurde B. nach Veröffentlichung seiner Schrift: „Grundlegung zur Physik (Naturlehre) der Sitten" von einem Verbot seiner Vorlesungen betroffen. Beneke will ermittelt haben, dass Hegel dasselbe bei dem ihm befreundeten Minister v. Altenstein ausgewirkt habe, um keine der seinigen feindliche, der schleiermacherschen und friesschen Doctrin aber näher stehende Philosophie neben seiner eigenen an der berliner Universität aufkommen zu lassen. Doch ist diese Anschuldigung eine irrige, wie Kuno Fischer, Hegel, S. 157 f., nachweist. Die philosophische Facultät hatte sogleich zu Anfang des von ihr über Beneke eingeforderten Gutachtens erklärt, ihre Mitglieder seien weit davon entfernt, ihre Ansicht der Philosophie monopolistisch als die einzig richtige aufzustellen. Dies Gutachten war von Hegel mit unterzeichnet. In verschärfender Interpretation illiberaler Bundesbeschlüsse fand Altenstein, durch fernere Schritte Benekes gereizt, das Mittel, die grossherzoglich sächsische Regierung, von der Beneke für ein Ordinariat der Philosophie in Aussicht genommen war, zur Nichtanstellung eines — obschon politisch unverdächtigen — Privatdocenten, dem in Preussen die Venia legendi entzogen worden war, zu nöthigen. Beneke fand ein Asyl in Göttingen, wo er von 1824—1827 docirte; dann kehrte er nach erlangter Erlaubniss als Docent

nach Berlin zurück und erhielt daselbst 1832, nicht lange nach Hegels Tode, eine ausserordentliche Professur, die er, als Docent und Schriftsteller unablässig thätig, bis zu seinem Tode bekleidet hat. Er ertrank, wie man meint, nicht ohne eigenen Vorsatz.

Wie schwierig auch, sagt Beneke in der Einleitung zu seinem „Lehrbuch der Psychol. als Naturwissenschaft“, die reale Begrenzung der Seele gegen das Körperliche sein mag, so haben wir doch für die Begründung unserer Wissenschaft eine durchaus klar bestimmte und scharfe Grenzlinie: Gegenstand der Psychologie ist Alles, was wir durch die innere Wahrnehmung und Empfindung auffassen, was wir durch äussere Sinne auffassen, ist wenigstens zunächst und unmittelbar nicht geeignet, von ihr verarbeitet zu werden, sondern muss, wenn es benutzt werden soll, erst auf Auffassungen jener ersteren Art gedeutet werden.

Die Methode der Psychologie muss mit der Methode der Wissenschaften von der äusseren Natur übereinkommen. Von Erfahrungen ist auszugehen, und diese sind (durch Induction, Hypothesenbildung etc.) rationell zu verarbeiten.

Die Psychologie ist nicht auf die Metaphysik, sondern umgekehrt die Metaphysik wie auch alle andern philosophischen Wissenschaften, auf die Psychologie zu basiren.

In der Verbannung der „angeborenen Begriffe“ (besonders durch Locke) und der angeborenen abstracten „Seelenvermögen“ (durch Herbart und durch Beneke selbst) findet Beneke die Hauptstadien des Fortschritts der wissenschaftlichen Psychologie. Doch ist nicht der Vermögensbegriff überhaupt zu verwerfen, sondern es sind nur statt der fälschlich als ursprünglich gesetzten „Vermögen“ (wie Verstand, Urtheilskraft etc.), welche hypostasirte Classenbegriffe sehr complicirter Erscheinungen sind, die wahrhaft elementaren Vermögen oder „Urvermögen“ zu bestimmen. Das Wirkende in dem Geschehen ist die Kraft oder das Vermögen. Die Vermögen sind aber nicht blosse Möglichkeiten, sondern im Inneren der Seele in eben dem Maasse wirklich, wie die Entwickelungen, welche durch sie möglich werden, als bewusste Vorgänge wirklich sind. Die Vermögen sind die Bestandtheile der Substanz selbst; sie haben keinen von ihnen selbst verschiedenen Träger. Das Ding ist nur die Gesammtheit der miteinander vereinigten Kräfte.

Die nächste Aufgabe der Wissenschaft ist, die unmittelbar vorliegenden Erfolge in die einfachen zu zerlegen, d. h. auf die Grundprocesse oder Grundgesetze zurückzuführen; sind diese erkannt, so sind dann aus ihnen die Kräfte zu erschliessen.

Die psychischen Grundprocesse, welche Beneke annimmt, sind folgende.

Erster Grundprocess. Von der menschlichen Seele werden infolge von Eindrücken oder Reizen, die ihr von aussen kommen, sinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen gebildet, und zwar vermittelst innerer Kräfte oder Vermögen, durch welche die Aufnahme und Aneignung der Reize geschieht. Die Vermögen, welche die Reize percipiren, sind die „Urvermögen“ der Seele. B. schreibt einem jeden der Sinne nicht Ein „Urvermögen“, sondern eine Mehrheit von „Urvermögen“ zu, die je Ein System ausmachen; er lässt jeden einzelnen sinnlichen Reiz durch je ein „Urvermögen“ aufgenommen werden.*)

*) Die „Urvermögen“ sind die elementarsten Theile der psychischen Substanz. Es lässt sich die Frage aufwerfen, wie sich diese von Beneke sogenannten „Urvermögen“ zu den Ganglienzellen oder den Elementen der Ganglienzellen im Gehirne verhalten. Der Unterschied des Leiblichen und Psychischen überhaupt ist ein Unterschied der Auffassung, nicht des Seins. Das Nämliche kann theils



Zweiter Grundprocess. Der menschlichen Seele bilden sich fortwährend neue Urvermögen an. Beneke schliesst auf diesen Process, der nicht unmittelbar innerlich wahrnehmbar ist, aus dem Umstande, dass von Zeit zu Zeit in Betreff der Urvermögen eine Erschöpfung eintrete, eine Unfähigkeit, sinnliche Wahrnehmungen oder andere Thätigkeiten zu bilden, welche ein Eingehen von freien Urvermögen fordern, und dass diese dann später wieder für einen mehr oder weniger ausgedehnten Verbrauch vorliegen. Beneke vergleicht diesen Process mit der den Lebensprocess der vegetabilischen Organismen ausmachenden Anbildung von Kräften durch Assimilation der Nahrungsstoffe. Er hält die Annahme für wahrscheinlich, dass die neuen Urvermögen vermöge einer eigenthümlichen Umbildung aus den von unseren Sinnen aufgenommenen Reizen hervorgehen, unter Miteinwirkung aller der (geistigen und leiblichen) Systeme, welche zu dem Einen menschlichen Sein vereinigt sind.*)

---

innerlich im Selbstbewusstsein, theils äusserlich durch die Sinne aufgefasst werden; im ersten Falle erkennen wir es als ein solches, wie es an sich ist: im andern Falle aber trägt unsere Auffassung nur einerseits den Charakter des Aufzufassenden an sich, ist aber andererseits durch die Natur des percipirenden Subjectes mitbedingt; die räumliche Ausdehnung im eigentlichen Sinne dieses Wortes als Ausdehnung in drei Dimensionen gehört (nach Benekes freilich sehr anfechtbarer Doctrin) nur der sinnlichen Erscheinung an, während dem Realen an sich ein Nebeneinander nur in einem solchen Sinne zukomme, wie etwa ein Gedanke neben einem andern Gedanken in uns existire; alle Materialität gehört demnach nur der Erscheinung an. Nun besteht aber sowohl dasjenige, was wir durch die innere Wahrnehmung als etwas Psychisches erkennen, als auch an sich selbst dasjenige, was uns vermöge der Sinne als etwas Materielles erscheint, aus mehreren Systemen von Kräften. Es wäre denkbar, dass diese sämmtlich die zweifache Auffassung zuliessen; aber es wäre ebensowohl auch denkbar, dass ein Theil der Systeme nur äusserlich, ein anderer nur innerlich wahrnehmbar sei, und drittens auch, dass einige, nämlich die niedrigsten Systeme nur äusserlich, andere, nämlich die höchsten, nur innerlich, gewisse mittlere Systeme aber wenigstens unter Umständen auf beide Weisen wahrgenommen werden könnten. Beneke hält die dritte Annahme für die zutreffende. Demgemäss wäre die Hypothese, dass die einzelnen „Urvermögen" mit den kleinsten mikroskopisch wahrnehmbaren Theilen des Gehirns, etwa mit den Ganglienzellen, identisch seien, nach Benekes Principien zwar nicht unmöglich, wird aber von ihm nicht aufgestellt, indem er vielmehr die Ansicht für die richtige zu halten geneigt ist, dass die psychische Substanz von dem Gehirn auch realiter verschieden sei. Zwischen allen höheren und niederen Systemen, mögen dieselben in der einen oder in der andern Form erscheinen, findet ein Causalnexus (vermöge des unten zu erwähnenden Ausgleichungsprocesses) statt, dessen Möglichkeit auf der zwischen ihnen allen nach ihrem Ansichsein bestehenden Gleichartigkeit beruht; insoweit aber als das Nämliche theils innerlich, theils äusserlich wahrgenommen (oder nach der Analogie des äusserlich oder innerlich Wahrgenommenen vorgestellt) wird, besteht kein Causalnexus und ebensowenig eine prästabilirte Harmonie, sondern ein solcher Parallelismus, wie denselben die zweifache Art der Auffassung bei reeller Identität bedingt. Beneke scheint anfangs (im Anschluss an Spinoza, Kant und Schopenhauer) eine reale Identität in einem weiteren, später nur noch in einem engeren Umfange angenommen zu haben. Mehr in der Metaphysik als in der Psychologie, die sich nur auf die innere Wahrnehmung stützen soll, geht Beneke auf diese Frage ein.

*) Freilich ist die Annahme wunderlich, dass die von aussen kommenden Reize, wie Schall, Licht etc., welche bei der Bildung sinnlicher Empfindungen den „Urvermögen" „angeeignet" werden, sich zum Theil in Urvermögen „umbilden" sollen. Der Reiz, der das Ohr trifft, besteht, wie die Physik lehrt, in einer vibrirenden Bewegung von Lufttheilchen, der Reiz, der das Auge trifft, in einer vibrirenden Bewegung von Aethertheilchen etc.; mag nun auch nicht nur von diesem Vorgang die durch denselben angeregte Empfindung, sondern auch von der physikalischen Auffassung eben dieses Vorganges das „Ansich" desselben zu unterscheiden sein, so kann doch auch dieses Ansich nur ein Vorgang sein (obschon

Dritter Grundprocess. Die Verbindung von Vermögen und Reizen, wie dieselbe ursprünglich in den sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen begründet wird und sich in deren Reproductionen erhält, zeigt eine bald festere, bald weniger feste Durchdringung dieser beiden Gattungen von Elementen. Soweit Vermögen und Reize weniger fest verbunden und demgemäss beweglich gegeben sind, können sie in den vielfachsten Verhältnissen von einem Gebilde auf das andere übertragen werden. Alle psychischen Gebilde sind in jedem Augenblick unseres Lebens bestrebt, die in ihnen beweglich gegebenen Elemente gegen einander auszugleichen. Beispiele hiervon liegen vor in der Steigerung unseres gesammten Vorstellungskreises durch die Gemüthsbewegungen der Freude, des Enthusiasmus, der Liebe, des Zornes etc.; aber auch in jedem Wiederauftauchen einer Vorstellung vermöge ihrer Association mit einer andern, die unmittelbar vorher wieder ins Bewusstsein getreten war etc.*)

Alles, sagt Beneke, was in der menschlichen Seele mit einiger Vollkommenheit gebildet worden ist, erhält sich, auch nachdem es aus dem Bewusstsein oder der erregten Seelenentwickelung verschwunden ist, im unbewussten oder inneren Seelensein, aus welchem es dann später wieder in die bewusste Seelenentwickelung eingehen oder reproducirt werden kann. Beneke nennt dieses unbewusst Beharrende in Bezug auf das früher Bewusste, das unbewusst fortexistirt, eine „Spur", und in Bezug auf das, was vermöge der Reproduction daraus hervorgehen kann, eine „Anlage" (oder auch, um das Gewordensein dieser Anlage auszudrücken, mit einem eigenthümlichen, sprachlich wohl kaum gerechtfertigten Terminus „Angelegtheit"). Von den Spuren wissen wir nur durch die Reproductionen derselben; wir sind derselben aber dadurch, dass diese Repro-

---

Beneke, der hier die physikalische Theorie als beruhend auf der „getrübten" sinnlichen Wahrnehmung vernachlässigt, es für etwas Substantielles hält), und es ist doch in keiner Art abzusehen, wie ein blosser Vorgang sich in ein „Urvermögen", in eine Kraft oder Substanz umsetzen könne. Weit naturgemässer und den benekeschen Principien nicht widerstreitend wäre die — bei den angeborenen Urvermögen jedenfalls unumgänglich nothwendige — Annahme, dass wie aus den niederen leiblichen Systemen die höheren leiblichen Systeme, so aus diesen wiederum die psychischen durch Assimilation sich stets neue Kräfte anbilden, und dass etwa das Nervensystem und Gehirn der Seele gleichsam als Kräftereservoir diene. Diese „Kräfte" oder Vermögen können dann aber nicht wie leere Gefässe vorgestellt werden, die von aussen erfüllt werden müssten, sondern nur als in sich die Rudimente zu Empfindungen tragend, die nur noch der Anregung, Concentration und mannigfacher Combination mittelst der äusseren Reize bedürfen.

*) Dem Ausdruck, durch den Beneke diesen Grundprocess bezeichnet, liegt ebenso, wie seiner Annahme einer „Aufnahme" von Reizen und einer Anbildung neuer Urvermögen durch Umbildung aufgenommener Reize die Vorstellung von substantiellen Reizen, die in die Seele eintreten, zum Grunde. Wird aber der Reiz in einem Vorgang gefunden, der, falls er selbst angeschaut werden kann, was z. B. bei der Schwingung von Saiten möglich ist, als Bewegung, insbesondere als Vibration erscheinen muss, so kann die in der Seele entstehende Empfindung nur als eine von innen hervortretende Reaction gedacht werden, die weder ganz noch partiell von dem „Urvermögen", welches dieselbe übt, ablösbar sein kann. Nur die Bewegung, mit der die Empfindung verbunden ist, aber nicht diese selbst, ist übertragbar. Wie eine Bewegung sich in andere Bewegungen umsetze, ist nach den mechanischen Gesetzen verständlich; wie aber die bei der Uebertragung substantieller Reizelemente auf andere psychische Gebilde (z. B. von der Vorstellung des Rothen auf die nach Associationsgesetzen von ihr angeregte Vorstellung des Blauen, von der eines Namens auf die der Sache etc.) nach der Consequenz der benekeschen Annahme unabweisbar erfolgende Umsetzung derselben in Elemente von anderen Qualitäten vor sich gehen möge, ist undenkbar.

ductionen stets qualitativ und quantitativ den früheren Gebilden angemessen erfolgen, vollkommen gewiss. In der ersten Auflage des Lehrbuchs der Psychologie hat Beneke einen Grundprocess der Spurenbildung angenommen, macht aber bereits bemerklich, dass dabei eigentlich nur das Unbewusstwerden des Bewusstgewesenen als Process zu betrachten sei; das Beharren bedürfe gar keiner Erklärung, da naturgemäss das einmal Gewordene so lange fortexistire, bis es durch besondere Ursachen wieder vernichtet werde. Da nun aber das Unbewusstwerden des früher Bewussten sich durch partielles Reizentschwinden erklären lasse, welches nur die eine Seite des Processes der Uebertragung oder Ausgleichung der beweglichen Elemente sei, so findet er in der zweiten Auflage des Lehrbuchs auch nicht durch das partielle Reizentschwinden die Annahme eines besonderen Grundprocesses gerechtfertigt, sondern erwähnt das innere Beharren trotz dessen „ausnehmender Wichtigkeit für die Fortbildung der Seele" nur anhangsweise bei Gelegenheit der Angabe des dritten Grundprocesses.*) Die Spur, sagt Beneke, ist das, was zwischen der Production einer Seelenthätigkeit, z. B. einer sinnlichen Wahrnehmung, und ihrer Reproduction, z. B. als Erinnerung, in der Mitte liegt. Da diese beiden Acte psychische Acte sind, so dürfen wir auch die Spur nur in psychischer Form vorstellen. Es giebt für diese Spuren kein „Wo". Wie die Seele überhaupt, so sind auch alle ihre Theile nirgend; denn das Selbstbewusstsein, unser einziger Erkenntnissquell, enthält unmittelbar und an sich nicht das Mindeste von räumlicher Beziehung in sich. Die Spuren sind auch an kein leibliches Organ geknüpft; denn die den psychischen Entwickelungen parallelen räumlichen Anschauungen und Veränderungen sind mit jenen nur zugleich, höchstens stets zugleich gegeben und können ihnen auf keine Weise innerlich gemacht oder gar als Grundlage (substantiell) untergelegt werden.

Vierter Grundprocess. Gleiche Gebilde der menschlichen Seele und ähnliche nach Maassgabe ihrer Gleichartigkeit ziehen einander an oder streben, mit einander nähere Verbindungen einzugehen. Beispiele liegen vor in der witzigen Combination, in der Gleichnissbildung, Urtheilsbildung, dem Zusammenfliessen ähnlicher Gefühle und Bestrebungen etc. Durch alle diese Anziehungen aber wird nur ein Zusammenkommen der gleichen Gebilde bewirkt, eine bleibende Verbindung oder Verschmelzung erfolgt dann, wenn der Ausgleichungsprocess ergänzend hinzutritt.**)

---

*) Ob in der That bei der Spurenbildung kein besonderes Geschehen anzunehmen sei, ist sehr zweifelhaft. Ein „partielles Reizentschwinden" scheint nur zu einem Schwächerwerden im Bewusstsein, nicht zu dem Unbewusstwerden, welches doch bei den im „Gedächtniss aufbewahrten Vorstellungen und psychischen Gebilden überhaupt eingetreten ist, führen zu können, entschwindet aber der Reiz vollständig bei der Uebertragung der Erregtheit auf andere Gebilde, so wird die entsprechende Vorstellung überhaupt nicht mehr bestehen, und soll dennoch eine „Spur" vorhanden sein, so muss diese eigens gebildet worden sein, gleichwie, wenn ein Körper nicht mehr von gewissen Lichtstrahlen getroffen wird, auf ihm überhaupt kein Bild zurückbleibt, sofern nicht, wie beim Photographiren gewisse Eindrücke oder „Spuren" eigens erzeugt worden sind.

**) Da B. hier von einer „Anziehung" im eigentlichen, mathematisch-räumlichen Sinne nicht reden kann, noch will, und da jede wirkliche Lagenveränderung der Gebilde bei diesem Process darum, weil die nämliche Vorstellung in die verschiedenartigsten Verbindungen eingehen muss (wie z. B. die Vorstellung Cäsars als Römers, als Staatsmanns, als Feldherrn, als Geschichtschreibers, Ciceros als Römers, als Staatsmanns, als Redners, als Philosophen, immer wieder mit anderen Gruppen zu combiniren ist), das Nämliche nicht nur an verschiedene Orte bringen, sondern auch an verschiedenen Orten zugleich fixiren musste, was

Auf Grund der Betrachtung der Grundprocesse bezeichnet B. die Seele als „ein durchaus immaterielles Wesen, bestehend aus gewissen Grundsystemen, welche nicht nur in sich, sondern auch mit einander auf das Innigste Eins sind oder Ein Wesen bilden". Die menschliche Seele hat im Unterschiede von der thierischen einen geistigen Charakter, welcher in der höheren Kräftigkeit ihrer Urvermögen begründet ist; daneben bedingt die individuellere und bestimmtere Ausprägung und das bestimmtere Auseinandertreten der verschiedenen Grundsysteme, wie auch der Besitz der Hände und der Sprache und die Erziehung während einer langen Kindheit den geistigen Vorzug des Menschen vor den Thieren.

Jede Erkenntniss unserer Seelenthätigkeiten, sagt B., über Schopenhauer hinausgehend, der dies bloss von der Erkenntniss unseres „Willens" behauptet hatte, ist die Erkenntniss eines Seins an sich, d. h. die Erkenntniss eines Seins, welche dasselbe vorstellt, wie es an und für sich oder unabhängig von seinem Vorgestelltwerden ist, und zwar erkennen wir so unsere Seelenthätigkeiten unmittelbar. Keine Vorstellung vermögen wir unmittelbar als Vorstellung eines Seins ausser unserem eigenen zu erkennen. Durch die Wahrnehmungen von unserem eigenen Leibe haben wir die vermittelte Erkenntniss eines Seins, welches wir, wie es an sich ist, unmittelbar, nämlich als unser psychisches Sein, vorstellen. Wir stellen uns bei der Wahrnehmung eines fremden Leibes, d. h. auf Anlass solcher Sinneswahrnehmungen, die der von unserem Leibe analog sind, eine der unsrigen ähnliche Seele vor, als ein fremdes Sein, welches wir insoweit, als es mit unserem psychischen Sein übereinstimmt, ebenfalls so, wie es an sich ist, denken. Von dem uns ähnlichsten menschlichen Sein aus geht unsere Vorstellungsfähigkeit in ununterbrochener Stufenreihe abwärts; das Sein-an-sich der uns im Temperament, Alter, Bildung unähnlichsten Menschen stellen wir schon sehr unvollkommen vor, noch unvollkommener das Sein-an-sich der Thiere, und mit jeder Stufe, die wir dann in der Vollkommenheit des Seins hinabsteigen, nimmt auch die Vollkommenheit der Vorstellung ab. Dieses Letztere bemerkt B. besonders im Gegensatz zu Schopenhauer, der, indem er eine adäquate Erkenntniss von der Welt als „Willen" behauptet, infolge seiner Subsumtion aller Kräfte unter den abnorm erweiterten Begriff des „Willens" verkennt, dass sich die Vollkommenheit eben dieser Erkenntniss nach dem Maasse des Abstandes einer jeden Naturkraft von dem menschlichen Willen abstuft. B. verweist in diesem Betracht auf seine in der Jen. Allg. Litt.-Zeitung, Dec. 1820, enthaltene Recension von Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung". Wir erklären so vermittelst der Analogie von unserm psychischen Leben aus die sinnlichen Erscheinungen, und der Idealismus wird so überwunden. Zwischen dem subjectiven Idealismus und einem unphilosophischen, an eine unmittelbare und volle Erkennbarkeit der Aussenwelt durch die Sinneswahrnehmung glaubenden

---

sich widerspricht, so möchte der Begriff dieser „Anziehung" auf den einer Miterregung des Gleichartigen zu reduciren sein. Dann aber fällt dieser Process mit dem der „Ausgleichung" oder der Reizübertragung unter den gemeinsamen Begriff einer Affection von innen her, die von erregten psychischen Gebilden auf andere, sei es erregte oder unerregte psychische Gebilde geübt wird; diese innere Affection nimmt eine zweifache Richtung, nämlich theils zu solchen Gebilden hin, die mit dem jetzt wieder erregten früher zusammen bewusst gewesen sind, theils zu gleichartigen Gebilden hin, auch wenn keine Verknüpfung mit diesen durch früheres gleichzeitiges Bewusstsein oder unmittelbare Succession bestanden hat. Somit lassen sich die sämmtlichen Grundprocesse als Vermögenbildung, Affection von aussen her, Spurenbildung und zweifach gerichtete Affection von innen her bezeichnen.

Realismus nimmt B. durch die vorstehenden Sätze eine feste Mittelstellung ein. Raum und Zeit kommt objective Realität zu. Die Nothwendigkeit der Raumvorstellung sei kein Beweis dafür, dass sie apriorisch sei, denn auch entstandene Vorstellungen könnten sich so fortsetzen, dass man sie nicht wieder aufgeben könne. Wir nähmen in uns ein reales Nebeneinander der Vorstellungen wahr, und man könne leicht annehmen, dass ein diesen Verwandtes in den Dingen sich fände, das dann für den Wahrnehmenden ein Räumliches werde. Auch Inhärenz und Causalität (wir machen uns Vorstellungen präsent) sind uns innerlich gegeben und werden auf das ausser uns Seiende übertragen.

Die Kräfte oder Vermögen der ausgebildeten Seele bestehen aus den Spuren der früher erregten Gebilde. Dies ist der Hauptsatz der benekeschen Psychologie. Auf die benekesche Durchführung dieses Satzes im Einzelnen von der Betrachtung der sinnlichen Empfindungen an bis zu der Erklärung der complicirtesten und höchsten psychischen Processe näher einzugehen, würde uns über die Grenzen hinausführen, die in diesem Grundriss eingehalten werden müssen.

Benekes moralische Grundforderung geht dahin, dass man in jedem Falle dasjenige thun solle, was nach der objectiv und subjectiv wahren Werthschätzung als das Beste oder natürlich Höchste sich ergebe.

Wir schätzen, sagt Beneke, die Werthe aller Dinge nach den (vorübergehenden oder bleibenden) Steigerungen und Herabstimmungen, welche durch dieselben für unsere psychische Entwickelung bedingt werden. Diese Steigerungen und Herabstimmungen aber können sich in dreifacher Weise für unser Bewusstsein ankündigen: 1. in ihrem unmittelbaren Gewirktwerden, 2. in ihren Reproductionen als Einbildungsvorstellungen, wodurch die Werthschätzung der Dinge oder die praktische Weltansicht begründet wird. 3. in ihren Reproductionen als Begehrungen, welche die Gesinnung des Menschen und die Grundlage seines Handelns bilden. In allen drei Formen messen wir die Werthe der Dinge gegen einander unmittelbar in dem Nebeneinandersein der durch sie bedingten Steigerungen und Herabstimmungen. Dies gilt von dem Wohl und Wehe anderer Menschen ebenso, wie von unserem eigenen. Wir messen dasselbe, indem wir die Steigerungen und Herabstimmungen, die in Andern vor sich gehen, in uns nachbilden, also mit den Andern fühlen. Die Höhe der Steigerungen und Herabstimmungen, welche in uns entstehen, wird bedingt theils durch die Natur unserer Urvermögen, theils durch die Natur der Reize oder Anregungen, theils endlich durch die den Grundgesetzen der psychischen Entwickelung gemäss erfolgenden Aneinanderbildungen der aus den Verbindungen von Vermögen und Reizen hervorgehenden Acte. Inwiefern in Kraft dieser allgemeinmenschlichen Entwickelungsmomente eine Steigerung als eine höhere bedingt ist, insofern ist auch der Werth, welcher durch sie vorgestellt wird, allgemeingültig ein höherer. Vermöge der hierdurch begründeten Abstufung der Güter und Uebel ist eine für alle Menschen gültige praktische Norm gegeben. Es muss hiernach z. B. jeder bis zu einem gewissen Grade ausgebildete und unverdorbene Mensch einen Genuss der höheren Sinne einem der niederen vorziehen und eine geistige Vervollkommnung einem Genusse, das Wohl einer grösseren Gemeinschaft einer auf ihn selbst beschränkten Förderung etc. Was nach der in der menschlichen Natur begründeten Norm als das Höhere empfunden und begehrt wird, ist auch das moralisch Geforderte. Diese objectiv und subjectiv wahre Schätzung der Werthe kann aber durch übermässig vielfache Ansammlungen von Lust- und Unlust-Empfindungen niederer Art gestört werden, und das ihr gemässe Wollen

durch übermässig vielfache Ansammlung eben solcher Begehrungen und Widerstrebungen, wodurch das Niedere einen übermässigen „Schätzungsraum" und „Strebungsraum" gewinnt. Im Gegensatz zu der abweichenden Werthschätzung kündigt sich die richtige mit dem Gefühle der Pflicht oder der sittlichen Nothwendigkeit, des Sollens, an, welches seine Begründung eben darin hat, dass diese Nothwendigkeit aus dem innersten Grundwesen der menschlichen Seele stammt. Die sittliche Nothwendigkeit ist eine Nothwendigkeit der tiefsten Grundnatur der menschlichen Seele. Auf die ursprünglichste und unmittelbarste Weise offenbaren sich uns die sittlichen Verhältnisse in Gefühlen; indem aber sittliche Gefühle von gleicher Form miteinander zusammenfliessen, bilden sich aus ihnen sittliche Begriffe hervor; treten diese Begriffe als Prädicate zu den Schätzungen und Strebungen hinzu, so ergeben sich sittliche Urtheile; aus specielleren sittlichen Urtheilen, welche sich auf die Vergleichung einzelner Werthe beziehen, entsteht erst bei weit vorgeschrittener Entwickelung ein allgemeines moralisches Gesetz. Kants kategorischer Imperativ ist eine sehr hohe Abstraction; also von sehr abgeleiteter Natur.*)

Ueber religiöse Themata, namentlich über Gott und Unsterblichkeit, philosophirt Beneke sehr besonnen. Der Materialismus hat mit seinen Einwänden die Lehre von der Unsterblichkeit keineswegs beseitigt, da, wenn das äussere Seelenleben auch abnimmt, hieraus auf das innere Seelensein nicht geschlossen werden darf. Für die Erkenntniss Gottes bildet das Fragmentarische alles Gegebenen die Basis. Dieses Bruchstückartige nöthigt uns, eine Ergänzung in dem Unbedingten, in der Gottheit, zu setzen und diese Gottheit mit Prädicaten zu bekleiden, die theils vom Sein überhaupt, theils von der Natur, theils von uns selbst hergenommen sind. Obwohl die theistische Vorstellung am meisten genügt, so wissen wir doch von der Gottheit sehr wenig und müssen deshalb zu dem Glauben unsere Zuflucht nehmen.

Fünfter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Philosophie der Gegenwart.

---

§ 13. Die Philosophie nach den grossen auf Kant fussenden Systemen bis zur Gegenwart ist durch keine neu aufkommende Richtung charakterisirt; denn auch der mechanistische Evolutionismus — Entwickelungstheorie —, dem in der Gegenwart bedeutende Denker in Deutschland und noch mehr ausserhalb Deutschlands huldigen, ist im Princip nicht neu. Aber er ist allmählich beinahe

*) Mehr noch, als durch einen ernsten Versuch einer durchgängigen genetischen Erklärung der psychischen Functionen, hat sich Beneke durch seine tiefdurchdachte Basirung der Ethik auf die psychischen Werthverhältnisse, die das sittliche Leben nach einer reinen und sicheren Norm bestimmt, ein Verdienst um die philosophische Erkenntniss und um das durch sie geleitete Handeln erworben.

das Schlagwort auf dem Gebiete der Naturwissenschaften geworden und ebenso auf dem der Philosophie und ihrer einzelnen Disciplinen, ohne doch trotz seiner weiten Anwendung Einheitlichkeit in das philosophische Denken gebracht zu haben, da er viel mehr ein formales als ein inhaltliches Princip ist und deshalb sowohl von Panpsychisten wie von Materialisten angenommen werden konnte und wirklich angenommen wird. Die hegelsche und die herbartsche Lehre haben nach ihrer längeren Herrschaft wenig orthodoxe Anhänger mehr, wenn sie auch beide in Deutschland, die erstere namentlich auch ausserhalb Deutschlands, noch wirken. Nachdem Kant beinahe vergessen schien, wurde das philosophische Denken in Deutschland vielfach wieder durch ihn bestimmt, indem man von dessen Lehre entweder das negativ-kritische Element oder das rationalistische benutzte. Auch die selbständigen Versuche zu Systembildungen weisen auf Kant zurück, jedoch ist in ihnen der Einfluss anderer Denker, namentlich Spinozas, Leibnizens, Fichtes, auch Schellings zu bemerken.

Mit der kantischen Kritik begann eine positivistische Richtung sich zu verbinden, die, durch David Hume mehr als vorbereitet, Feind aller Metaphysik, vielfach auch aller Systembildung ist, den streng wissenschaftlichen Charakter der Philosophie betont und mit den Naturwissenschaften möglichst Fühlung sucht, wie andererseits auch die Naturwissenschaften sich wieder mehr der Philosophie zuneigen.

Mit diesen Tendenzen hängt es zusammen, dass man für die Philosophie eine sichere empirische Basis zu gewinnen trachtete, und dass Erkenntnisstheorie und Psychologie, namentlich experimentelle, in den Vordergrund traten. Neuerdings jedoch wird die Erkenntnisstheorie mit ihren kritischen Grundsätzen zwar als Grundlage für das weitere philosophische Denken angesehen, aber es wendet sich die philosophische Arbeit mehr den praktischen Problemen der Ethik, Rechtsphilosophie, Sociologie, welche letzte besonders mehr und mehr in den Vordergrund tritt, sowie der Religionsphilosophie zu, scheut auch vor Metaphysik, ja vor Aufstellung von Systemen nicht zurück.

So hat sich die Philosophie von der Verachtung, in der sie, namentlich die Metaphysik, in Deutschland nach der Herrschaft der reinen Gedankensysteme stand, allmählich wieder erholt. Wenn auch die verschiedensten Richtungen in der Stellung und Lösung der höchsten Probleme, in der Fassung der Principien und ebenso in den gesonderten philosophischen Disciplinen, z. B. in der Ethik, sich geltend machen, so stellt sich doch allmählich für das allgemeine Bewusstsein

die philosophische Bildung als nothwendig heraus, namentlich aber scheint es den einzelnen Wissenschaften eine unabweisbare Forderung, mit der Philosophie Fühlung zu erhalten und sich auf ihre eigenen Grundlagen, die nur die Philosophie geben kann, zu besinnen. Die philosophische Litteratur ist deshalb in den letzten Jahren bedeutend angewachsen, nicht nur von Seiten Berufener, sondern ebenso von dilettantischer Seite. Es zeigt sich dies auch darin, dass die besseren Zeitschriften vielfach philosophische Arbeiten bringen.

In Frankreich, noch mehr in England, haben der Positivismus und der Agnosticismus zahlreiche Anhänger, doch sind hier auch Spuren der deutschen Philosophie, ebenso wie in andern Ländern, namentlich in Italien, Spanien und Nordamerika, deutlich zu bemerken, sowie sich ausserhalb Deutschlands auch mehrfach Neigung zur Metaphysik zeigt. — Auf den katholisch-kirchlichen Lehranstalten aller Länder tritt der Thomismus und somit der modificirte Aristotelismus wieder in den Vordergrund.

Die philosophische Bibliographie der neuesten Zeit, bestehend in regelmässigen Verzeichnissen der neu erschienenen Schriften und Abhandlungen, findet sich in den deutschen philosophischen Zeitschriften, in der von J. Herm. Fichte, Ulrici und Wirth gegründeten, jetzt von Falckenberg im Verein mit Siebeck und Volkelt herausgeg. „Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik“, in den „Philosophischen Monatsheften“, sowie auch in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“. Diese Zeitschriften geben auch kritische Besprechungen philosophischer Werke und Richtungen, sowie mehrfach noch einen reichhaltigen Litteraturbericht, der kürzere Referate bringt. Die philosophischen Monatshefte — über die beiden andern Zeitschriften s. weiter unten — keiner bestimmten Schule dienend, wurden zuerst seit 1868 herausgegeben von Jul. Bergmann, dann von E. Bratuschek, seit 1877 von C. Schaarschmidt, 1887 mit Paul Natorp zusammen. Seit 1888 werden sie von dem letzteren allein redigirt unter Anerkennung des bisher leitenden Grundsatzes der Unpersönlichkeit und Parteilosigkeit; den bibliographischen Theil besorgte F. Ascherson. Von 1895 an sind sie, nachdem sie im letzten Bde. ein Namen- und Sachregister zu den erschienenen 30 Bdn. gegeben haben, mit dem Archiv für Geschichte der Philosophie (s. Th. I, S. 8) unter dem gemeinsamen Titel: „Archiv für Philosophie“ als dessen II. Abtheilung, unter dem Sondertitel: „Archiv für systematische Philosophie“ und „Neue Folge der Philosophisch. Monatsh.“ vereinigt und werden in Gemeinschaft mit Dilthey, Benno Erdmann, Sigwart, Ludw. Stein und Zeller herausgeg. von P. Natorp. Am Schlusse der einzelnen Bände findet sich eine möglichst vollständige Bibliographie der philosophischen Litteratur von den Jahren 1894—1899. Wie im Archiv für Geschichte der Philosophie Jahresberichte erscheinen über die philosophie-geschichtliche Litteratur, so in dieser Abtheilung mehr oder minder regelmässige und ausführliche über die Erscheinungen auf dem Gebiet der systematischen Philosophie, über deutsche Schriften betreffend die Erkenntnisstheorie von Paul Natorp, die Logik von Edm. Husserl, die Metaphysik von R. Eucken, die Ethik von Frdr. Jodl (später in Gemeinschaft mit Hugo Spitzer und Frz. Staudinger), die Sociologie von Ferd. Tönnies, die Aesthetik von Theodor Lipps, die Religionsphilosophie von Aug. Baur, über englische Philosophie von Bernard Bosanquet, über französische von Vict. Brochard, über italienische von R. Ardigò.

Andere deutsche philosophische Zeitschriften, in denen sich auch viel Bibliographisches und Kritisches findet, s. weiter unten bei den einzelnen Richtungen. Für reichhaltige Bibliographie ist auch in den später zu erwähnenden ausserdeutschen philosophischen Zeitschriften gesorgt. In der „Philosophical Review“ sind treffliche Artikel über German philosophy von Erich Adickes erschienen. Schul- und Universitätsschriften finden sich mit grosser Genauigkeit verzeichnet in dem

Bibliographisch. Monatsbericht über neu erschienene Schul- und Univ. Schriften, Lpz. bei Gust. Fock, von 1889 an.

Beiträge zur Kenntniss der gegenwärtigen Philosophie liefern: K. Grün, D. Philosophie in d. Gegenwart, Lpz. 1876. M. J. Monrad, Denkrichtungen der neueren Zeit, deutsche vom Verf. selbst verfasste Bearbeitung, Bonn 1879. Ad. Franck, Philosophes modernes étrangers et français, Paris 1879. M. D. Nolen, Les récentes théories en moral in: Revue politique et littéraire, 1879. Ch. E. Luthardt, Die modernen Weltanschauungen und ihre praktisch. Consequenzen, Vorträge, Lpz. 1880, 3. Aufl. 1891. Glossner, D. moderne Idealism. nach sein. metaphysisch. u. erkenntnisstheoretischen Beziehungen, sowie sein. Verh. zum Materialism. der neuesten Phase, Münster 1880. J. J. Borelius, Blicke auf den gegenwärt. Stand d. Philos. in Deutschl. u. Frankr., deutsch v. Emil Jonas, Berl. 1887. Ueber die Ansichten neuerer Logiker orientirt J. B. Meyer in seiner Bearbeitung des Systems der Logik von Ueberweg, Bonn 1882. Hier sind ferner zu erwähnen: Rud. Eucken, Geschichte u. Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 2. Aufl., Lpz. 1892. H. Spitzer, Nominalismus u. Realismus in d. neuesten deutschen Philos. mit Berücksichtigung ihres Verh. zur modern. Naturwissensch., Lpz. 1876. Achelis, Ueb. d. Naturphilos. der Gegenw., I. Zur Psychologie, II. Zur Erkenntnisstheorie, III. Zur Ethik, in: Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr., 83, 1883, S. 194—225, 84, 1884, S. 41—78, 193—214. J. Soury, Les doctrines psychologiques contemporaines, Par. 1883. A. Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains, Par. 1884, 2. éd. 1887. Giacinto Fontana, Genesi della filosofia morale contemporanea, Milano 1885. Bourgès, Philosophie contemporaine. Psychologie transformiste, évolution de l'intelligence, Par. 1885. (Anonym, A. Krohn), Streifzüge durch d. Philosophie der Gegenw., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 87, 1885, S. 233—253; 89, 1886, S. 78—101. Max Brütt, Der Positivism. nach s. ursprüngl. Fassung dargestellt u. beurtheilt, Hamb. 1889. M. G. Tiberghien, D. gegenwärtige Agnosticism. in s. Beziehung. z. Wissensch. u. Relig., Vortr. Dresd. 1888. Osw. Külpe, Die Lehren vom Willen in d. neuer. Psychol., Lpz. 1889. G. Barzellotti, Il pessimismo in Germania e il problema morale dei nostri tempi, Nuova Antolog., 1889.

K. Grube, Ueb. d. Nominalism. in d. neuer. englisch. u. franz. Philos., Diss., Halle 1890. E. de Roberty, La philosophie du siècle. Criticisme, Positivisme, Evolutionisme, Par. 1891 (der Kriticismus nimmt seine Principien aus der Psychologie, der Positivismus aus den physikalisch-chemischen Wissenschaften, der Evolutionismus aus der Biologie, ohne dass die Metaphysik die drei Formen des Psychologismus, Mechanismus, Biologismus und ihre Thatsachen einheitlich zusammenzufassen vermocht hätte); ders., A. Comte et Herb. Spencer. Contribution à l'histoire des idées philosophiques au XIX. siècle, Par. 1894. E. v. Hartmann, Krit. Wanderung durch d. Philos. d. Gegenw., Lpz. 1890. R. Falckenberg, Ueb. die gegenwärt. Lage d. deutsch. Philos., Rede, Lpz. 1890. Herm. Gruber, D. Positivism. vom Tode Aug. Comtes bis auf unsere Tage (1857—1891), Frbg. i. Br. 1891. Jhs. Volkelt, Vorträge zur Einführ. in d. Philos. der Gegenwart, Münch. 1891 (Erweiterungen der für ein grösseres Publicum im Auftrag des freien deutschen Hochstifts in Frankfurt a. M. gehaltenen Vorlesungen). Th. Achelis, D. Zweckprinc. in d. modernen Philosophie, A. f. G. d. Ph., IV, S. 61—85. F. Picavet, Le mouvement Néo-Thomiste en Europe et en Amérique, Rev. philos. 33, 1892. Ders., Travaux sur la scolastique et le Néo-Thomisme, ebd. 35, 1893 u. weiter. C. Stange, Die christl. Ethik in ihr. Verh. zur modernen Ethik in Paulsen, Wundt, Hartmann, Götting. 1892. C. Gutberlet, D. mechanische Monismus, e. Krit. der modernen Weltanschauung, Paderb. 1894. M. Glossner, D. speculat. Gottesbegr. in der neueren u. neuesten Philos., Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol. 1894, Ergänzungsheft I, (geht namentlich auf das Werk von Drews. s. o. S. 2, ein). K. Dunkmann, D. Problem der Freiheit in d. gegenwärt. Philos. u. d. Postulat der Theologie, Aurich 1899. C. Stumpf, Der Entwickelungsgedanke in der gegenwärt. Philos., Festrede, Lpz. 1900. Bullinger, Hegelsche Logik u. gegenwärtig herrschender antihegelscher Unverstand. Mit einem Vorwort über d. gegenwärt. Zustand der Philosophie u. s. w., Münch. 1900. Hnr. Grünbaum, Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen, A. f. s. Ph., 5, 1899, S. 324—364. S. auch Edm. König, Entwickelung des Kausalproblems, 2. Bd., Lpz. 1890. Bastian Schmid, D. Philosophie am Ausgange des 19. Jahrhunderts (sehr kurz), Berl. 1901. C. Güttler, An d. Schwelle des 20. Jahrhunderts, Vortr., Münch. 1901. Von den grösseren philosophie-geschichtlichen Werken geht die Geschichte der Metaphysik von Ed. v. Hartmann (s. Grundr. III, 2) im 2. Bde. verhältnissmässig ausführlich auch auf die in diesem Abschnitt behandelte neueste Philosophie ein. Philosophische Fragen der Gegenwart werden auch besprochen in

den „Verhandlungen der philos. Gesellsch. z. Berlin", 22 Hefte, Lpz. spät. Heidelb. 1875—1882, fortgesetzt durch „Philos. Vorträge" herausgeg. v. d. philos. Gesellsch. z. Berlin, Halle 1882 ff.

Hier mögen sogleich die allgemeinen bibliographischen Notizen über die Philosophie der Gegenwart in Deutschland gegeben werden, über die ausserdeutsche Philosophie s. bei den betreffenden Ländern.

Ueber die neueren Versuche zum Wiederaufbau der Philos. in Deutschland ist zu vergl. Joh. Ed. Erdmann, Grundr. d. Gesch. d. Ph. 4. Aufl.. bearbeitet v. Benno Erdmann, Berl. 1896, 2. Bd., S. 728—916, wo unterschieden werden: 1) Rückweisungen auf frühere Systeme: Schüler von Fries, Fichte, Schleiermacher, Herbart, Schopenhauer, Oken, Baader, Krause, Hegel, 2) Neuerungsversuche: Reiff, Planck, Materialisten, Czolbe, Lange u. A., 3) Fortbildung früherer Systeme, Neukantianer: C. L. Reinhold, Fortlage, J. H. Fichte, Carus, Waitz, Braniss, Sengler, L. Schmid, Schellings positive Philosophie, Weisse, Rosenkranz, K. Fischer, Carriere u. A. Ferner: Wirth, George, Chalibäus, v. Hartmann, Dühring, Ulrici, Trendelenburg, Fechner, Lotze, Höffding, Philosophien i Tydskland. W. Wundt, Philosophy in Germany, in: Mind, 1877, S. 493—510. B. Erdmann, Zur Charakteristik d. Philos. der Gegenw. in Deutschl., in: Deutsche Rundschau, 1879, Heft 9 u. 10. J. J. Borelius, En blick på den nuvarande filosofien in Tyskland (aftryck ur nordisk tidskrift), 1880, s. ob. C. Hermann, D. gegenwärtigen Verh. der Philosophie in Deutschl., in: Unsere Zeit, 1881, IX. D. Nolen, Le Monisme en Allemagne, Rev. philos. XIII, 1882, S. 54—73, 146—179. Th. Ribot, Die experimentelle Psychologie der Gegenwart in Deutschland (Paris 1879, 2. éd. 1886), autorisirte deutsche Ausg., Braunschw. 1881. L. Rabus, D. neuesten Bestrebungen auf d. Gebiete der Logik b. d. Deutschen u. d. logische Frage, Erlang. 1880; s. auch dessen Logik, 1895. D. Nolen, Les logiciens allemands contemporains, in: Rev. ph., XVI, 1883, S. 449—465. G. H. Howison. Some aspects of recent German philosophy, in: The journ. of spec. ph., XVII, 1883, S. 1—44. Durkheim, La science positive et la morale en Allemagne: Les Economistes, les Sociologistes, les Juristes, les Moralistes, in: Rev. phil. XXIV, 1887, S. 33—58, 113—142, 275—284. Moritz Brasch, D. Philosophie der Gegenw., ihre Richtung u. ihre Hauptvertreter, f. d. Gebildeten dargestellt, Lpz. 1888 (bezieht sich nur auf Deutschland, viele Auszüge aus neueren philosophisch. Werken). S. auch J. B. Meyer, der verschiedene instructive kritische Referate bringt in: Jahresberichte üb. d. gesammten Wissensch. etc., herausgeg. v. Rich. Fleischer. O. Flügel, Zur Religionsphilos. u. Metaphys. des Monismus, Ztschr. f. Philos. u. Pädag. I, 1894, S. 249—268, 329—355, 409—429; 2. 1895, S. 1—23. Th. Ruyssen, La morale dans la philos. allemande contemporaine: de Hartmann, Wundt, Paulsen, Rev. de Métaph. et de Mor., III, 1895, Mars et Sept. Ed. v. Hartmann, D. moderne Psychologie, Lpz. 1901 (nur die Deutschlands).

§ 14. Am verbreitetsten war in Deutschland während des dritten und vierten Decenniums von den philosophischen Schulen die hegelsche, besonders wegen der scheinbaren Festgeschlossenheit des Systems und der Anwendbarkeit ihrer Methode und ihrer Principien auf die verschiedensten Disciplinen. Dazu kam noch als äusserer Grund für ihre Verbreitung, dass die Anhänger Hegels längere Zeit von der preussischen Regierung, besonders von dem Minister v. Altenstein, begünstigt wurden, ja die hegelsche Philosophie beinahe preussische Staatsphilosophie war. Fast auf allen deutschen Universitäten war sie durch Professoren vertreten. Bald jedoch nach Hegels Tode zerfiel die Schule in verschiedene Parteien, indem die Differenzen namentlich die Lehren von Gott, von der persönlichen Unsterblichkeit und der Person Christi betrafen, über welche Punkte sich Hegel selbst nicht deutlich genug ausgesprochen hatte, so dass sich aus seinen Aeusserungen verschiedene einander entgegengesetzte Ansichten entwickeln konnten. Im System Hegels lagen conservative

Elemente, die dialektische Methode dagegen drängte zur Negation, zur Aufhebung des Bestehenden, da das Bestehende, Wirkliche mit Nothwendigkeit unvernünftig wird und sich in sein Gegentheil verwandelt.

Die sogenannte rechte Seite neigte sich in diesen Punkten der Orthodoxie und dem Supranaturalismus zu und huldigte im Grossen und Ganzen der Kirchenlehre. Sie nahm an, der Theismus sei in der Lehre Hegels begründet, ebenso wie die persönliche Unsterblichkeit und der Begriff von Christus als dem wirklichen persönlichen Gottmenschen, indem sie sich daran hielt, dass nach Hegel die Philosophie denselben Inhalt wie die Religion habe.

Die linke Seite dagegen, die der Junghegelianer, wollte der Kirchenlehre einen Einfluss auf die philosophischen Theoreme nicht gestatten und trat für den pantheistischen Gottesbegriff, wonach Gott als die ewige und allgemeine Substanz erst in der Menschheit zum Selbstbewusstsein komme, ferner für die Ewigkeit des Geistes überhaupt, im Gegensatz zu der Unsterblichkeit des individuellen Geistes, und für die Auffassung der Gottmenschheit, als der Idee der Menschheit, ein. Sie hielt das Dogma, die Religion, für überwunden durch den Begriff, durch die Speculation.

Als die hauptsächlichsten Vertreter der ersteren Richtung können gelten: Gabler, Hinrichs, Göschel, Bruno Bauer in seiner früheren Periode. Der linken Seite gehörten besonders an: Richter, Ruge, Bruno Bauer in seiner späteren Zeit, Feuerbach, Strauss; auch Michelet ist zu ihr zu zählen. Eine mehr vermittelnde Stellung nahmen ein: Conradi, Rosenkranz, Erdmann, Schaller, Vatke. Die beiden Theologen Daub und Marheineke sind nicht geradezu als Schüler Hegels zu bezeichnen, schufen aber mittelst der hegelschen Philosophie eine speculative Theologie.

Noch bis auf die neuere Zeit ist der Einfluss Hegels auf die Religionsphilosophie deutlich zu bemerken bei Theologen wie A. E. Biedermann, weniger bei Otto Pfleiderer, wiewohl auch der Erstere nicht als eigentlicher Schüler Hegels bezeichnet werden kann, da er vielmehr eine besondere Mittelstellung zwischen Hegel und Schleiermacher einnimmt.

In den politischen Ansichten zeigt sich unter den Schülern Hegels ähnliche Verschiedenheit wie in religiösen. Die conservative Richtung war durch die Rechte vertreten, aber auch durch die später zu behandelnden Strauss und Bruno Bauer, die radicale durch die Linke; zu bemerken ist, dass der Socialist Lassalle die hegelsche Philosophie als die einzig wahre anerkannte. — Die geschichtliche Entwickelung des Rechts, die Hegel selbst nicht dargestellt hat, wurde von mehreren seiner Anhänger in Angriff genommen.

Besonders belebend wirkte Hegel auf Studium und Darstellung der Geschichte der Philosophie; hier sind vor Allen zu nennen Ed. Zeller, der sich in seinen philosophischen Ansichten bald von Hegel abwandte und sich auf den Boden der Erfahrung stellte, Joh. Ed. Erdmann, Kuno Fischer. Alle drei haben sich mehr oder weniger von der hegelschen Geschichtsconstruction frei gemacht. — In den verschiedensten Wissenschaften waren namentlich zwischen den Jahren 1830 und 1840 hegelsche Gedanken von grossem Einfluss, ohne dass sie immer als solche anerkannt gewesen wären, drangen auch zum Theil in die allgemeine Bildung und „populäre Litteratur" ein. Auch heutigen Tages werden vielfach Spuren von Hegel noch gefunden, ja es scheint, als ob der Werth hegelscher Philosopheme als bleibender wieder allgemeiner anerkannt werden sollte, wenn es auch eigentliche Hegelianer, die an der ganzen festen Construction des Systems festhielten, kaum mehr giebt.

Warme Anhänger gewann die hegelsche Philosophie allmählich unter Denkern polnischer Nation; ferner in Dänemark, Schweden, Norwegen, Finland, in Italien, auch in Frankreich und Nord-Amerika.

Ueber die hegelsche Schule s. das unt. citirte Werk von Schaller. H. Holtzmann, D. Entwickel. des Religionsbegriffs in d. Schule H.s, in: Ztschr. f. wissensch. Th., 1878. Die oben S. 50 citirten Arbeiten v. P. Barth, Die Geschichtsphilos. Hegels und der Hegelianer bis auf Marx u. Hartmann, Lpz. 1890, u. Zu Hegels u. Marx' Geschichtsphilosophie, A. f. G. d. Ph., N. F. I, 1895.

Eine Zusammenstellung der aus der hegelschen Schule hervorgegangenen Schriften giebt Rosenkranz im I. Bde. der Zeitschrift: „Der Gedanke, Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin", hrsg. von C. L. Michelet, Berl. 1861, S. 77, 183, 256 ff. Eben diese Zeitschrift hat in einer Reihe von Artikeln Uebersichten über den gegenw. Stand der Philosophie, insbesondere der hegelschen, innerhalb und ausserhalb Deutschlands, veröffentlicht. Ausführlich und mit genauer Kenntniss behandelt die Auflösung der hegelschen Schule Joh. Eduard Erdmann in seinem Grundr. d. Gesch. d. Ph., 2. Bd., S. 642—728, der, freilich manches nicht der hegelschen Schule Angehörige hineinziehend, scheidet zwischen Erscheinungen im logisch-metaphysischen Gebiete — Weisse, J. H. Fichte, C. Th. Fischer, Braniss, Schaller, Günther; Herbartianer, Beneke, Gruppe —, im religionsphilosophischen Gebiete — Unsterblichkeitsfrage: Feuerbach, Fr. Richter, Weisse, Göschel, Fechner; Christologische Frage: Strauss, Weisse; Theologische Frage: Strauss, Michelet, Feuerbach, Br. Bauer, Conradi, Vatke —, im ethischen und politischen Gebiete — Rothe; Hallische Jahrbücher, Feuerbach, Stirner, Daumer.

Die oben angegebene Eintheilung der hegelschen Schule in Linke und Rechte rührt von Strauss her (Streitschrift., 3. Heft, 1837), der auch im Grunde durch sein Leben Jesu die Scheidung hervorgerufen hatte, da nach diesem Werke, das die Consequenzen der hegelschen Lehre ziehen wollte, auch nur eine gewisse Rechtgläubigkeit dieser nicht mehr zugesprochen werden konnte; sie lässt sich aber nicht genau durchführen, also auch nicht festhalten. Deshalb ziehen wir es vor, bei der Aufzählung der zu nennenden Hegelianer die alphabetische Ordnung zu befolgen, indem es hier genügen soll, die hauptsächlichsten Werke zu citiren und öfter Bemerkungen über die Lehre hinzuzufügen. Einige Denker, die nicht der hegelschen Schule angehören, ihr aber nahe stehen oder wenigstens früher nahe gestanden haben, sollen hier sogleich mit aufgeführt werden.

Als eigentliches Organ der hegelschen Schule wurden im Jahre 1827 die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik von Henning gegründet und bis 1847, wo sie eingingen, redigirt. Sie trugen wesentlich zur Verbreitung der hegelschen Gedanken mit bei und liessen es sich besonders angelegen sein, die Angriffe auf die Lehre des Meisters zurückzuweisen. Da sie aber für die freieren Hegelianer sich nicht unabhängig genug von der kirchlichen Orthodoxie zeigten, so gründeten A. Ruge und Th. Echtermeyer (längere Zeit Lehrer am Hallischen Pädagogium, gest. 1842 in Dresden) im Jahre 1838 die Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, die sich von ihrer anfänglichen Mittelstellung bald entschieden nach links neigten und ihren zuerst ausgeprägt preussischen Standpunkt aufgaben. 1841 wurden sie nach Leipzig verlegt und erhielten den Titel: Deutsche Jahrbücher, nahmen nun eine politisch und religiös radicale Haltung ein, bis sie 1843 in Sachsen verboten wurden und damit eingingen. Als fernere Zeitschriften für hegelsche Philosophie sind anzusehen die seit 1843—1844 zu Tübingen von A. Schwegler herausgegebenen „Jahrbücher der Gegenwart", die von L. Noack redigirten „Jahrbücher für speculative Philosophie" 1846—1848, welche letzteren zugleich Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin waren, sowie später der von Michelet redigirte „Gedanke" von 1860 an (1884 das letzte Heft als einziges von Bd. IX), kurze Zeit unter Mitherausgabe von Jul. Bergmann, ebenfalls Organ der Philosophischen Gesellschaft in Berlin.

Der hegelschen Schule gehören an oder sind wenigstens wesentlich durch sie mit beeinflusst:

Bruno Bauer (geb. 1809 zu Eisenberg in Sachs.-Altenburg, habilitirte sich 1834 in Berlin als Theolog, 1839 in Bonn, verlor 1842 wegen zu freier Ansichten die Erlaubniss, theologische Vorlesungen zu halten, gest. zu Rixdorf bei Berlin 1882), gehörte zuerst der Rechten der hegelschen Schule an und polemisirte heftig gegen das Leben Jesu von Strauss, wurde aber bald auch als biblischer Kritiker einer der Radicalsten und stellte sich mit seinem Bruder Edgar Bauer auf den Standpunkt der „reinen Kritik", des abstracten Kriticismus, von dem aus alles Sittliche und Religiöse, sowie aller staatliche Organismus negirt würde. Er bekannte sich offen zum Atheismus, indem er behauptete, hiermit durchaus auf dem Standpunkt Hegels zu stehen; freilich sei Atheist auch nicht die richtige Benennung des freien Menschen, da damit auf etwas in Abrede Gestelltes Bezug genommen werde. Später war er wieder als Schriftsteller in den Diensten der preussischen Reaction thätig. Seine Hauptschriften, die hier in Betracht kommen, sind: Zeitschr. f. specul. Theol., Berl. 1836—1838. Die Posaune d. jüngst. Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen (ironisch; anonym), Lpz. 1841. Hegels Lehre v. Relig. u. Kunst (anonym), Lpz. 1842. Kritik d. evang. Gesch. des Johannes (1840) und der Synoptiker (1841—1842). Philo, Strauss u. Renan u. d. Urchristenth., Berl. 1874. Christus und die Cäsaren, der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum, ebd. 1877, worin er das Christenthum aus der durchaus stoisch und alexandrinisch gefärbten Bildung der römischen Kaiserzeit, namentlich von Seneca, herleitet. Auch in der Geschichte d. Politik, Cultur und Aufklär. d. 18. Jahrh., 4 Bde., 1843, und anderen historischen Schriften legt Br. Bauer seinen philosophischen Standpunkt dar.

Edgar Bauer (1820—1886), Der Streit der Kritik mit der Kirche und dem Staat, Bern 1841, Bruno Bauer und seine Gegner, Berl. 1842, eine Vertheidigung seines Bruders, Bruno Bauer, die ihrem Verfasser Festungshaft zuzog. Er gab von 1870 an mit dem streng kirchlichen Bischof Koopmann die „Kirchlichen Blätter" heraus.

Ferd. Christ. Baur (geb. 21. Juni 1792, gest. 2. December 1860, seit 1826 als Professor der Theologie in Tübingen thätig, das Haupt der sogenannten Tübinger [kritisch-theologischen] Schule, zu welcher namentlich Hilgenfeld, Köstlin, Schwegler, Zeller gehörten), Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, Stuttg. 1824—1825, Die christl. Gnosis, Tüb. 1835, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, und andere Schriften, s. Grdr. II, § 3 ff. B. machte den Versuch, die eigentlich wissenschaftliche Methode auch auf die Erforschung und Darstellung des Urchristenthums anzuwenden. S. seine Schrift: Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tüb. 1859. Eine pietätvolle und gediegene Charakteristik seiner Persönlichkeit und seiner wissenschaftlichen Leistungen giebt Zeller im VII. u. VIII. Bande der Preuss. Jahrbücher, wiederabgedr. in Zellers Vortr. und Abh., Lpz. 1865, S. 354—434. Vergl. auch C. Weizsaecker, F. Chr. B., Rede zur akad. Feier seines 100. Geburtstages, Stuttgart 1892. Zeller will nicht, dass Baur „geradezu der hegelschen Schule zugezählt" werde, und macht auf den wesentlichen Einfluss theils Schellings theils und besonders Schleiermachers aufmerksam, erkennt jedoch an, dass die hegelsche Philosophie mit seiner Geschichtsbetrachtung nicht nur übereingestimmt, sondern auch auf dieselbe eingewirkt habe vermöge der „Idee einer innerlich nothwendigen, mit immanenter Dialektik sich vollziehenden, alle Momente, welche im Wesen des Geistes liegen, nach einem festen Gesetze zur Erscheinung bringenden Entwickelung der Menschheit".

Karl Theod. Bayrhoffer (geb. 1812, von seiner Professur zu Marburg 1846 suspendirt, längere Zeit Führer der hessischen Demokratie, ging dann nach Amerika, starb daselbst 1888), Die Grundprobleme der Metaphysik, Marburg 1835. Die Idee des Christenthums, Marburg 1836. Die Idee der Philosophie, Marburg 1838. Beiträge zur Naturphilos., Lpz. 1839—1840. Untersuchgn. üb. Wesen, Kritik u. Gesch. d. Relig., in den Jahrbüch. f. Wissensch. u. Leben, 1849. Bayrhoffer hat sich später von Hegel entfernt, findet in dessen Dialektik ein blosses Gedankenkunststück, worin der wahre Gedanke einer absoluten synthetischen Einheit in den Gedanken eines sich selbst auflösenden Widerspruchs verkehrt sei, und will, dass die abstract Identischen Herbarts und ihr synthetischer Schein, wie die selbstanalytische Identität Hegels sich gleichmässig in die wirkliche synthetische Einheit auflösen (s. Philosoph. Monatshefte, 3, 1869, S. 369 f.).

K. M. Besser, System des Naturrechts, Halle 1830.

Gust. Biedermann (geb. zu Böhmisch-Aicha 1815, prakt. Arzt in Bodenbach), Die speculat. Idee in Humboldts Kosmos, ein Beitrag zur Vermittelung der Philos. u. der Naturforschung, Prag 1849. Die Wissenschaftslehre, Bd. I Lehre vom Bewusstsein, Bd. II: Lehre des Geistes, Bd. III: Seelenlehre, Lpz. 1856—1860. Die Wissensch. des Geistes, 3. Aufl., Prag 1870. Kants Kritik d. reinen Vern. u. die hegelsche Logik, Prag 1869. Metaphysik in ihrer Bedeutg. für die Begriffswiss., Prag 1870. Zur logischen Frage, ebd. 1870. Pragm. u. begriffswissensch. Geschichtsschr. d. Philos., ebd. 1870. Die Naturphilos., Prag 1875. Philosophie als Begriffswissenschaft, 3 Theile, Prag 1877—1880. Philos. der Gesch., Prag 1884. Philos. des Geistes, des Systems der Phil. 1. Th., Prag 1886, Naturphilos., 2. Th., Pr.—Lpz. 1888, Philosophie des menschl. Lebens, 3. Th., 1889, Religionsphilos., Prag—Lpz. 1887, Philos. als Begriffswissensch. Moral, Rechts- u. Religionsphilos. Prag—Lpz. 1890. — Biedermann ist zwar kein eigentlicher Hegelianer, erkennt doch aber Hegel grössere Bedeutung als allen Zeitgenossen zu und berührt sich mit ihm in seiner Panlogistik. Die H.sche Dreiheit: Idee, Natur, Geist verändert er in die Dreiheit: Geist, Natur, Leben.

Alois Eman. Biedermann (1819 geb. in Winterthur, seit 1850 ausserordentl. u. seit 1864 ord. Prof. der Theol. an d. Univers. in Zürich, gest. daselbst 1885), Die freie Theologie od. Philos. u. Christenth. in Streit u. Frieden, Tüb. 1845. Unsere junghegelsche Weltanschauung od. d. sogen. neueste Pantheism., Zürich 1849. Christl. Dogmat., Zürich 1869, 2. Aufl. 2 Bde., 1884, 85. Ausgewählte Vorträge u. Aufsätze, herausgeg. v. Kradolfer, Berl. 1885. Die hegelsche aprioristische Weltconstruction der Begriffsdialektik nahm Biedermann nie an, hingegen den Hegels System zu Grunde liegenden Gedanken, dass in Allem, was ist, Vernunft sei, und dass unser eigenes vernünftiges, streng logisches Denken als das schöpferische Wesen derselben diese Vernunft in den Dingen, den inneren Grund ihrer Erscheinung, begreifen könne. Die Grundmomente der Gottesidee sind Unendlichkeit und Geistigkeit, die als formales und reales Moment zusammen den Begriff des absoluten Geistes geben. Das Wort Persönlichkeit kann auf denselben nicht angewandt werden. Die Welt ist in der Zeit und im Raume materiell, ihr Grund ist als ziellos ewig, als raumlos ideell. Die Wissenschaft hat das theoretische Moment der Religion von der Stufe der Vorstellung zu dem Denken, in die von allen Widersprüchen freie Sphäre des speculativen Begriffs, zu erheben, aber die Religion geht nicht in der religiösen Vorstellung auf, sondern zu religiösen Vorgängen gehören noch Willensacte und Gefühlszustände. S. O. Pfleiderer, A. E. B. in: Preuss. Jahrbb., 57, 1886, S. 52—76. v. Hartmann, D. reine Realismus Biedermanns u. Rehmke, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 1886, S. 161—179. Thdr. Moosherr, A. E. B. nach seiner allgemeinen philosophischen Stellung, Berl. 1893. O. Pfister, D. Genesis der Religionsphilos. A. E. B.s unters. nach Seiten ihres psycholog. Aufbaues, Diss., Zürich 1898.

Franz Biese, die Philos. des Aristoteles, Bd. I: Logik und Metaph., Bd. II: die besonderen Wissenschaften, Berl. 1835—1842. Philosoph. Propädeutik, Berl. 1845.

Friedr. Wilh. Carové (1789—1852), Ueb. alleinseligmach. Kirche, Bd. I, Frankfurt a. M. 1826, Bd. II, Gött. 1827. Kosmorama, Frankf. a. M. 1831. Rückblick auf die Ursachen d. franz. Revolution und Andeutung ihrer welthistor. Bestimmung, Hanau 1834. Vorhalle des Christenth. od. d. letzten Dinge der alten Welt, Jena 1851. Er strebte danach, eine Menschheitsreligion aufzustellen, die für alle Völker und alle Zeiten befriedigend sein könnte.

Franz Chlebik, Dialekt. Briefe, Berl. 1869. Die Philos. des Bewussten u. die Wahrh. d. Unbewussten in d. dial. Grundlinien des Freiheits- und Rechtsbegriffs nach Hegel und Michelet, Berl. 1870. Kraft u. Stoff od. d. Dynamism. der Atome, aus hegelschen Prämissen abgeleitet, Berl. 1873. Die Frage über die Entstehg. der Arten, logisch und empir. beleuchtet, Berl. 1873—1874.

Aug. Graf v. Cieszkowski (1814—1895), Prolegomena z. Historiosophie, Berl. 1838. Gott und Palingenesie, Berl. 1845. De la pairie et de l'aristocratie moderne, Paris 1844. Die Geschichte weist nach C. zuerst eine thetische Periode auf, die des Alterthums, dann eine antithetische, die der christlich-germanischen Welt, endlich eine synthetische, die jetzt erst beginnt. Es verhalten sich diese drei Perioden zu einander wie Gefühl, Wissen und Wille, wie Mechanismus, Chemismus und Organismus. Nicht sowohl auf die speculirende Vernunft wie bei Hegel kommt es an, als vielmehr auf den Willen, auf die nachtheoretische Praxis. S. auch unt. bei der polnischen Philosophie.

Kasimir Conradi (1784—1849, Pfarrer in Derxheim, Rheinhessen), Selbstbewusstsein u. Offenbarung, Mainz, 1831. Unsterblichkeit und ewiges Leben Mainz, 1837. Kritik der christl. Dogmen, Berl. 1841. Er versuchte den Gefühls-

theologen zu zeigen, dass sie bei Consequenz die hegelsche Theologie annehmen müssten.

Karl Daub (1752—1836, seit 1794 Prof. d. Theologie in Heidelberg, starb auf dem Katheder mit den Worten: Das Leben ist der Güter höchstes nicht) veranlasste den Ruf Hegels nach Heidelberg. Zuerst nahm er den kritischen Standpunkt Kants ein, näherte sich dann der Identitätslehre Schellings, wie seine Theologumena 1806 beweisen, hierauf liess er in Judas Ischariot, oder das Böse im Verh. zum Guten, Heidelb. 1816, die mystisch-theosophischen Elemente Schellings deutlich bemerken. Als entschiedener Anhänger Hegels versucht er später die protestantischen Dogmen umzudeuten in hegelsche Ideen. Von diesem Standpunkte des speculativen Theologen aus sind geschrieben: Die dogmat. Theologie jetziger Zeit, od. d. Selbstsucht in der Wissensch. des Glaubens und seiner Artikel, Heidelb. 1833. Ueber d. Logos, ein Beitrag zur Logik der göttl. Namen, in den Studien und Kritiken, 1833, Heft 2. Philos. u. theolog. Vorlesungen, 7 Bde., Berl. 1838—1844, veröffentlicht durch Marheineke und Dittenberger. Vergl. K. Rosenkranz, Erinnerungen an K. D. 1837, Wilh. Hermann, die speculative Theologie in ihrer Entwickelung durch Daub, Hamburg und Gotha 1847.

U. Dellinghausen, Versuch einer specul. Physik, Lpz. 1851.

Herm. Doergens, Aristoteles od. üb. das Gesetz der Gesch., Lpz. 1872—1873.

Joh. Frdr. Gottfr. Eiselen (1785—1865, gest. als Prof. der Staatswissensch. in Halle), Handb. des Syst. der Staatswissenschaften, Bresl. 1828.

Gust. Engel (gest. 1895 in Berlin), Aesthetik der Tonkunst, Berlin 1884. Entwurf e. ontolog. Begründung des Seinsollenden, Berl. 1894.

Joh. Eduard Erdmann (geb. 13. Juni 1805 zu Wolmar in Livland, von 1829—1832 Pfarrer in seiner Heimath, habilitirte sich 1834 in der philos. Fac. zu Berlin, seit 1836 Prof. d. Philos. in Halle, gest. daselbst 12. Juni 1892), Vorlesungen über Glauben und Wissen, Berl. 1837. Leib u. Seele, Halle 1837, 2. Aufl. 1849. Natur oder Schöpfung? Lpz. 1840. Grundriss der Psychologie, Lpz. 1840., 5. Aufl. 1873. Psychol. Briefe, Lpz. 1851; 7. Aufl. 1897, die nach Erdmanns eigener Angabe nicht mehr sein wollen als ein Unterhaltungsbuch, das nicht Wissenschaft, sondern die Resultate derselben mittheilt. Grundr. d. Logik u. Metaph., Halle 1841, 5. Aufl. 1875. Vermischte Aufsätze, Lpz. 1845, darin: Religionsphilos. als Phänomenologie des religiösen Bewusstseins, worin er darzuthun sucht, dass „da die Religionen verschiedene Stufen des Bewusstseins zeigen, die Religionsphilosophie, weil sie an einer Stelle Mythendeutung sein muss, es an einer andern gerade nicht sein darf“. Philos. Vorlesungen üb. d. Staat, Halle 1851. Vorlesungen üb. akadem. Leben und Studium, Lpz. 1858. Ernste Spiele, Berl. 1871, 4. Aufl. 1890. Sehr Verschiedenes, je nach Zeit und Ort, Berl. 1871. Darwins Erklärg. pathognomischer Erscheinungen, Halle 1874. Die Schriften zur Geschichte der Philosophie sind bereits früher angeführt worden. Erdmanns Abweichungen von Hegel sind nur untergeordneter Art. In der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie sucht er eine doppelte Nothwendigkeit nachzuweisen, einmal die welthistorische, indem das Auftreten eines Systems durch den Charakter der Zeit, deren Verständniss das System ist, und das Verdrängtwerden desselben dadurch, dass die Zeit eine andere wurde, bedingt ist, und dann eine philosophiegeschichtliche, wenn in dem System die Conclusion nachgewiesen wird, zu der die früheren Systeme die Prämissen sind, und wenn ferner gezeigt wird, dass weiter gegangen werden musste, um nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben.

Er bekannte sich stets als zur rechten Seite der hegelschen Schule gehörend. Besonders wirksam war er als glänzender akademischer Lehrer und Redner,

obgleich er keine Schüler heranzog. Vergl. B. Erdmann, J. E. E., Philos. Monatsh. 29, 1893, S. 219—227, wo sich auch ein Verzeichniss von Erdmanns Schriften findet.

Emil Feuerlein, die philos. Sittenlehre in ihren gesch. Hauptformen, Tüb. 1857—1859. Rousseausche Studien, in einer Reihe von Artikeln in der Zeitschrift: Der Gedanke, Berlin 1861 ff.

Kuno Fischer (geb. 1824 zu Sondewalde in Schlesien), habilitirte sich 1850 für Philosophie in Heidelberg, wo ihm jedoch 1853 die Venia legendi vom Ministerium entzogen wurde. In Berlin wurde ihm die Habilitation zuerst nicht gestattet, als sie ihm erlaubt wurde, hatte er schon einen Ruf als Prof. d. Philosophie nach Jena erhalten, wohin er 1856 ging. Seit 1872 ist er Prof. in Heidelberg. Logik und Metaph. oder Wissenschaftslehre, Heidelb. 1852, 2. Aufl. ebd. 1865. Diotima, die Idee des Schönen, Pforzheim 1849. Gesch. d. neueren Philos. (s. Grundr. III, S. 2), weitaus sein bekanntestes und sehr viel gelesenes Werk. Bacon von Verulam, Lpz. 1856, 2. Aufl. 1875. Schiller als Philosoph, Frankf. a. M. 1856. Shakespeares Charakter-Entwickelung Richards III. Heidelb. 1868. Entsthg. u. Entwickelungsformen des Witzes, Heidelb. 1871. Lessings Nathan der Weise, 2. Aufl., Stuttg. 1872. Ueber das Problem der menschl. Freiheit, Rede, Heidelberg 1875. Vorträge üb. Faust, 1877. Goethes Faust, 2 Bde., 3. Aufl., Stuttg. 1893. Goethe-Schriften, I—III, Heidelberg 1888—1890. Schiller-Schriften, 4 Hefte, ebd. 1891. Philosophische Schriften, 3 Bde., ebd. 1891 u. 1892. Das Verhältniss zwischen Willen und Verstand im Menschen, Vortr., Heidelb. 1896: Der Philosoph des Pessimismus ein Charakterproblem, Heidelb. 1897. Obwohl Fischer behauptet, in der Logik und Metaphysik seinen eigenen Weg gegangen zu sein, auch aristotelische und kritische Elemente aufgenommen zu haben, so steht er doch in entschiedener Abhängigkeit von Hegel. Die Dialektik Hegels nennt er Entwickelung, den dialektischen Process Methode der Entwickelung. „Der Vergleichungspunkt zwischen Entwickelung und Dialektik liegt darin, dass es sich in beiden um Widersprüche handelt, die zu Tage gefördert und gelöst sein wollen.“ S. übrigens A. L. Kym, die Logik u. Metaph. od. Wissenschaftsl. K. F.s, in: Methaph. Untersuch., S. 160—213. Ein Verdienst hat Fischer sich durch das Zurückweisen auf Kant erworben, indem er, abgesehen von seiner ausführlichen Darstellung und Würdigung Kants, bestimmt betont, die kritische, d. h. die kantsche Philosophie dürfe nicht ungestraft vernachlässigt werden. Ueber den Streit Fischers mit Trendelenburg betreffend Kants Beweise für die Subjectivität des Raumes u. der Zeit s. 1. Bd. dieses Theils, S. 304 u. 322. H. Falkenheim, K. F. u. d. litterarhistor. Methode, Berl. 1892, (in übertriebener Weise F. als Ideal litterarhistorischer Darstellung hingestellt), Wilh. Windelband, K. F. u. sein Kant, Festschr. der „Kantstudien“ z. 50jähr. Doctorjub. K. Fischers, Hamb. 1897.

Ernst Ferd. Friedrich, Beiträge zur Förderung der Logik, Noëtik u. Wissenschaftslehre, Bd. I, Lpz. 1864, schliesst sich in der Behandlung der „eigentlichen Logik“ oder Sachvernunftwissenschaft an Hegel und näher an Rosenkranz an, weicht aber principiell von dem Hegelianismus insbesondere durch die Unterscheidung dreier „äquivokdisparater“ Doctrinen ab, die unter dem Collectivnamen der Logik vereinigt seien, nämlich der realen, formalen und inductiven Logik oder der „Sachvernunftwissenschaft, Denkungstheorie und Kundigkeitslehre“.

Georg Andr. Gabler (1786 in Altorf geb., längere Zeit im Schuldienst zu Ansbach in Bayreuth, seit 1835 Hegels Nachfolger in Berlin, gest. 1853 in Teplitz), Lehrb. d. philos. Propädeutik, 1. Abth.: Kritik des Bewusstseins, Erlang. 1827. Neue Ausgabe, Leiden 1901, besorgt und mit Vorwort versehen von Bolland. (Der 2. Theil nicht erschienen. Dieser 1. Theil ist geeignet, in die hegelsche

Philosophie, namentlich in die Phänomenologie, einzuführen und ein nicht missglückter Versuch, die hegelsche Lehre allgemeiner verständlich zu machen.) De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, Berol. 1836. Die hegelsche Philos., Beiträge zu ihrer richtig. Beurtheilg. und Würdig., Heft 1, Berl. 1843, eine Beleuchtung der Angriffe Trendelenburgs gegen die hegelsche Philosophie, worin Gabler den Pantheismus, aber noch entschiedener den Atheismus zurückwies. Auch in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik zeigte er sich als treuer Bekenner der hegelschen Lehre.

Eduard Gans (geb. 1798, gest. 1839, als Professor der Jurisprudenz in Berlin) war namentlich thätig bei der Gründung der Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Das Erbrecht in weltgesch. Entwickelg., 4 Bde., Berlin 1824—1835, ist ein Versuch, hegelsche Kategorien auf diesen speciellen Theil des Rechts in seinem historischen Verlaufe darzustellen. Vorlesungen üb. d. Gesch. der letzten fünfzig Jahre in Raumers hist. Taschenbuch, 1833—1834. Vermischte Schriften, Berl. 1834.

Karl Friedr. Göschel (1781—1861, Jurist, einige Zeit Consistorialpräsident in Magdeburg, gest. in Naumburg a. d. S.), Ueb. Goethes Faust, Lpz. 1824. Aphorismen üb. Nichtwissen u. absolutes Wissen im Verhältniss zum christl. Glaubensbekenntniss, Berl. 1829, die Hegel selbst sehr anerkannte. Der Monismus des Gedankens, zur Apologie der gegenw. Philos. (insbesondere geg. Chr. H. Weisse) an dem Grabe ihres Stifters, Naumb. 1832. Von den Beweisen für die Unsterblichk. d. menschlichen Seele im Licht d. specul. Philos., eine Ostergabe, Berl. 1835, worin der Verfasser in Opposition zu Richters negativem Standpunkt drei Beweise, analog den Gottesbeweisen, für die persönliche Unsterblichkeit vorbrachte. Die siebenfältige Osterfrage, Berl. 1837. Beiträge zur specul. Philos. von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen, Berl. 1838.

J. J. Hanusch (1812—1869), Handb. d. wissenschaftl. Denklehre (Logik), Lemberg 1843, 2. Aufl. Prag 1850. Handb. d. filos. Ethik, Lemb. 1846. Grundzüge eines Handbuches der Metafys., Lemb. 1845. Gesch. d. Fil. von ihren Uranfängen bis zur Schliessung der Filosofenschulen durch Justinian, Olmütz 1850.

Leop. von Henning (1791—1866, seit 1825 Professor in Berlin), Principien der Ethik in histor. Entwickelg., Berl. 1824. Die Jahrbücher f. wissenschaftl. Kritik sind von Henning redigirt worden (s. ob. S. 146). Später hat sich Henning mehr den Staatswissenschaften gewidmet.

Herm. Friedr. Wilh. Hinrichs (1794—1861, seit 1825 Professor in Halle), Die Relig. im innern Verhältn. zur Wissensch., nebst einem (geg. Schleiermacher in schroffer Form polemisirenden) Vorwort v. Hegel, Heidelb. 1822. Vorlesung. üb. Goethes Faust, Halle 1825. Grundlinien d. Philos. d. Logik, Halle 1826. Das Wesen d. antik. Tragödie, Halle 1827. Schillers Dichtungen, Halle 1837 bis 1838. Gesch. d. Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation in historisch-philos. Entwickelung, Lpz. 1848—1852. Die Könige, Lpz. 1852, in welcher Schrift die verschiedenen in der Geschichte vorkommenden Formen des Königthums als die Momente des vollkommenen modernen dargestellt werden.

Heinr. Gust. Hotho (1802—1873, starb als ausserord. Prof. in Berlin) war namentlich der Aesthetik zugewandt. Vorstudien für Leb. u. Kunst, Stuttg. u. Tübing. 1835. Gesch. d. deutsch. und niederländ. Malerei, Berl. 1842—1843. Die Malerschule Huberts van Eyck, Berl. 1855—1858. Gesch. d. christl. Malerei, Stuttg. 1869 ff.

P. W. Jessen, Beiträge zur Erkenntn. d. psych. Lebens, Schlesw. 1831. Versuch einer wissensch. Begründung d. Psychol., Berl. 1855.

Alexander Kapp, Die Gymnasialpädagogik im Grundrisse, Arnsberg 1841.

Christian Kapp (1798—1874 längere Jahre Prof. in Erlangen, von 1840 bis 1844 Prof. der Philos. in Heidelberg, eng befreundet mit L. Feuerbach), Christus u. d. Weltgesch. (anonym), Heidelb. 1823. Das concrete Allgemeine der Weltgesch. Erlang. 1826, worin der Orient für das Sein, das classisch Antike für das Wesen, die neuere Zeit für den zu sich selbst gekommenen Begriff erklärt wird, F. W. Jos. Schelling, ein Beitrag zur Gesch. des Tages, von einem vieljähr. Beobachter, Lpz. 1843, worin Kapp nachzuweisen sucht, dass die schellingsche Philosophie nichts weiter als ein grosses Plagiat sei. Er nennt Schelling den „philosophischen Cagliostro des neunzehnten Jahrhunderts". Kapp schloss sich Hegel nicht exclusiv an, sondern in ihm „ist der Begriff der hegelschen Philosophie zugleich zur fichteschen Willensenergie geworden, oder auch umgekehrt die fichtesche Willensenergie zum Begriff gekommen". Vgl. üb. ihn L. Feuerbach, Dr. Chr. K. u. seine litterar. Leistungen (anonym), Mannheim 1839. Briefwechsel zwischen Ludw. Feuerbach u. Christ. K. 1832—1838, hrsg. u. eingeleitet von August Kapp, Lpz. 1876.

Ernst Kapp (Oberlehrer in Minden, lebte dann als Farmer in Amerika), Philos. oder vergleich. allgem. Erdkunde als wiss. Darstellg. der Erdverhältnisse u. d. Menschenlebens in ihr. inneren Zusammenhang, Braunschw. 1845; 2. Aufl. Vergleichende allgem. Erdkunde in wiss. Darstellg., ebd. 1868.

Friedr. Kapp (war Director des Gymnasiums in Hamm), Der wiss. Schulunterricht als ein Ganzes, Hamm 1834. G. W. Fr. Hegel als Gymnasialdirector oder die Höhe der Gymnasialbildung unserer Zeit, Minden 1835. (Friedrich, Ernst und Alexander Kapp sind Brüder, Christian Kapp ist ein Vetter von ihnen.)

Karl Köstlin (1819 geb., gest. 11. April 1894, seit 1857 ausserordentl., seit 1863 ord. Prof. der Aesthetik u. Kunstgesch. in Tübingen), Der Lehrbegr. des Evangeliums u. d. Briefe des Johannes, Berl. 1843. Goethes Faust, seine Kritiker u. Ausleger, Tübing. 1860. Aesthetik, Tübing. 1863—1869. Hegel in philos., polit. und nationaler Bedeut., Tübing. 1870. Ueb. d. Schönheitsbegr. Tübing. 1878. Geschichte der Ethik, 1. Bd., 1. Abth., die griech. Eth. bis Plato, Tübing. 1887, in welcher auch ein Umriss der Ethik enthalten ist, aber nicht in hegelscher Weise. Die Ethik ist zwar rationell nach Köstlin, ruht aber auf Empirie; die Moral, erbaut auf der Grundlage des wirklichen Wesens des Menschen, eine Wissenschaft der denkenden Vernunft von der nothwendigen, objectiv begründeten Beschaffenheit des Wollens und Thuns. Prolegomena zur Aesthet., Tübing. 1889.

Ferd. Lassalle (1825—1864, Sohn eines reichen jüdischen Seidenhändlers Lassal, Begründer der deutschen Socialdemokratie, starb infolge eines Duells mit dem Rumänen Janko von Rakowitz), Die Philos. Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos, Berl. 1858, worin er die Grundgedanken Hegels, namentlich die processirende Einheit der Gegensätze, schon bei Heraklit fand, von dessen Gedanken Hegel allerdings selbst erklärt hatte, dass er sie sämmtlich in seine Philosophie aufgenommen habe, s. ob. S. 54 f. Die hegelsche und die rosenkranzische Logik und die Grundlage der hegelschen Geschichtsphilosophie im hegelschen Systeme, Vortr., Gedanke, 2., 1861, S. 123—150 (sehr lesenswerth). Das System der erworbenen Rechte, eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie, 2 Bde., Lpz. 1861, 2. Aufl. 1880. Reden u. Schriften, 3 Bde., Berl. 1891—1894, herausgeg. im Auftrage des Vorstandes der socialdemokratischen Partei von E. Bernstein. Sein „Arbeiterprogramm" Berl. 1862 war ein Vortrag über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes. Er betonte besonders die Nothwendigkeit der Gründung von Productivgenossenschaften mit Hülfe von Staatscredit. Sein Leben lang hielt L. an

der hegelschen Philosophie fest, führte sie nur weiter, indem er wie in Natur so auch in Geschichte, um in ihr logische Entwickelung darzuthun, Mechanismus, Chemismus und Teleologie nachzuweisen suchte.

Ad. Lasson (geb. 1832, Gymn.-Prof. u. Docent an d. Universität in Berlin), über Eckhardt, Bacon, Fichte (s. Grundr. II, III u. ob.). Das Culturideal u. d. Krieg, Berl. 1868. Ueb. d. Natur d. Rechts u. d. Staats, in Philos. Monatsheften, 6, 1870. Princip u. Zukunft d. Völkerrechts, Berl. 1871. Ueb. Gegenstand u. Behandlung der Religionsphilos., Lpz. 1879. System d. Rechtsphilosophie, Berl. 1882. Vorbemerkungen zur Erkenntnisstheorie, Philos. Monatsh., 25, 1889, S. 513—556. Zeitliches u. Zeitloses, acht Vorträge, Lpz. 1890. Das Gedächtniss 1894. Der Leib 1898. Eine voraussetzungslose Wissenschaft in dem Sinn, dass sie sich aus dem reinen Denken nur durch dessen eigene innere Bewegung erzeuge, dass alles äussere Material abgewiesen würde, damit das reine Denken seinen ganzen Inhalt aus sich herausbole, kann nicht existiren. Die strenge Wissenschaft muss sich auf Alles einlassen, was den Inhalt menschlicher Erfahrung, Vorstellung und Meinung, aller vorwissenschaftlichen und theilwissenschaftlichen Gedankenbildung ausmacht, und sich dabei in allseitiger kritischer Erwägung erproben; die Denkformen und Denkprocesse, vermittelst deren diese Prüfung vorgenommen wird, müssen allerdings von vornherein als gültig und feststehend angenommen werden. Die Aufgabe der Philosophie ist, im Seienden überhaupt die diesem immanente Vernunft zu begreifen, d. h. das Seiende zu erkennen. Die Ethik lehrt, wie in wirklicher Willensbethätigung die Vernunft sich ausprägt, und so hat die Rechtsphilosophie die Aufgabe, das vorhandene Recht in seinem vernünftigen inneren Zusammenhange und in dem mit den andern Richtungen und Erscheinungen des Lebens zu begreifen.

Gust. Andreas Lautier, Philos. Vorlesungen, Berl. 1853.

Gotthard Oswald Marbach (1810—1890, seit 1845 Professor in Leipzig. bekannter Dichter), Lehrbuch d. Gesch. d. Philos., 1. Abth.: Gesch. d. griechischen Philos., 2. Abth.: Gesch. d. Philos. im Mittelalter, Lpz. 1838—1841.

Friedr. Aug. Märcker (geb. 1804. gest. 26. Juli 1889 als Privatdocent in Berlin), Das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen, Berl. 1842. Die Willensfreiheit im Staatsverbande, Berl. 1845.

Philipp Marheineke (1780—1846, seit 1811 Professor d. Theologie in Berlin), zeigt sich in der ersten Auflage der Grundlehren der christl. Dogmatik, Berlin 1819, wesentlich durch Schelling beeinflusst, die zweite Auflage dagegen, Berlin 1827, hat er im Geiste Hegels bearbeitet. Theolog. Vorlesungen, hrsg. von St. Matthies und W. Vatke, Berl. 1847ff u. System d. theolog. Moral, System der christl. Dogmatik.

Carl Ludwig Michelet (geb. 1801 in Berlin, seit 1829 ausserordentlicher Prof. daselbst, gest. 16. Dec. 1893 in Berlin), System d. philos. Moral, mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Gesch. der Moral und das christl. Moralprincip, Berl. 1828. Anthropologie und Psychol., Berl. 1840. Vorlesungen üb. die Persönlichkeit Gottes u. Unsterblichkeit der Seele od. die ewige Persönlichkeit des Geistes, Berl. 1841. Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, eine philos. Trilogie; erstes Gespräch: die Persönlichkeit des Absoluten, Nürnb. 1844; zweites Gespräch: der histor. Christus u. das neue Christenth., Darmst. 1847; drittes Gespräch: die Zukunft der Menschheit u. die Unsterblichk. d. Seele, oder die Lehre von den letzt. Dingen, Berl. 1852. Zur Verfassungsfrage, Frankf. a. d. O. u. Berl. 1848. Zur Unterrichtsfrage, ebd. 1848. Esquisse de Logique, Paris 1856. Die Gesch. der Menschh. in ihr. Entwickelungsgange von 1775 bis auf die neuesten Zeiten, Berl. 1859—1860. Naturrecht od. Rechts-

philos., Bd. I: Einleit., Grundrechte, Privatrecht, Bd. II: öffentl. Recht, allgem. Rechtsgesch., Berlin 1866. Die histor. Schriften Michelets, bezügl. auf Aristoteles u. auf die neueste Philos., sind schon oben (I., 8. Aufl., S. 198, 201 u. 237, und III, 263) angeführt worden. — Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph, eine Jubelschrift, Lpz. 1870. Hegel u. d. Empirismus, zur Beurtheilung einer Rede Eduard Zellers, Berl. 1873. Das System der Philosophie als exacter Wissensch., 4 Theile in 5 Bdn., Berl. 1876—1881 (Logik, Naturphilos., Geistesphilos, Philos. der Gesch.). Wahrheit aus meinem Leben, Berl. 1885. Ein Verzeichniss der Schriften Michelets findet sich am Schluss von: Acht Abhandlungen Herrn Prof. Dr. K. L. M. zum 90. Geburtstag als Festgruss dargebracht von Mitgliedern der philos. Gesellschaft, Lpz. 1892. Michelet gehört zu den treuesten Schülern Hegels und ist bis zu seinem Tode stets auf das Entschiedenste mit nie wankendem Muthe für die Lehren seines Meisters eingetreten. Vgl. Eug. Hnr. Schmitt, Mich. u. d. Geheimniss der hegelsch. Dialekt., Frkf. a. M. 1888. Pasquale d'Ercole, Carlo Ludov. M. e l'Hegelianismo, Riv. Ital. di Filos. IX. 1894.

Ferd. Müller, Der Organismus und die Entwickelung der politischen Idee im Alterthum, oder die alte Geschichte vom Standpunkte der Philosophie, Berlin 1839.

Theod. Mundt (1808—1861, seit 1850 Prof. in Berlin), Aesthetik, die Idee der Schönh. u. des Kunstwerks im Lichte unserer Zeit, Berl. 1845, neue Ausg. Lpz. 1868, bei aller Polemik gegen Hegel und Hervorhebung des Princips der „Unmittelbarkeit“ doch sehr wesentlich durch den hegelschen Gedankenkreis bedingt.

Joh. Georg Mussmann (1833 als Professor in Halle gest.), Lehrbuch der Seelenwissenschaft, Berl. 1827. Grundlinien der Logik u. Dialektik, Berl. 1828. Grundriss der allgem. Geschichte der christl. Philos., mit besonderer Rücksicht auf die christl. Theol., Halle 1830. Zuerst war er enthusiastischer Verehrer Hegels, später kritisirte er ihn vielfach.

Ludw. Noack (gest. 1885 als Prof. u. Bibliothekar in Giessen), Der Religionsbegriff Hegels, Darmst. 1845. Mythologie u. Offenbarung; die Relig. in ihrem Wesen, ihrer geschichtl. Entwickel. und absoluten Vollendung, Darmst. 1845—1846. Das Buch der Relig., od. der relig. Geist der Menschh. in seiner geschichtl. Entwickelg., Lpz. 1850. Die Theol. als Religionsphil. in ihrem wissenschaftl. Organismus, Lübeck 1852. Die christl. Mystik des Mittelalters u. seit dem Reformationszeitalter, Königsb. 1853. Gesch. der Freidenker (Engländer, Franzosen, Deutsche), 1853—1855. Ferner manche andere, meist religionsphilosophische Schriften, worin Noack sich theilweise an Reiff und Planck angeschlossen hat. In Schriften, welche Kant betreffen, z. B. Kants Auferstehung aus seinem Grabe, Lpz. 1862, sagt er, dass Kant den Empirismus als den einzig wissenschaftlichen Standpunkt gelten lasse. Von 1846—1848 hat Noack die zu Darmstadt erschienenen Jahrbücher f. specul. Philos. und speculative Bearbeitg. der empir. Wissenschaften herausgegeben, in welcher auch die philosophische Gesellschaft zu Berlin ihre damaligen Arbeiten veröffentlicht hat. Noacks „Psyche“ (1858—1863) ist eine populär-wissenschaftliche Zeitschrift für angewandte Psychologie. Von Eden nach Golgatha, bibl.-gesch. Forschungen, Lpz. 1868. Philosophiegeschichtliches Lexicon, Lpz. 1879.

Hein. Bernh. Oppenheim (1819—1880, musste 1849 aus Deutschland fliehen, kehrte 1860 zurück, gest. in Berlin), Syst. des Völkerrechts, Frankf. a. M. 1845. Philos. des Rechts u. der Gesellschaft, Stuttg. 1850 (bildet den V. Band der Neuen Encycl. der Wissenschaften u. Künste). Der Katheder-Socialismus. Berl. 1872.

Ed. Ph. Peipers, Syst. d. gesammten Naturwissenschaften nach monodynamisch. Princip, Köln 1840—1841. Die positive Dialektik, Düsseldorf 1845.

Otto **Pfleiderer** (geb. 1839, Prof. d. Theol. in Berlin), D. Religion, ihr Wesen u. ihre Gesch., 2 Bde., Lpz. 1869. Moral u. Relig., Lpz. 1872. Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundl., Berl. 1878, 3. Aufl. 2 Bde., 1894 (1. Bd.: Gesch. d. Religionsphilos. von Spinoza bis auf d. Gegenw., 2. Bd.: Genet. speculative Religionsphilos.). Grundriss der christl. Glaubens- und Sittenl.· Berl. 1880. Entwickelung der protestantisch. Theologie seit Kant, Berl. 1892. — Gott ist nach Pfleiderer ebenso das insichseiende und von allem Endlichen sich selbst unterscheidende Ich, wie er das allumfassende Ganze ist, welches Alles in und unter sich, nichts ausser sich hat. Er geht nicht in der Welt auf, ist aber nicht von ihr ausgeschlossen, sondern schliesst sie in sich als das entfaltete System seiner eigenen Gedanken und Kräfte. In diesem wahren Monotheismus sollen deistische und pantheistische Abstractionen in gleicher Weise überwunden sein. Die Religion will nicht die Welt theoretisch erklären, sondern das Verhältniss des fühlenden und wollenden Ich zur Welt richtig stellen, indem sie das eigene Leben mit allen es beherrschenden Eindrücken der Welt unmittelbar auf die weltbeherrschende Macht selbst bezieht. A. Lasson, O. Pfl.s Religionsphilos., Zeitsch. f. Philos. 95, 1889.

K. **Prantl** (geb. 1820, gest. 1889, lange Zeit Prof. d. Philos. in München), der, von der hegelschen Philosophie herkommend, namentlich dem Studium des Aristoteles und der Geschichte der Logik sich zugewandt hat. Sehr entschieden ist er für das Recht der freien Forschung namentlich gegenüber sich aufdrängender kirchlicher Autorität, aufgetreten, ohne seine eigenen philosophischen Ansichten, die er in kürzeren Arbeiten niedergelegt hat, tiefer zu begründen, weiter auszuführen oder systematisch abzurunden. Die gegenw. Aufgabe d. Philos., München 1852. Die geschichtl. Vorstufen d. neueren Rechtsphilos., Münch. 1848. Reformgedanken z. Logik in: Sitzgsber. d. Münch. Ak., phil. Cl. 1875, Bd. I, S. 159–214. Verstehen u. Beurtheilen, Münch. 1877. Ueb. d. Berechtig. d. Optimism., Rede, Münch. 1880. Zur Causalitätsfrage, in den Sitzgsber. d. Münch. Ak., phil. Cl. 1883, H. II, S. 113—139. Von dem sehr verdienstlichen, auch scharf kritisch gehaltenen Werke, Gesch. der Logik sind 4 Bde., Lpz. 1858—1870, erschienen, der 2. Bd. in 2. Aufl. 1885. Nach Prantl sind Sprechen und Denken ihrem Wesen nach eins; ferner geben uns die Functionen des subjectiven Bewusstseins den Maassstab objectiver Welterkenntniss. Nur der Mensch kommt zum Bewusstsein des wesenseinheitlichen Zusammenhangs des Subjectiven und Objectiven. Dem Menschen eigenthümlich ist der Zeitsinn, vermöge dessen er, in die Vergangenheit zurückgreifend, durch Erinnerung Begriffe bilden und, in die Zukunft vorgreifend, durch spontane Zweckabsichten ein Gebiet von Ideen oder idealen Impulsen begründen kann, „zu deren Verwirklichung er in Familie, in Sittlichkeit, in Recht, in Kunst, in Religion und Wissenschaft seine Kräfte versucht". S. W. v. Christ, Gedächtnissrede auf K. v. Pr., Münch. 1890.

Jac. Friedr. **Reiff** (1810—1879, Prof. der Philosophie in Tübingen), Der Anfang der Philos., Stuttg. 1841. Das Syst. d. Willensbestimmungen oder d. Grundwissensch. d. Philos., Tübing. 1842. Ueb. einige Punkte d. Philos., Tübing. 1843. Reiff, der den Pantheismus heftig bekämpfte, hat sich von Hegel aus Fichte genähert und auf Carl Chr. Planck besonders eingewirkt.

Friedr. **Richter** (aus Magdeburg), Die Lehre v. d. letzten Dingen, Theil 1, Breslau 1833, Theil 2, Berlin 1844. Die neue Unsterblichkeitslehre, Breslau 1833. Der Gott der Wirklichkeit, Breslau 1854. Er veranlasste den Streit über die Unsterblichkeit in der hegelschen Schule (abgesehen von der schon 1831 aber anonym erschienenen Schrift Feuerbachs), indem er zu beweisen sucht, dass bei

der Lehre Hegels eine persönliche Fortdauer nicht anzunehmen sei; übrigens wünschten eine solche nur die der Resignation unfähigen Egoisten.

Joh. Karl Friedr. Rosenkranz (geb. 23. April 1805 zu Magdeburg, seit 1833 Prof. in Kgsb., vom Juli 1848 bis Jan. 1849 Rath im Minist. zu Berlin, von da an wieder in Kgsb., gest. 14. Juni 1879), De Spinozae philosophia diss., Halle und Lpz. 1828. Ueb. Calderons wunderthätigen Magus, e. Beitrag z. Verständniss der faustschen Fabel, Halle 1829. Der Zweifel am Glauben, Kritik der Schriften de tribus impostoribus, Halle 1830. Gesch. d. deutsch. Poesie im Mittelalt., Halle 1830. Die Naturreligion, Iserlohn 1831. Encyclop. der theol. Wissensch., Halle 1831, 2. Aufl. 1845. Allg. Gesch. d. Poesie, Halle 1832—1833. Das Verdienst d. Deutschen um d. Philos. d. Gesch., Kgsb. 1835. Kritik d. schleiermacherschen Glaubenslehre, Kgsb. 1836. Psychologie, Kgsb. 1837, 2. Aufl. 1843, 3. Aufl. 1863. Gesch. d. kantschen Philos. (Bd. XII d. Werke Kants h. v. Ros. u. Schubert), Lpz. 1840. Das Centrum d. Speculation, eine Komödie, Kgsb. 1840. Studien, 5 Bändch., Berl. u. Lpz. 1839—1848. Ueb. Schelling u. Hegel, Sendschreib. an Pierre Leroux, Kgsb. 1843. Schelling, Danzig 1843. Hegels Leben, Berl. 1844. Krit. d. Principien der straussschen Glaubenslehre, Lpz. 1844, 2. Aufl. 1864. Goethe u. s. Werke, Kgsb. 1847. 2. Aufl. 1856. Die Pädagogik als Syst., Kgsb. 1848. Syst. d. Wissensch., ein philos. Encheiridion, Kgsb. 1850. Meine Reform d. hegelschen Philos., Sendschreiben an J. U. Wirth, Kgsb. 1852. Aesthetik des Hässlichen, Kgsb. 1853. Die Poesie und ihre Gesch., Entwickelung d. poet. Ideale d. Völker, Kgsb. 1855. Apologie Hegels gegen Haym, Berl. 1858. Wissensch. d. logisch. Idee, Kgsb. 1858—1859, nebst Epilegomena, ebd. 1862. Diderots Leben u. Werke, Lpz. 1866. Hegels Naturphilos. und ihre Erläuterung durch den ital. Philosophen A. Vera, Berl. 1868. Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Lpz. 1870. Erläuterungen zu Hegels Encyclop. der Philos., in d. „philos. Bibl.“, Bd. XXXIV, Berl. 1878. Von Magdeb. bis Kgsb., Berl. 1873. Voltaire in R. Gottschalls Neu. Plutarch Th. 1, 1874, S. 285—373. Neue Studien I—IV, Lpz. 1875 ff. In seiner Wissenschaft von der logischen Idee weicht R. nicht unwesentlich von der hegelschen Logik ab, weshalb er auch von eigentlichen Hegelianern des Abfalls von dem Meister bezichtigt wurde. Nach R. theilt sich die Wissenschaft der logischen Idee in Metaphysik, Logik, Ideenlehre, indem das Denken dem Sein entgegengesetzt wird und diese beiden in der Idee zur Einheit aufgehoben werden. Die Metaphysik gliedert sich wieder in Ontologie, Aetiologie und Teleologie, die Logik behandelt die Lehre vom Begriff, Urtheil, Schluss, in dem dritten Theil wird Princip, Methode und System der Ideenlehre dargestellt. Die Naturphilosophie führt Rosenkranz als einer der wenigen Hegelianer auf hegelschen Principien weiter aus, indem er nach diesen die Thatsachen der Erfahrung behandelt. Vergl. über ihn: R. Quäbicker, K. Rosenkranz. Eine Studie z. Gesch. der hegelschen Philos., Lpz. 1879, u. Arth. Richter, K. R. u. seine Reform der Philos. mit Bez. auf Quäbickers Schrift in: Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr., 1880, Bd. 77, Ergänzungsh., S. 134—151.

Constantin Rössler, Syst. d. Staatslehre, Lpz. 1857. (Nur in gewissem Betracht im hegelschen Sinne geschrieben.)

Heinr. Theod. Rötscher (geb. 1803), Aristophanes und sein Zeitalter, Berl. 1827. Abhandlgn. zur Philos. d. Kunst, Berl. 1837—1847. Die Kunst d. dramat. Darstellung, Berl. 1841, 2. Aufl. Lpz. 1864.

Arnold Ruge (1802—1880, von 1832—1841 Privatdoc. in Halle, gest. in England), lebte lange Zeit in England, wo er mit Ledru-Rollin, Mazzini, Bratiano u. A. das europäische demokratische Comité für die Solidarität der Partei ohne Unterschied der Völker bildete, aus dem er bei Kossuths Eintritt

schied. Die platonische Aesthetik, Halle 1832. Neue Vorschule der Aesthetik, Halle 1837. Ruge u. Echtermeyer, Hallesche Jahrb. für deutsche Wiss. u. Kunst, 3 Bde., Lpz. 1838—1840. Deutsche Jahrb. f. Wiss. u. Kunst, 2 Bde., 1841—1842. Ruge, Anecdota z. neuest. dtsch. Philos. u. Publicistik, Zürich 1843. Ruge u. Marx, deutsch-französische Jahrbüch., 2 Hefte, Paris 1844. Gesammelte Schriften, 10 Bde., Mannheim 1846—1848. Uebersetzg. von Buckles Gesch. d. Civilisation, Lpz. u. Heidelb. 1860, 4. Aufl. 1871. Ruges Autobiogr.: Aus früherer Zeit, Bd. I—IV, Berl. 1862—1867. (Der vierte Band enthält auch eine speculative Betrachtung d. Geschichte d. Philos. v. Thales bis zur Unterdrückung der rugeschen Jahrbücher.) Reden üb. d. Relig., ihr Entsteh. u. Verg., an die Gebildeten unt. ihren Verehrern (in Opposition zu Schleiermacher), Berl. 1869 (1868). Volksausgabe 1874. S. üb. ihn Wilh. Bolin, in Ludw. Feuerbach, S. 127—152: A. R. u. dessen Kritiken.

Jul. Schaller (1810—1868), Die Philos. unserer Zeit, zur Apologie und Erläuterung d. hegelschen Syst., Lpz. 1837. Der histor. Christus u. d. Philos., Kritik d. dogmat. Grundidee des Leb. Jesu von Strauss, Lpz. 1838. Gesch. d. Naturphil. von Bacon von Verulam bis auf uns. Zeit, Lpz. u. Halle 1841—1846. Vorlesungen üb. Schleiermacher, Halle 1844. Darstellung u. Krit. d. Philos. Ludw. Feuerbachs, Lpz. 1847. Briefe üb. Alex. v. Humboldts Kosmos, Lpz. 1850. Die Phrenologie in ihr. Grundzügen u. nach ihr. wiss. u. prakt. Werthe, Lpz. 1851. Seel' und Leib, Weimar 1855 u. ö. Psychologie, Bd. I, d. Seelenleben d. Menschen, Weimar 1860.

Max Schasler (geb. 1819, lebt in Jena), Die Elemente der philos. Sprachwissensch. Wilhelm v. Humboldts, Berl. 1847. Hegel, Populäre Gedanken aus seinen Werken, Berl. 1870. 2. Aufl. 1873. Aesthetik als Philos. d. Schön. u. d. Kunst, I. Bd. Krit. Gesch. d. Aesthetik von Plato bis auf die Gegenw., Berl. 1871—1872. Das System der Künste aus einem neuen im Wesen der Kunst begründeten Gliederungsprinc., 2. Aufl., Lpz. 1885. Aesthetik, 1. Th.: D. Welt d. Schönen, 2. Th.: D. Reich d. Kunst, Lpz. 1866 (d. Wissen d. Gegenw.). Anthropogonie, das Allgemein-Menschliche seinem Wesen u. seiner dreigliedrigen Entwickel. nach oder Ursprung der Sprache, der Sittlichkeit u. der Kunst, Lpz. 1888. Ausgewählte Sammlung gemeinverständlicher Abhandlungen, Studien u. Kritiken aus d. Gebiete der Philos. und Aesthetik, sowie üb. d. verschiedenen Formen der allgem. menschl. Weltanschauung, Jena 1901. — Schasler bildet vielfach die hegelsche Lehre in selbständiger u. glücklicher Weise um. Seine Geschichte der Aesthetik ist ein gründliches, scharf und sicher urtheilendes Werk.

Alexis Schmidt, Beleuchtg. d. neu. schellingschen Lehre von Seiten d. Philos. u. Theol., nebst Darstellg. u. Kritik. e. früheren schellingschen Philos., u. eine Apologie d. Metaph., besonders der hegelschen, gegen Schelling und Trendelenburg, Berl. 1843.

Reinhold Schmidt, Christl. Religion u. hegelsche Philos., Berl. 1837. Solgers Philos., Berl. 1841.

Heinr. Schwarz, Ueber die wesentlichsten Forderungen an eine Philos. d. Gegenw. und deren Vollziehung, Ulm 1846. Gott, Natur und Mensch, System des substantiellen Theismus, Hannov. 1857.

Herm. Schwarz. Vers. einer Philos. der Mathematik, verbunden mit einer Kritik der Aufstellgn. Hegels über den Zweck und die Natur d. h. Analysis, Halle 1853.

F. K. A. Schwegler (1819—1857, zuletzt Prof. der Geschichte in Tübingen), Jahrbüch. d. Gegenwart, Tübing. 1844—1848. Die Metaph. des Aristoteles, Text, Uebersetzg. u. Commentar, Tübing. 1844—1848. Gesch. d. Philos. im Umriss,

Stuttgart 1848 u. öft. Gesch. d. griech. Philos., hrsg. von Karl Köstlin, Tübing. 1859. 3. Aufl. 1882.

J. W. (V.) Snellman, Versuch einer specul. Entwickelg. der Idee der Persönlichkeit, Tübing. 1841.

Theod. Sträter, Studien zur Gesch. der Aesthetik, I, Bonn 1861. Die Composition von Shakespeares Romeo und Julie, Bonn 1861.

Gustav Thaulow (geb. 1817, gest. 1883 als Prof. d. Philos. in Kiel), Erhebg. der Pädagogik zur philos. Wissensch., od. Einleitg. in die Philos. der Pädag., Berl. 1845. Hegels Ansichten über Erzieh. und Unterricht, aus Hegels sämmtl. Schriften gesammelt u. systemat. geordnet, Bd. I: Zum Begriff der Erziehung, Kiel 1853, Bd. II: Gesch. d. Erziehung, ebd. 1854, Bd. III: Zur Gymnasialpädagogik u. Univers. Gehöriges, ebd. 1854. Einleitg. in die Phil. u. Encyclop. der Philos. im Grundriss, Kiel 1862.

Wilh. Vatke (geb. 1806, gest. den 21. April 1882 als ausserord. Professor der Theologie in Berlin, hatte lange mit der Gegnerschaft der orthodoxen Theologie, namentlich mit der Hengstenbergs zu kämpfen), D. biblische Theologie, 1. Bd., d. Relig. d. A. T., Berl. 1835, worin Vatke nicht mit Strauss darin übereinstimmte, dass die sinnliche Erscheinung des Gottmenschen mythisch zu fassen sei, aber daran festhielt, dass sich Thatsache und Begriff durchdringen müssten. Die menschl. Freih. in ihr. Verhältn. zur Sünde u. zur göttl. Gnade, Berl. 1841, worin V. mehrfach von Hegel abweicht, besonders auch darin, dass er die Religion nicht mehr theoretisch nur auf die Vorstellung bezieht, sondern sie als praktische Vermittelung mit dem Göttlichen ansieht. Später nahm V. mehr Rücksicht auf die Naturwissenschaft, ging auch mehrfach auf Kant zurück, behandelt auch die psychologische Erscheinung der Religion im menschlichen Selbstbewusstsein ausführlich, so dass er von reinen Hegelianern als Pseudohegelianer bezeichnet wurde, als ein solcher, der die hegelsche Dialektik durch den Kriticismus vernichten wolle. Nach seinem Tode wurden herausgegeben G. S. Preiss: Historische, kritische Einleitung ins alte Testament, Bonn 1886, Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie nach Vorlesungen, Bonn 1888. S. Hnr. Benecke, W. V. in seinem Leben u. seinen Schriften, Bonn 1883. D. A. Hilgenfeld, W. V., Ztschr. f. wissensch. Theol. 1884. M. Heinze, Allg. Deutsche Biogr.

Friedr. Theod. Vischer (1807—1887), Ueber das Erhabene und Komische, ein Beitrag zur Philos. des Schönen, Stuttg. 1837. Plan zu einer neueren Gliederung der Aesthetik, Jahrbb. der Gegenwart 1844, auch in den Krit. Gängen 2. Kritische Gänge 1—6, Tübing. 1844—1873. Aesthetik od. Wissenschaft d. Schönen, I: Metaph. d. Schönen, II: Die Kunst, III: Die Künste, Reutl. u. Lpz. 1846—1857. Register, Stuttg. 1858. (Der Abschnitt über Musik in dem Werke rührt von A. Köstlin her). Ueber das Verhältn. von Inhalt und Form in der Kunst, Zürich 1858. Auch Einer (Roman), Stuttg. 1879, 3. Aufl. 1884, in dessen 2. Bd. sich eine pantheistische Weltansicht findet. Altes und Neues, neue Folge, Stuttg. 1889. Vorträge f. d. deutsche Volk, hrsg. v. Rob. Vischer, 1. Reihe, auch unter d. Titel: Das Schöne u. d. Kunst. Zur Einführ. in d. Aesthetik, Stuttg. 1897. Das Hauptverdienst Vischers liegt in der Aesthetik, in deren Behandlung er von der metaphysischen allmählich mehr und mehr zur psychologischen überging. Das Schöne ist nach Vischer die Idee in der Form begrenzter Erscheinung, die Kunst ist die subjectiv-objective Wirklichkeit des Schönen. Im Schönen offenbart sich nach ihm zunächst eine einzelne bestimmte Idee und hierdurch mittelbar die höchste, aber die Idee offenbart sich durch das Medium des Menschen. Das Schöne stellt stets den Menschen dar, aber, da dieser ein Mikrokosmos ist, auch mittelbar den Makrokosmos, die Idee. Die Aesthetik kann empirisch beginnen,

aber nachdem sie inductiv gesammelt hat, was den Eindruck des Schönen hervorbringt, muss sie weiter gehen, muss zeigen, warum das ästhetische Verhalten in der menschlichen Natur liegt; dann kommt aus der Metaphysik der Satz der Einheit des Universums hinzu und verbindet sich mit der anthropologischen Begründung. Die bildenden Künste machen die objective Kunstform aus, die Musik ist die subjective, und die Dichtkunst die subjectiv-objective. Auch die Geschichte der einzelnen Künste berücksichtigt V. eingehend, zieht auch, von Hegel abweichend, in seine Darstellung der Epochen der Kunst viel Naturgeschichtliches herein. S. O. Keindl, Fr. Th. V., Erinnerungsblätter der Dankbark., Prag 1888. Ilse Frapan, Vischer-Erinnerungen, Aeusserung. u. Worte, Stuttg. 1889. E. v. Günthert, F. Th. V., E. Charakterbild, Stuttg. 1889. M. Diez, Frdr. V. u. d. ästhet. Formalism., Stuttg. 1889. Theob. Ziegler, F. Th. V., Vortr., Stuttg. 1893. Erich Heyfelder, Classicismus u. Naturalismus b. Fr. Th. Vischer, Berl. 1901.

Karl Werder (geb. 1806, Prof. in Berlin, gest. daselbst 13. April 1893), Logik, als Commentar u. Ergänzung zu Hegels Wiss. der Logik, 1. Abth. Berl. 1841.

Ad. Zeising (1810—1876, war einige Zeit Gymnasiallehrer in Bernburg, privatisirte später in Leipzig und zuletzt in München), hat seine Bedeutung in der Aesthetik und steht hier Hegel nahe. Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers, Lpz. 1854, Aesthet. Forschgn., Frankf. 1855. Die Metamorphosen der menschlichen Gestalt, Bonn 1860. Religion u. Wissenschaft, Staat u. Kirche. Schön im eigentlichsten Sinne kann nur das Absolute selbst in der Form des Scheines, d. h. die Welt, genannt werden. Freilich ist das Schöne nicht die Welt selbst, sondern die Identification Gottes als Objects mit dem denkenden Subject als seinem Correlat, d. h. die Anschauung oder das Bild der Welt im Geiste. Die Schönheit des Realen besteht eigentlich in der als ideal erkannten Qualität des Realen oder in der Identität der aus den realen Objecten in das geistige Subject überströmenden und von diesem zur Einheit zusammengefassten Qualitäten. Am bekanntesten ist Zeising dadurch geworden, dass er die ästhetische Bedeutung des sogenannten goldenen Schnittes darlegte, welchem gemäss eine Linie, deren Länge = 1, in die beiden Abschnitte μ und m nach dem Verhältniss $\mu : m = m : 1$ getheilt wird, wo $m = \frac{1}{2}(\sqrt{5} - 1)$ und $\mu = 1 - m = \frac{1}{2}(3 - \sqrt{5})$. Die Bedeutung findet Zeising darin, dass derselbe die vollkommenste Vermittelung zwischen den beiden extremen Verhältnissen der absoluten Gleichheit 1 : 1 und der absoluten Verschiedenheit 1 : 0 sei, oder zwischen der ausdruckslosen Symmetrie und dem maasslosen Ausdruck, der starren Regelmässigkeit und der ungebundenen Freiheit. S. über seine Aesthetik E. v. Hartmann, Die deutsche Aesthet. seit Kant, S. 219—245.

Zeller, Platon. Studien, Tübing. 1839. Ueber die Annahme einer Perfectibilität des Christenthums, Theol. Jahrbb., 1842. Kritische Rundschau üb. die neuesten Bearbeitungen der christlichen Glaubenslehre, ebd. 1843, worin namentlich auch Besprechungen von Strauss, Glaubenslehre u. Feuerbachs Wesen des Christenthums. Die Philos. der Griechen, Tübing. 1844—1852, 2. Aufl. 1855—1868, seitdem ist der erste Th. in 5., der zweite in 4., und sind die übrigen Theile in 3. Aufl. erschienen (s. Th. I, 8. Aufl., § 7). Das theolog. System Zwinglis, Tübing. 1853. Vorträge u. Abhandlgn., Lpz. 1865. 2. Sammlg., Lpz. 1877, 3. Sammlg., Lpz. 1884. Hieraus sind besonders hervorzuheben: Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie, zuerst ersch. Heidelb. 1862, mit Zusätzen aus d. J. 1877, Die Politik in ihrem Verhältn. zum Recht, aus d. J. 1868, Ueber d. Aufg. der Philos. u. ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften, aus d. J. 1868, Ueber teleologische u. mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze, aus d. J. 1876, Ueber Ursprung u. Wesen der Religion, Ueber die Bedeut. der Sprache und des Sprachunterrichts für das geistige Leben, aus d. J. 1884, Ueber d. kantische Moralprinc. u. d. Gegensatz formaler u. materialer Moralprincipien aus d. J. 1879, Ueber Begr. u. Begründ. der sittlichen Gesetze aus

d. J. 1882, Ueber d. Gründe unseres Glaubens an d. Realität der Aussenwelt, aus d. J. 1884. Gesch. der deutsch. Philos. seit Leibniz (Bd. 13 der „Gesch. d. Wiss. in Deutschland"), Münch. 1872, 2. Aufl. 1875. Staat u. Kirche, Vorlesungen, Lpz. 1873. Antwort an Herrn Prof. I. H. v. Fichte, in Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., 1877, S. 267—298. Ueber d. Messung psychischer Vorgänge, aus d. Abhandlg. der Kgl. Ak. d. Wissensch., Berl. 1881. David Frdr. Strauss, Bonn 1874. Friedrich d. Grosse als Philosoph, Berl. 1886. Die grosse Anzahl von Abhandlungen, die sich meist auf die griechische Philosophie beziehen, s. Grundr. I, 8. Aufl., auch III, 9. Aufl.

Ueber Zeller s. Aug. Baur, Z. als Religionsphilos., Philos. Monatsh., 26, 1890, S. 536—603. W. Dilthey, Aus E. Z.s Jugendjahren, Deutsche Rundschau, 29, 1897, S. 280—295.

Eduard Zeller, geb. 1814, 1840 Privatdocent der Theol. in Tübingen, ging 1847 als Professor der Theol. nach Bern, wo seine Berufung zuerst viel Unruhe erregt hatte, 1849 folgte er einem Ruf als Professor der Theol. nach Marburg, woselbst er aber auf Betrieb seiner Gegner sogleich in die philosophische Facultät versetzt wurde; 1862 wurde er Professor der Philos. in Heidelberg, seit 1872 wirkte er als solcher in Berlin; seit 1895 lebt er emeritirt in Stuttgart. Er ist allerdings von Hegel ausgegangen, hat sich aber schon zeitig von ihm entfernt und den Grundgedanken des ganzen hegelschen Systems, die apriorische Construction des Universums, aufgegeben. Hohe Verdienste hat sich Zeller als Historiker der Philosophie erworben, aber auch über principielle Punkte der Erkenntnisstheorie, Ethik, Religionsphilosophie und anderer Disciplinen hat er ausführlicher gehandelt, dabei Einseitigkeiten vermieden und sich als besonnener, kritischer Denker gezeigt, der zugleich alle Momente gebührend berücksichtigt. Er verlangt, dass die erkenntnisstheoretischen Untersuchungen wieder aufgenommen werden, um eine sichere Grundlage für die philosophischen Forschungen zu schaffen, und stellt schon 1862 die Forderung, man müsse auf Kant zurückgehen und die Fragen, welche sich dieser vorlegte, im Geiste seiner Kritik neu untersuchen, um, durch die wissenschaftlichen Erfahrungen unseres Jahrhunderts bereichert, die Fehler, welche Kant machte, zu vermeiden. Der Grundfehler Kants ist nach Zeller, dass er es für unmöglich erklärte, das Ansich der Dinge zu erkennen. Daraus, dass wir die Dinge nur unter den subjectiven Vorstellungsformen auffassen, folge nicht, dass wir sie nicht auch so auffassen, wie sie an sich seien. Es ist doch auch denkbar, dass unsere Vorstellungsformen von vornherein darauf angelegt sind, uns eine richtige Ansicht der Dinge zu ermöglichen. Es ist ja Ein Naturganzes, dem wir selbst und auch die Dinge angehören, Eine Naturordnung, der unsere Vorstellungen von den objectiven Vorgängen und diese selbst entspringen. Die Philosophie soll sich ganz und gar auf Grund der äusseren und inneren Erfahrung aufbauen. Dem Idealismus wird zwar sein Recht zugesprochen, aber er soll ergänzt werden durch einen gesunden Realismus. Wir finden gewisse Empfindungen und Wahrnehmungsbilder thatsächlich in uns vor, fühlen uns bestimmt, und durch das in der Natur unseres Denkens liegende Gesetz des Schliessens, nicht durch den bewussten Gebrauch dieses Gesetzes, sind wir gezwungen, die Ursachen dieser Bewusstseinserscheinungen in Dingen ausser uns zu suchen, die auf unsere Sinne einwirken, können diese Dinge auch in gewisser Weise bestimmen. Wenn wir sehen, dass die verschiedensten Objecte in die gleichen Formen der Vorstellung gefasst werden, wie andererseits dasselbe Object in verschiedener Weise und unter einer Reihe verschiedener Gesichtspunkte sich vorstellen lässt; wenn wir finden, dass verschiedene Sinne, ebenso das Denken über den gleichen Gegenstand in gewisser Beziehung das Gleiche aussagen, dass aber auch demselben Sinn eine Menge verschiedenster Wahrnehmungen sich aufdrängt, und wenn wir die Bedingungen beachten, unter denen der eine

oder andere dieser Fälle eintritt, so werden wir im Stande sein, anzugeben, was in den Erfahrungen von den äusseren Objecten, und was von uns selbst herrührt, wie sich Dies zu Jenem verhält, die objectiven Vorgänge und Eigenschaften der Dinge, sowie ihre Ursachen zu ermitteln.

Diejenige Handlung ist nach Zeller sittlich nothwendig oder Pflicht, welche mit logischer Nothwendigkeit aus der Voraussetzung hervorgeht, dass der Mensch ein Vernunftwesen sei, dass der geistige Theil seiner Natur im Vergleich mit dem sinnlichen nicht nur einen höheren, sondern allein einen unbedingten Werth habe. Die Religion ist nicht ein Wissen, sie geht auch nicht in der Moral auf, sie umfasst das ganze Leben des Menschen, und Alles in ihr dreht sich um das Wohl des Menschen. Ihr letztes Motiv ist der Wunsch, durch die Verbindung mit der Gottheit sich die Güter zu verschaffen, zu denen sie den Zugang eröffnet, sich von den Uebeln zu befreien, von denen man auf keinem anderen Weg frei werden kann. Sie ist aus sinnlichen Bedürfnissen, aus Furcht und Wunsch entstanden, aber ihr Werth und ihre Würde hängen nicht von der Art und Weise ihres Entstehens ab, auch nicht davon, wie sie sich allmählich im Laufe der Geschichte zu ihren späteren Formen entwickelt hat, sondern ausschliesslich davon, was sie an sich selbst ist, und was sie für das geistige Leben des Menschen ist. Der Glaube an die Gottheit ist wissenschaftlich darauf zu gründen, dass die Welt als geordnetes, unter Gesetzen stehendes Ganzes eine letzte, einheitliche Ursache fordert. Die Bildung theoretischer Ueberzeugungen von religiösem Standpunkt aus ist aber durch die Bedürfnisse des frommen Gemüths und des religiösen Gemeinlebens bestimmt, nicht durch wissenschaftliche Motive. S. auch den früheren Aufsatz Zellers über das Wesen der Religion in: Tübinger Jahrbb. 1845 S. 26—75, 393—430, worin er schon die einseitigen Fassungen der Religion, namentlich die rein intellectualistische, zurückweist.

Planck, Die Weltalter: I. Theil: Syst. des rein. Realism., Tübing. 1850, II. Theil: Das Reich d. Idealism. od. z. Philos. d. Gesch., ebd. 1851. Katechism. des Rechts, 1852. Grundlinien einer Wissensch. d. Natur als Wiederherst. d. rein. Erscheinungsformen, Lpz. 1864. Gesetz u. Ziel der neueren Kunstentwickelung im Gegensatz zur antiken, Lpz. 1870. Seele u. Geist, oder Ursprung, Wesen u. Thätigkeitsform der physischen u. geistigen Organisat., Lpz. 1871. Wahrheit u. Falschheit des Darwinismus, Nördling. 1872. Grundriss der Logik als krit. Einleitung z. Wissenschaftslehre, Tübing. 1873. Anthropol. u. Psychol. auf naturwissensch. Grundlage, Lpz. 1874. Logisches Causalgesetz u. natürliche Zweckmässigkeit, Nördling. 1877. Testament eines Deutschen. Philos. der Natur u. der Menschheit. Hinterlassenes W., hrsg. von K. Köstlin, Tübing. 1881. Ueber ihn: Zur Erinnerung an K. Chr. Planck, Tübing. 1880. O. L. Umfrid, K. Planck, dessen Werke u. Wirken, Tübing. 1880. Die Grundbegriffe des Rechts, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., Bd. 89, 1886, Ergänzungsh., S. 49—93. Max Diez, D. realist. Philosophie K. Chr. Pl.s, ebd., S. 93—114. Ferd. Jak. Schmidt, D. Lebensideal K. Chr. Pl.s, Phil. Vortr. d. phil. Gesellsch., Berl. 1896.

Carl Christian Planck (geb. 1819, gest. den 7. Juni 1880 als Ephorus des evang. Seminars zu Maulbronn) stand zwar auch mit der hegelschen Schule in Verbindung, bildete aber später einen sogenannten Realismus aus, indem er sich auf den Grund der reinen Natur und Wirklichkeit stellen und von hier aus das gesammte geistige Leben begreifen wollte. Zugleich aber sollte nach ihm die Philosophie an einer „befriedigenden Gestaltung der realen menschlichen Dinge" mitarbeiten. So behandelt das „Testament eines Deutschen" auch alle praktischen Verhältnisse und giebt das Ziel und die Vollendung an. Ein Verdienst Plancks besteht darin, dass er die socialen Fragen als die wichtigsten in den Staats- und Rechtswissenschaften anerkannt und die Arbeit in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt hat. Die modernen naturwissenschaftlichen Theorien, auch die Darwinsche,

Materialismus und Atomismus, hat er auf das Lebhafteste bekämpft. — Alles Wirkliche muss eine extensive und eine intensive Grösse sein, „alle Qualität ist nur durch die innerlich intensive Zusammenfassung des Extensiven", und so ist der Begriff des Wirklichen: Stetige ineinanderwirkende Zusammenfassung der Ausdehnung. Ineinanderwirkende Concentrirung, innerlich centrale Gesammtthätigkeit ist die Grundform aller Erscheinung, welche schon vor allem individuellen Sein das All zusammenfasst zu selbstlos universeller Einheit im glühend warmen und lichten Centrum, und die weiterhin im organischen Leben als individuell begrenzte selbständige Centrumsform wirkt und sich endlich in neuer Weise wieder erhebt als innerlich universelle Einheit in der freien Klarheit des erkennenden Geistes und seiner selbstlos sittlichen Ordnung. Das echt religiöse Bewusstsein besteht in der Erkenntniss der reinen Natur. Gerade in der ursprünglich vollen und reinen Naturbedingtheit, in der rein selbstlosen innerlichen Einheit der Theile mit dem Ganzen muss auch der Grund des vollendeten freien Gegenbildes, des selbstlos sittlichen und geistig universellen Zweckes erkannt werden. Es handelt sich dabei um die volle Einordnung des eigenen Ichs in die reinen Naturbedingungen alles Lebens, im Gegensatz zu der idealistischen Losreissung von demselben, die sich in dem Glauben an die Unsterblichkeit ausspricht. — Planck hat seine Lehren mit Ausdauer und edler Begeisterung vorgetragen, ohne dass sie aber bis jetzt viel Beifall gefunden hätten, was zum Theil auf die Tiefe seiner Gedanken und die Schwerverständlichkeit seiner Sprache zurückzuführen sein wird.

In Ferd Röse's (geb. 1815 zu Lübeck, gest. 1859 in sehr drückenden Verhältnissen) „Individualitätsphilosophie" (Ueber d. Erkenntnissweise des Absolut., Basel 1841. Ueber d. Kunst zu philosophiren, ebd. 1847. Die Ideen v. d. göttl. Dingen u. uns. Zeit, Berl. 1847. Die Psychologie als Einleitung in d. Individualitätsphil., Gött. 1856) zeigt sich eine Hinwendung des deutschen philosophischen Bewusstseins zur Politik. Vergl. über ihn Eman. Schärer in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 1881, Bd. 78, S. 34—70. Von Schärer sind einige Schriften, die auf den Principien Röse's beruhen, erschienen: Beiträge zur Erkenntniss des Wesens der Philosophie, Zürich 1846. Ueb. d. Standpunkt und d. Aufgabe der Philosophie, ebd. 1846.

§ 15. Von denen, die weit links gegangen waren, verliessen einige der bedeutendsten Anhänger Hegels dessen Principien, wenn auch hegelsche Methode und Gedanken doch vielfach noch nachwirkten, und wandten sich dem Naturalismus und Materialismus zu, so Strauss, der freilich noch in seiner letzten Schrift: „Der alte und der neue Glaube" zum Pantheismus hinneigte, Feuerbach, der wie Bruno Bauer offen den Atheismus und Subjectivismus proclamirte, die Philosophie schliesslich in Anthropologie aufgehen lassen wollte, sich aber ganz vornehmlich mit dem Probleme der Religion beschäftigte und von nicht zu unterschätzendem Einfluss auch auf gegenwärtig herrschende Ansichten über Religion gewesen ist. Von Hegel ist auch Marx ausgegangen, in dessen neuerdings mehr Einfluss gewinnender materialistischer Geschichtsphilosophie die Logik Hegels, namentlich der dialektische Process, noch eine Rolle spielt.

Unter die Radicalen, die anfänglich von Hegel abhängig waren, könnten hier auch gezählt werden: Bruno Bauer, Arnold Ruge und andere im Vorigen Genannte. Wir haben sie aber, da sie nicht so selbständige Gedanken ausgebildet haben wie Strauss, Feuerbach, Marx, und namentlich nicht von so bedeutender Wirkung wie die Drei gewesen sind, neben die sonstigen Anhänger Hegels gestellt.

Strauss. Das Leben Jesu, krit. bearb., Tüb. 1835—36. 4. Aufl. 1840. Streitschriften zur Vertheid. dieser Schrift, ebd. 1837—38. Zwei friedl. Blätter, Altona 1839. Charakteristiken u. Kritiken, Lpz. 1839. Das Werk rief grosse Aufregung und zahllose Gegenschriften hervor. Die christl. Glaubenslehre in ihrer gesch. Entwickelg. u. im Kampfe mit der modernen Wissensch. dargest., Tüb. 1840—41. Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige, Mannh. 1847. Christ. Märklin (Freund von Strauss), ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart, Mannh. 1851. Ulrich von Hutten, 3 Bde., Lpz. 1858—1860, 2. Aufl. 1871. Herm. Samuel Reimarus u. seine Schutzschr. etc., Lpz. 1842. Kleine Schriften biographischen, litterar. u. kunsthistor. Inhalts, Lpz. 1862, II. 1867. Neue Bearbeitung des Lebens Jesu „für das deutsche Volk", Lpz. 1864 (vergl. über dieselbe und über Renans Vie de Jésus Zeller in v. Sybels hist. Zeitschr. XII, S. 70 ff., wiederabgedr. in Zellers Vortr. und Abh., Lpz. 1865, S. 434 ff.). Der Christus des Glaubens und der Jesus der Gesch., Berl. 1865 (eine Kritik der schleiermacherschen Vorlesungen über das Leben Jesu). Voltaire Lpz. 1870 u. 1871. Der alte u. der neue Glaube. Ein Bekenntniss, Lpz. 1872 u. ö., bis jetzt 10 Auflagen. Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen, Bonn 1873. Als Gegenschriften sind zu erwähnen: J. Huber, der alte u. der neue Glaube, 1873. H. Ulrici, Der Philosoph Strauss, Halle 1873. Gesammelte Schriften von Strauss, eingeleitet u. mit erläuternden Nachweisungen versehen von Ed. Zeller, 12 Bde., Bonn 1876—1881. Ausgewählte Briefe von D. Frdr. Str., herausgeg. u. erläutert v. Ed. Zeller, Bonn 1895.

Ueber Str. vergl. Frdr. Theod. Vischer, Strauss u. d. Württemberger, in: Hallisch. Jahrbb., 1831, auch in d. Kritisch. Gängen. Ed. Zeller, D. F. Strauss, in seinem Leben u. seinen Schriften geschildert, Bonn 1894. C. Gust. Reuschle, Philos. und Naturw., zur Erinnerung an D. F. Strauss, Bonn 1874. A. Hausrath, D. Fr. Str. u. die Theologie seiner Zeit, 2 Bde., Heidelb. 1876—1878. K. Dieterich, D. F. Strauss et l'idéalisme Allemand, in: Revue philos. 21, 1886, S. 51—72. Hnr. Künkler, Zum Gedächtniss an Dav. Frdr. Str. fünf kleine Aufsätze, Wiesb. 1890. Sam. Eck, Dav. Frdr. Str., Stuttg. 1899 (s. vorher Christliche Welt. 1897, 1—4).

David Friedr. Strauss war geboren 1808 zu Ludwigsburg, machte den gewöhnlichen Bildungsgang der württemberger Theologen durch, war kurze Zeit Pfarrvicar, brachte den Winter 1831/32 in Berlin zu, durch den Wunsch, Hegel zu hören, dahin gezogen, der kurz nach Strauss' Ankunft daselbst zu dessen grösster Betrübniss starb. Seit 1832 war Strauss Repetent am Stift zu Tübingen, wurde aber infolge seines Lebens Jesu nach Ludwigsburg an das Lyceum versetzt, privatisirte dann von 1836 an in Stuttgart. 1839 wurde er als Professor der Theologie nach Zürich berufen, aber ehe er sein Amt antrat, schon pensionirt, da seine Berufung die grösste Aufregung in Zürich hervorgerufen hatte. Von da an lebte er seinem schriftstellerischen Berufe an verschiedenen Orten, so in Stuttgart, Darmstadt, und starb den 8. Februar 1874 in seiner Geburtsstadt. Zwar ist Schleiermacher nicht ohne Einfluss auf Strauss gewesen, aber die Abhängigkeit von Hegel überwog bei Weitem: Hegels Unterscheidung von Begriff und Vorstellung hatte, wie Strauss selbst sagt, diesen frühzeitig dahin gebracht, die Vorstellungsform wirklich zu überwinden. Das Wunder muss nach ihm negirt werden, da es Unterbrechung des Naturlaufs durch Schöpferthätigkeit sein würde. Der ganze Schöpfungsbericht kann aber zu Recht gar nicht bestehen, weil ja die Natur nur anders, d. h. äusserlich erscheinende Idee ist. Hieraus ergiebt sich leicht, dass der grössere Theil der biblischen Erzählungen auf Mythen beruht, da sie mit ihren Berichten von Wundern nichts Wirkliches über-

liefern können, wenn auch Wahrheit in ihnen liegt. Der Schlüssel der ganzen Christologie ist, dass als das Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee gesetzt werde, aber nicht eine unwirkliche, sondern eine reelle, die Menschheit als der Gottmensch. In seiner Dogmatik giebt er eine Kritik der einzelnen Dogmen, indem er ihre Entstehung und Ausbildung geschichtlich verfolgt und zugleich zu zeigen sucht, wie sie sich auflösen mussten, so dass in ihrer Entwickelung schon ihre Vernichtung gegeben sei. Er betont, dass die christliche Religion als Theismus sich mit der Philosophie als Pantheismus nicht befreunden könne; das Dogma sei nur durch das idiotische Bewusstsein hervorgebracht. Gott ist nicht eine Person neben oder über anderen Personen, sondern das Unendliche, das sich in den einzelnen Personen, den Menschen, personificirt und zum Bewusstsein kommt, das Denken in allem Denkenden, aber auch das Leben in allem Lebenden, das Sein in allem Dasein. Der Menschengeist, soweit er sich noch nicht als Einheit des Endlichen und Unendlichen erkennt, sich nur als endlich fühlt, setzt das Unendliche, das in ihm ist, aus sich heraus, als ein fremdes und betrachtet es als jenseits. Dieser Standpunkt muss durch die Philosophie überwunden werden. Auch die Unsterblichkeit ist nichts Jenseitiges, sondern des Geistes eigene Kraft, sich über die Endlichkeit hinaus zur Idee zu erheben. Ueber die Fassung Schleiermachers, mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen, ewig zu sein in jedem Augenblicke, kommt nach Strauss die Wissenschaft der Gegenwart nicht hinaus.

In dem alten und neuen Glauben spricht Strauss weniger entschieden den Materialismus aus, als dass er den Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus nur für einen Wortstreit ansieht. Ihren gemeinsamen Gegner sollen beide im Dualismus haben, dem gegenüber sie beide als Monismus gelten, indem sie die Gesammtheit der Erscheinungen aus einem Princip zu erklären suchen, wie schon die hegelsche Philosophie einen entschiedenen Gegner im Dualismus gehabt hatte. Jede dieser beiden Betrachtungsweisen, die materialistische sowohl als die idealistische, soll consequent durchgesetzt in die andere hinüberführen. Verwerflich ist die Spaltung des Menschen in Leib und Seele, des menschlichen Daseins in Zeit und Ewigkeit, die Scheidung einer geschaffenen und vergänglichen Welt von einem ewigen Gott-Schöpfer. Wiewohl Strauss die Theologie beseitigen will, indem er sich dabei auf die darwinsche Lehre stützt, ist eine gewisse Abhängigkeit von Hegel doch noch zu bemerken, insofern nach ihm in dem All Vernunft und Ordnung zu finden sind, indem er sich freilich, wenn er das Verhältniss von Natur und Vernunft berührte, widersprechen musste. Als moralisches Princip stellte er auf, dass sich der Einzelne nach der Idee der Gattung bestimme. Der Einzelne solle sich bewusst sein, dass er Mensch und kein blosses Naturwesen sei, dass alle Uebrigen gleichfalls Menschen, d. h. trotz aller individuellen Verschiedenheit die gleichen Bedürfnisse und Ansprüche hätten. Das gesetzmässige, lebens- und vernunftvolle All ist für ihn die höchste Idee, und er fordert für dies sein Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Von der alten christlich-religiösen Weltanschauung hat er und haben sich, wie er meint, die Gebildeten der Gegenwart losgesagt, aber dennoch ist dieses Gefühl für das All noch Religion zu nennen. Die Erbauung durch den Cultus soll für den Gebildeten ersetzt werden durch den Kunstgenuss, d. h. durch eine Illusion. Deshalb finden wir auch in dem letzten straussschen Buche, nachdem die Fragen: 1. Sind wir noch Christen? 2. Haben wir noch Religion? 3. Wie begreifen wir die Welt? 4. Wie ordnen wir unser Leben? behandelt sind, zwei Zugaben über unsere grossen Dichter und über unsere grossen

Musiker. — Es bekannten sich Wenige öffentlich zu dem neuen Glauben, den Strauss im Namen von vielen „Wir“ aussprechen zu müssen geglaubt hatte. Selbst Straussens alter Freund und Mitkämpfer, Frd. Th. Vischer, erklärte sich gegen dieses „Bekenntniss“ im Namen einer sittlichen Weltordnung.

Feuerbach, De ratione una, universali, infinita, Erlang. 1828 (Habilitationsschr.). Gedanken über Tod u. Unsterblichk. (anonym), Nürnb. 1830. Geschichte der neueren Philosophie v. Bacon v. V. bis B. Spinoza, Ansb. 1833. Darstellung, Entwickelung u. Kritik d. leibnizsch. Philosophie, Ansb. 1837. Pierre Bayle nach sein. f. d. Gesch. d. Philos. u. Menschh. interessantest. Momenten, Ansb. 1838, 2. Aufl. 1844. Ueb. Philos. u. Christenth. in Bezieh. auf d. der hegelsch. Philos. gemachten Vorwurf der Unchristlichk., 1839. Das Wesen des Christenthums, Lpz. 1841 u. öft., auch ins Englische übers. von Marian Evans, 2. ed., Lond. 1882. Vorläufige Thesen zur Reform d. Philosophie, 1842. Grundsätze der Philosophie d. Zukunft, Zür. 1843. Das Wesen d. Religion, Lpz. 1845, 2. Aufl. 1849. Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, Lpz. 1844. Vorlesungen über d. Wesen d. Religion, gedruckt im 8. Bde. d. gesammelten WW. Theogonie nach den Quellen des classisch., hebräisch. u. christl. Alterthums, 1857, Gottheit, Freiheit u. Unsterblichk. vom Standpunkte der Anthropologie, 1866, beide in d. gesammelt. WW. erschienen. — Sämmtliche Werke. 10 Bde., Lpz. 1846—1866. 3. Th. in 2. Aufl.

Aussprüche aus F.s Werken, Lpz. 1879. Ueber ihn s. Schaller, ob. S. 157. C. Beyer, Leben u. Geist L. Feuerbachs, Festrede, Lpz. 1873. u. besond. Karl Grün, L. Feuerb. in sein. Briefw. u. Nachlass sowie in sein. philos. Charakterentwicklg., 2 Bde., Lpz. 1874. Wilh. Bolin, üb. L. F.s Briefwechs. u. Nachlass (ohne Jahr u. Druckort). A. Rau, L. F.s Philosophie, die Naturforschung u. d. philos. Krit. der Gegenw., Lpz. 1882. C. N. Starcke, Ldw. Feuerbach, Stuttg. 1885. M. Kronenberg, Moderne Philosophen, Münch. 1898. Wilh. Wintzer, D. natürl. Sittenl. L. F.s. Lpz. 1898; ders., D. ethische Untersuchung L. F.s, A. f. G. d. Ph., XII, 1899, S. 186—201. M. Meyer, L. F.s Moralphilosophie in ihr. Abhängigk. v. sein. Anthropologism. u. sein. Religionskrit., Diss., Berl. 1899.

Frdr. Engels, L. F. u. d. Ausgang d. klassisch. deutsch. Philosophie, mit Anhang: Karl Marx üb. Feuerb. v. J. 1845, Stuttg. 1888, 2. Aufl. 1895. Wilh. Bolin, L. F., sein Wirken u. s. Zeitgenossen mit Benutz. ungedruckten Materials, Stuttg. 1891. P. Turban, Das Wesen des Christenthums v. L. F., Lpz. 1894.

Friedrich Feuerbach, ein Bruder Ludwigs, popularisirte die spätere Lehre seines Bruders in: Grundzüge der Religion d. Zukunft, Zürich u. Nürnbg. 1843—1845.

Zum Naturalismus hat die hegelsche Philosophie Ludwig Feuerbach umgebildet. Dieser war am 28. Juli 1804 zu Landshut geboren als Sohn des berühmten Criminalisten Anselm F., studirte zuerst in Heidelberg Theologie, wurde hier durch Daub für Hegel gewonnen und ging 1824 nach Berlin, wo er diesen selbst hörte und sich bald ganz der Philosophie widmete, habilitirte sich 1828 in Erlangen, hatte als Universitätslehrer kein besonderes Glück, lebte seit 1836 in Bruckberg, einem Dorfe zwischen Ansbach und Bayreuth, seit 1860 auf dem Rechenberg bei Nürnberg in bedrängten Verhältnissen, wo er am 13. Sept. 1872 starb. Obwohl in seiner Theorie schliesslich durchaus Naturalist, war er doch im Leben reiner Idealist und zeichnete sich durch strenge Wahrheitsliebe in seinen Schriften, sowie durch echte Humanität, namentlich im Verkehr mit Ungebildeten, aus. So stand er auch in Briefwechsel mit dem Bauernphilosophen Konrad Deubler (1814—1884), der in Goisern bei Ischl lebte. Vergl. über diesen K. D., Tagebücher, Biographie und Briefwechsel des oberösterreich. Bauernphilosophen, herausgeg. v. Dodel-Port, Lpz. 1886; K. Faust, Ein Bauernphilosoph, dem Volke zu Ehren dargestellt, Münch. 1894.

Feuerbach bezeichnet seine Entwickelung selbst: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke“. Seine Vorlesungen eröffnete er als ausgesprochener Anhänger der absoluten Philosophie Hegels. Sein Werk: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“

ist pantheistisch-mystisch gehalten; der Tod ist die vollständige Auflösung des vollständigen individuellen Seins. Nur wer erkannt hat, dass es nicht nur einen Scheintod, sondern einen wirklichen Tod giebt, kann ein neues Leben gewinnen und wird das Bedürfniss fühlen, absolut Wahrhaftes und Wesenhaftes und Unendliches zum Inhalt seiner gesammten Geistesthätigkeit zu machen. Auf die Natur ist der Mensch angewiesen; sie hat er als seine Mutter zu betrachten und „die Erde als das Gebiet, von welchem keines der ihr zugehörigen Lebewesen jemals entlassen werden kann". Die Entstehung des Unsterblichkeitsglaubens wird auf psychologische Weise erklärt.

Nachdem Feuerbach noch in seiner Geschichte der neueren Philosophie den Spinozismus hoch gepriesen hatte, ist in der Schrift über Pierre Bayle der pantheistische Standpunkt aufgegeben und Hinneigung zum Atheismus zu erkennen. Besonders greift Feuerbach hier die Theologie scharf an, was er auch schon in seiner Schrift über Leibniz gethan hatte, und stellt sie der Philosophie gegenüber. Dem Theologen ist die Wissenschaft blosses Mittel zum Zweck des Glaubens. Das Fundament der Theologie ist das Wunder, das der Philosophie die Natur der Sache, die Vernunft, die Mutter der Gesetzmässigkeit. Dogmen aufstellen heisst den Geist beschränken, da das Dogma nichts Anderes ist als ein Verbot, zu denken. Nicht die Dogmen zu rechtfertigen, sondern die Illusion zu erklären, durch die sie entstehen, ist Sache der Philosophie.

In „Philosophie und Christenthum" und „Das Wesen des Christenthums" führt er aus, dass die Differenz zwischen Religion und Philosophie eine diametrale sei, da sie sich wie Phantasie, Gemüth einerseits, und Denken andererseits, wie Krankes und Gesundes zu einander verhielten. Für eine heilige Pflicht erklärt er es hier, Begriffe und Vorstellungen zu bekämpfen, die man als falsche erkannt habe, und die man jedem Denkenden als falsche nachweisen könne; es müssten wenigstens die einer Belehrung noch zugänglichen Menschen vor falschen Vorstellungen bewahrt werden. Glauben und Wissen sind nicht miteinander zu versöhnen. Die hegelsche Philosophie kehrt den Satz, dass der Mensch in seinem Gott nur sich weiss, um und sagt, Gott wisse sich nur in dem Menschen. In der Religion will der Mensch nicht erkennen, auch nicht unvollkommen erkennen, d. h. vorstellen, sondern er will sich befriedigen in der physischen „Noth", da er aber nur Frieden in seinem eigenen Wesen findet, so muss er sich in Gott finden. Das egoistische, bedürfnissvolle menschliche Gemüth hat die Religion geschaffen: der Mensch steigert sein eigenes Wesen ins Unendliche und stellt es sich dann als Gottheit gegenüber, um sich durch Verehrung dieser Gottheit die Erfüllung der Wünsche zu verschaffen, welche ihm die Wirklichkeit nicht gewährt; die Religion entmenscht geradezu, sie bringt vom Allgemeinen ab und steigert so den Egoismus. Der Mensch entäussert sich in der Religion selbst, ohne sich dessen bewusst zu sein, indem die Gottheit nichts als das allgemeine Wesen des Menschen ist, nur als selbständig ihm gegenüberstehend gedacht. Das Richtige ist, dass die Allmacht, die Barmherzigkeit, die Liebe göttlich ist; dies verkehrt man aber in: Gott ist allmächtig, barmherzig, Gott ist die Liebe. Auch das jenseitige Leben ist nichts Anderes als das idealisirte Diesseits. Hiermit ist die Theologie in Anthropologie verwandelt. Es wurde Feuerbach infolge dieser Schrift häufig Atheismus zum Vorwurf gemacht, worauf er in seinen Aufzeichnungen (Bolin, S. 43) fragte, was sein Atheismus sei, und darauf antwortete: „Nur der zum Bewusstsein gebrachte, ehrliche, unumwundene, ausgesprochene unbewusste und thatsächliche Atheismus der neueren Menschheit und Wissenschaft, den man nicht etwa bloss auf die oberen Zehntausend beschränken soll". Als sein Princip macht er (ebd. 45 f.) geltend: Gotteserklärung, nicht

Gottesleugnung: Reduction Gottes aus den widerwärtigen Widersprüchen und Unwahrscheinlichkeiten der Theologie auf sein wahres Wesen. Ueberall frage man nach dem Ersten, Ursprünglichen, nur in der Religion solle man nicht fragen dürfen, wenn wir an Gott glauben, was ursprünglich Gott sei. Feuerbach fügt hinzu, ihm sei die Religion nicht Gegenstand gewesen wie dem Dogmatiker, dem Theologen, dem Philosophen, dem Alterthumsforscher, sondern wie sie in den Menschen wurzele, wie sie im Volke, in der Menschheit sei. Nicht die gottlose Religion sei sein Gegenstand gewesen: Zweifel der Religion vielmehr, die sich im Menschen auflösten, die in der Thätigkeit für den Menschen, in der Liebe zum Menschen bewiesen, dass im Gott nur der Mensch stecke. Die „Theogonie" will dann für die Hauptreligionen im Einzelnen darthun, wie die Menschen sich selbst nur mit ihrem Wollen und Thun in der Gottheit suchen und finden.

In den „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie", den Grundsätzen der Philosophie der Zukunft", dem „Wesen der Religion", und den „Vorlesungen über das Wesen der Religion", die er 1848—1849 in Heidelberg infolge einer von Studenten an ihn ergangenen Einladung vor einem grösseren Publicum hielt, nennt er die hegelsche Philosophie selbst noch Theologie, die vollständig überwunden werden müsse. Die wahre Philosophie soll nichts sein als Empirie; sie hat zur Aufgabe, zu erkennen, was wirklich ist, und dies ist das Sinnliche. Nur wo das Sinnliche anfängt, muss aller Zweifel weichen. In den Empfindungen sind die tiefsten und höchsten Wahrheiten zu finden; die Sinne, freilich die gebildeten des Philosophen, nehmen auch das wahre göttliche Wesen wahr: Wir fühlen auch Gefühle, erblicken auch den Blick des Menschen, deshalb ist der Mensch nicht als denkendes, als Vernunftswesen zu betrachten, wie es sonst die Philosophie thut, sondern, da der Mensch als lebendiges wirkliches Wesen denkt, als solches. Zu diesem Wesen gehört aber der Leib, ja der Leib ist geradezu das Ich, das Wesen des Menschen selbst. Und zwar ist der Mensch der einzige Gegenstand der Philosophie, so dass diese in Anthropologie und Physiologie aufgehen muss. Keine andere Religion kann angenommen werden als die Naturreligion, d. h. man muss anerkennen, dass man abhängig von Naturgesetzen ist. Der Grund der Religion ist das Abhängigkeitsgefühl, und zwar ist das, wovon man sich abhängig fühlt, die Natur; die Unabhängigkeit von derselben ist der Zweck der Religion. Gott ist zwar später als ein von der Natur verschiedenes Wesen vorgestellt, aber die Eigenschaften Gottes als Allmacht, Allgüte, Ewigkeit sind nur Eigenschaften der Natur.

Feuerbach treibt dann diesen Naturalismus auf die Spitze in dem Satze: der Mensch sei nur das, was er esse, und sagt sich von jeglicher Philosophie, die er eine Betschwester der Theologie nennt, los. Dennoch ist ihm mit Unrecht der Vorwurf des Materialismus gemacht worden, genau so wenig ist er aber Spiritualist. Der Spiritualismus bringt es nach ihm nur zu einem Gedankenbild der einzigen Wirklichkeit, wobei er über eine blosse Vorstellung nicht hinaus kommt; der Materialismus dagegen nimmt einzelne bestimmte Erscheinungen oder Kräfte der Materie zum Wesen der Materie, er ist materielle, empirische Metaphysik und deshalb leicht zu widerlegen. Beide suchten eine über die Sinnesauffassung hinausragende, gleichsam potenzirte Realität, aus der sie die den Sinnen zugängliche Welt ableiten wollten. Soweit wir jedoch über die Natur hinaus gingen, soweit wüssten wir nichts von ihr. Je mehr man von ihr wisse, desto weniger wage man, sie mit seiner Phantasie zu überflügeln. Gerade das thäten aber die Materialisten, auch der französische Materialismus sei alte Metaphysik, nur als Physik; an die Stelle der Substanz Spinozas, des abstract unendlichen Wesens, trete die Materie. Die neue, d. h. Feuerbachs Philo-

sophie habe damit nichts zu thun: sie ponire den Menschen und erhebe sich so über den Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus. Der Mensch sei an sich etwas Positives, er bestehe nun aus Geist oder Materie. Für sie gebe es nur ein organisches Leben, organisches Wirken, organisches Denken; Organismus sei daher der rechte Ausdruck für sie, da es auf dem Standpunkt dieser Naturanschauung keine Thätigkeit ohne Organe gebe, während allerdings der consequente Spiritualist leugne, dass der Denker eines Organs bedürfe. Empfindung sei die Mutter aller Erkenntniss; deshalb sei die Frage nach dem organischen oder unorganischen Ursprung unseres Geistes oder Bewusstseins überflüssig; denn alle unsere Kenntnisse und Erkenntnisse, durch die erst der Geist Geist sei und sich als solcher bethätige, seien doch nur aus dem Gebrauch der sinnlichen Organe, aus Sehen, Hören, Beobachten sinnlicher Thatsachen uns zugekommen, Mit diesem ausgesprochenen Sensualismus ist aber der transscendente Materialismus als Weltanschauung nichts weniger als anerkannt.

Der Egoismus ist allein berechtigt gegenüber dem Theismus, nur was den eigenen Nutzen fördert, hat man zu erstreben, da der Glückseligkeitstrieb die Grundlage aller Moral bildet. Nöthig ist es, die Befriedigung dieses Triebes einzuschränken durch Rücksicht auf die Folgen, die sich aus der Befriedigung ergeben, und durch die Anerkennung, dass derselbe Trieb bei allen Andern gleich berechtigt ist, also Liebe zu den Mitmenschen, des Ich zum Du, geübt werden muss, die von Feuerbach besonders stark betont wird.

Namentlich in den vierziger Jahren übte Feuerbach einen nicht unbedeutenden Einfluss aus, der aber um so geringer wurde, je mehr sich Feuerbach von der Philosophie entfernte und je unmethodischer und unsystematischer er in seinen Schriften vorging. Aber auch nach seinem Tode finden seine Lehren, namentlich die über Religion, Anhänger und Verehrer bis zur Gegenwart. Ludwig Knapp (1821—1858, habilitirt in Heidelberg, gest. zu Darmstadt), System der Rechtsphilosophie, Erlangen 1857, knüpft an Feuerbach unmittelbar an, indem er das Recht in naturwissenschaftlicher Weise zu begründen sucht. Die Sinnesphysiologie muss der Philosophie als Basis dienen, und besonders ist die Annahme einer substantiellen einfachen Seele zu beseitigen, zugleich die unzähliger anderer phantastischer Gebilde. Das Denken ist theils ein vorstellendes, theils ein „musculär erregendes“, welches letztere vor Allem wichtig für die Rechtsphilosophie ist. Es ergreift seinen Gegenstand, indem es ihn sich unterwirft. „Die musculär erzwungene Unterwerfung der Natur unter die menschliche Gattung ist die Volkswirthschaft, die des menschlichen Individuums unter die Gattung ist die Sittlichkeit“, die wieder in Moral und Recht zu unterscheiden ist. S. Albr. Rau, L. Feuerbachs Philos. etc., S. 22—78. Wilh. Bolin, L. Feuerbach. sein Wirken etc., S. 267—272. Viel Anregung haben auch der Aesthetiker Hermann Hettner und der Naturforscher Moleschott, s. u., von Feuerbach gehabt, mit dem sie in Heidelberg genauer bekannt geworden waren. Ein begeisterter Anhänger Feuerbachs ist Wilh. Bolin (geb. 1835, Bibliothekar in Helsingfors), in dessen Werke über Feuerbach sich auch ausführliche Capitel über nächste Anhängerschaft, über Jünger Feuerbachs und diesem Gleichgesinnte finden.

Gegen Ludw. Feuerbach und Bruno Bauer trat Grg. Frdr. Daumer (1800 bis 1875, mehrere Jahre Gymnasiallehrer in seiner Vaterstadt Nürnberg, bekannt wegen seiner Beziehungen zu Kaspar Hauser, trat 1859 zum Katholicismus über) auf mit der Schrift: Der Anthropologismus und Kriticismus der Gegenwart in der Reife seiner Selbstoffenbarung, 1844, worin er ihnen Vergötterung des Menschen

auf Kosten der einen grossen, heiligen Mutter Natur vorwirft. In seinen vorkatholischen Schriften trat er in etwas unklarer Weise gegen das Christenthum auf, das er als natur- und menschenfeindlich bezeichnete.

Mit Frdr. Engels veröffentlichte Marx zusammen: Die heilige Familie od. Kritik der kritischen Kritik, e. Streitschrift geg. Bruno Bauer zur Aufklärung des Publicums üb. die Illusionen der speculativen Philosophie u. üb. die Idee des Communismus als die Idee des neuen Weltzustandes, 1845. Später erschienen von Marx: Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de misère de Proudhon, Bruxelles 1847, deutsch 1885, 3. Aufl. 1895. Zur Kritik der politischen Oekonomie, Berl. 1859. Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie, 1. Bd. 1867, 4. Aufl., Hamb. 1892 (Grundlagen der Marxschen sozialistischen Anschauungen und Kritik der bestehenden Gesellschaft); 2. Bd. herausgegeben von Frdr. Engels (Der Zirkulationsprozess des Kapitals), 1885, 2. Aufl. 1893, 3. Bd., 2 Theile (Der Gesammtprozess der kapitalistischen Produktion), 1894. Frdr. Engels, L. Feuerbach u. der Ausgang der klass. deutsch. Philos., s. ob. S. 165. P. Barth, s. die ob. S. 50 genannten Arbeiten; ders., D. sogen. materialist. Geschichtsphilos., Jahrb. f. Nationalökonomie u. Statistik dritter Th. Ladisl. Weryho, M. als Philosoph, Bern u. Lpz. 1894. Geo. Plechanow, Beiträge zur Gesch. des Materialismus. Holbach, Helvetius, Marx, Stuttg. 1896. A. v. Wenckstern, Marx, Lpz. 1896. Ludw. Woltmann, D. historische Materialismus. Darstell. u. Kritik der Marxistisch. Weltanschauung, Düsseld. 1899. Th. G. Masaryk, D. philosophisch. u. sociolog. Grundlagen des Marxismus, Wien 1899. Dav. Koigen, Zur Vorgeschichte des modernen philosoph. Socialism. in Deutschland. Zur Gesch. der Philosophie u. Socialphilos. des Junghegelianism., Bern 1901 (Berner Studien z. Philos. u. ihr. Gesch.). Frdr. Engels, Hrm. Dührings Umwälz. d. Wissensch., Lpz. 1878, 2. Aufl. Zürich 1886. D. Ursprung der Familie, des Privateigenthums u. des Staates, 1884, 6. Aufl. Stuttg. 1894. Die Entwickel. des Socialism. v. d. Utopie zur Wissensch., 4. Aufl., Berl. 1896. Ottomar Lorenz, D. materialistische Geschichtsauffassung, zum ersten Mal systematisch dargest. u. krit. beleuchtet, Lpz. 1897. Ueb. Engels s. Wern. Sombart, Fr. E., e. Blatt zur Entwickelungsgeschichte des Socialism., Berl. 1895.

Karl Marx, von jüdischen Vorfahren, Mordechai, stammend, war am 15. Mai 1818 zu Trier geboren, promovirte 1841 zu Berlin mit einer Dissertation über Epikur, gründete 1843 mit Arnold Ruge die „Deutsch-Französischen Jahrbücher" in Paris, redigirte auch daselbst mit Heinrich Heine u. A. zusammen den „Vorwärts", lernte Proudhon dort kennen, ging dann nach Brüssel, von wo er 1848 ausgewiesen wurde, wandte sich nach kurzem Aufenthalt an verschiedenen Orten Deutschlands wieder nach Paris, von wo er auch ausgewiesen wurde, worauf er nach London ging. Hier lebte er bis zu seinem Tode, 14. März 1883. Antheil an der Ausarbeitung der marxschen Theorie hatte Frdr. Engels (1820—1895), der vierzig Jahre lang mit ihm freundschaftlichst im Wirken verbunden war. Er sagt aber selbst, dass der grösste Theil der leitenden Grundgedanken, namentlich auf ökonomischem und geschichtlichem Gebiet, und ihre schliessliche scharfe Fassung von Marx herrühren.

Nachdem Marx das hegelsche Gedankensystem als unhaltbar erkannt, wendete er sich dem radicalen Standpunkt zu, aber in anderer Weise als Feuerbach, dessen Wesen des Christenthums auf ihn gewirkt hatte. Es kam ihm darauf an, den Zusammenhang in den Thatsachen zu entdecken, nicht mehr Gedankenverbindungen nur im Kopfe fertig zu bringen. Er wollte Natur und Geschichte so auffassen, wie sie einem Jeden wirklich vorliegen, der sie ohne Voreingenommenheit betrachtet, namentlich alle idealistischen Gedanken aufgeben, die nicht zu den in ihrem wirklichen Zusammenhang aufgeführten Thatsachen passen. Dies und nichts Anderes heisst nach Engels (Ludw. Feuerbach, S. 37) Materialismus. Die Welt ist ein Complex von Prozessen und nicht ein solcher von zufälligen Dingen; das ist zwar ein hegelscher Gedanke, es kommt aber darauf an, ihn auch auf den einzelnen Gebieten wirklich durchzuführen, ihn nicht bloss auszusprechen. Die Dialektik in dem Zusammenhang der Natur ist im Ganzen jetzt anerkannt,

es kommt aber darauf an, auch in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft, obwohl sie wegen der mit Bewusstsein handelnden Agentien von der Natur verschieden ist, doch die Gesetze der Bewegung aufzuzeigen, d. h. namentlich die „treibenden Kräfte", die sich in den Köpfen der Handelnden zu — Beweggründen umformen, zu entdecken. Es sind dies aber die ökonomischen Verhältnisse und Bedingungen, welche allein im Grunde wirken. Die Productionsverhältnisse bilden die „weite Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Die Productionsweise des materiellen Lebens bedingt den socialen, politischen und geistigen Lebensprocess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt." Von Marx und Engels u. A. wird ausgeführt, wie der Staat nicht selbständig sei, nicht eine selbständige Entwickelung habe, sondern dass er „eine Richtung in zusammenfassender Form der ökonomischen Bedürfnisse, der die Production beherrschenden Classe" sei. Ist die Politik von den ökonomischen Verhältnissen abhängig, so auch die Moral, ja auch die höchsten geistigen Producte: Religion und Philosophie. Sie stehen ebenfalls durchaus unter der Macht der ökonomischen Entwickelung; obgleich der Zusammenhang der Vorstellungen auf diesen Gebieten mit den materiellen Daseinsbedingungen immer verwickelter und dunkler wird, so soll er doch bestimmt existiren. So wird behauptet mehr als bewiesen, dass die Veränderungen, die mit dem durch Tradition überlieferten Stoff in der Religion vorgehen, aus den Klassenverhältnissen entsprängen, also aus den ökonomischen Verhältnissen des Menschen, die diese Veränderungen vornähmen. Mit dieser Auffassung soll der Philosophie auf dem Gebiete der Geschichte ein Ende gemacht sein, wie dies mit der Naturphilosophie schon durch die Dialektik in der Natur geschehen sei. Für die Philosophie bleibe nur noch das Reich des reinen Gedankens, soweit noch etwas davon übrig, die Lehre von den Prozessen des Denkprozesses selbst. Die neue Richtung, die vermittelst der Entwickelungsgeschichte der Arbeit die gesammte Geschichte der Gesellschaft verstehe, habe sich vornehmlich an die Arbeiterklasse gewendet und hier die Empfänglichkeit gefunden, die sie bei der officiellen Wissenschaft weder gesucht noch erwartet habe. Die deutsche Arbeiterbewegung sei die Erbin der deutschen classischen Philosophie (Engels a. a. O. S. 57 f.).

Den beachtenswerthen Versuch, die materialistische Geschichtsauffassung auf die Entwickelung der Philosophie anzuwenden, hat neuerdings Abrah. Eleutheropulos gemacht (Privatdoc. der Philos. in Zürich) in: Wirthschaft u. Philosophie, I.: Die Philosophie u. die Lebensauffassung des Griechenthums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände, II.: Die Philosophie u. d. Lebensauffassung der germanisch-romanischen Völker auf Gr. d. gesellsch. Zust., Berl. 1900 (1898), 1901. Nach Eleutheropulos soll jeder neue Zustand, jede neue Lage der gesellschaftlichen Verhältnisse Ursache nicht nur von Veränderungen der überlieferten Welt- u. Lebensanschauungen, sondern auch von der Entstehung ganz neuer werden müssen. Doch erfährt diese Theorie ihre Modification dadurch, dass allerdings die Lebens- u. Weltauffassung der Völker in ihrer Richtung das Product der ökonomischen Verhältnisse, aber als inhaltlich genauer bestimmte Lebens- u. Weltanschauung Erzeugniss des philosophirenden Individuums sein, sich also nach persönlicher Disposition richten soll. Von demselben Verfasser rühren her: Das Recht des Stärkeren, 1897, Kritik der reinen rechtlich gesetzgebenden Vernunft oder Kants Rechtsphilosophie, Lpz. 1896 (s. Grundr. III, S. 354), Die Sittlichkeit oder der philosophische Sittlichkeitswahn, Berl. 1899.

§ 16. Polemisch verhielten sich gegen Hegel, während sie andererseits, wenigstens zum Theil, Manches von ihm aufnahmen oder auch geradezu von ihm ausgegangen waren: Weisse, der von Schellings späterer Lehre stark beeinflusst ist, I. H. Fichte, der viel von seinem Vater übernommen hat, aber allem Früheren gerecht zu werden suchte, Chalybäus, der auch Herbarts Lehre eingehend berücksichtigt, Ulrici u. A. Im Ganzen suchten diese Philosophen auf Grund der Empirie die Speculation der Theologie anzunähern und einen speculativen Theismus zu begründen, indem es ihnen besonders darauf ankam, die Persönlichkeit Gottes zu wahren. Mehrere selbständige Forscher gingen auch von der schellingschen Philosophie aus, so namentlich W. Rosenkrantz.

Katholischerseits wurde dem schelling-hegelschen „Pantheismus" besonders durch Anton Günther ein „Dualismus" entgegengesetzt, den jedoch die kirchliche Autorität verworfen hat. Trotzdem hat er sich viele Anhänger erworben.

Einer der energischsten und glücklichsten Kämpfer gegen Hegel war Trendelenburg. Auch die Herbartianer griffen die absolute Philosophie entschieden an.

Wenn in diesem Paragraphen Verfasser von Schriften speculativen Charakters namentlich als Gegner Hegels bezeichnet werden, so soll damit nicht gesagt sein, dass ausschliesslich diese die hegelsche Philosophie angegriffen hätten. Es mag vielmehr hier ausdrücklich betont werden, dass beinahe sämmtliche Philosophen vor etwa 40 bis 50 Jahren, natürlich mit Ausnahme der Hegelianer selbst, Gegner Hegels waren, aber bei den meisten der in diesem Paragraph Erwähnten tritt die Opposition gegen Hegel mehr in den Vordergrund als bei Anderen, z. B. mehr als bei den Herbartianern.

Eine Reihe von Männern vereinigte sich im Jahre 1837, um eine „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie" herauszugeben, deren Zweck ein doppelter war: 1. Die Interessen christlicher Speculation rein und lauter zu vertreten, sie selbst wissenschaftlich weiter und tiefer auszubilden und namentlich auch auf Naturphilosophie und Anthropologie hinauszuwenden; 2. die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik und praktischen Theologie auf philosophischen Boden zu ziehen und in speculativer Durchbildung sie ihrer Lösung oder gegenseitiger Anerkenntniss entgegenzuführen. Die bedeutendsten der Philosophen, die ihre Mitwirkung versprachen, waren: H. Beckers, Burdach, Carus, C. Ph. Fischer, Fr. Hoffmann, Sengler, Steffens, Weisse; ausserdem betheiligten sich Theologen an der Zeitschrift, von denen zu nennen sind: Jul. Müller, Nitzsch, Neander, Rothe, Twesten; Herausgeber war I. H. Fichte. Diese Zeitschrift bildete lange Zeit den Mittelpunkt der Bestrebungen, welche die durch Schelling und Hegel angefangene Entwickelung der Philosophie zu entschiedenem Theismus hinzuführen suchten, und der Polemik gegen die entgegengesetzten Lehren. Man theilte vielfach die Ansichten der hegelschen Rechten, war vielfach von Hegel abhängiger, als man selbst glaubte, meinte aber, die Linke habe die hegelsche Lehre folgerichtig fortgebildet, und suchte sich so von Hegel zu scheiden, wodurch es erklärlich, dass die Polemik gegen Hegel stark hervortrat. Auch nachdem die Zeitschrift 1847 ihren Titel

geändert hatte in „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ und sie unter der Redaction von Fichte und Ulrici vermittelndes Organ zu sein beabsichtigte für die deutsche Philosophie in allen Hauptgestalten der damaligen Zeit, liess sie doch als ihr Ziel noch deutlich hervortreten den philosophischen Ausbau der christlichen Weltanschauung, weil in dieser alle Grundzüge der Wahrheit und alle Keime eines künftigen höheren Weltzustandes enthalten seien, und fernerhin hat sie den Materialismus eifrig bekämpft. Später trat in die Redaction Wirth mit ein, bis nach dem Tode von Wirth und Fichte seit 1879 Ulrici die Zeitschrift allein redigirte, seit 1882 unter Mitwirkung von Aug. Krohn und Günther Thiele, seit 1883 von Krohn allein; seit 1885 wurde die Zeitschrift herausgegeben von Aug. Krohn und Rich. Falckenberg, nach dem Tode Krohns (gest. 1889 als Prof. in Kiel), der an der Möglichkeit einer speculativen Philosophie festgehalten hatte, ohne seine Ansichten systematisch darzulegen, von Falckenberg allein, bis mit dem 106. Bde, der Zeitschrift, 1895, neben diesem als Hauptredacteur in die Redaction H. Siebeck und J. Volkelt mit eintraten. Die Zeitschrift hat seit dem letzten Jahrzehnt in Aussicht genommen, die Theorie der geschichtlichen Probleme mehr zu berücksichtigen, über die gegenwärtigen Gedankenbewegungen fragmentarisch oder zusammenhängender zu orientieren und die zeitgenössische Philosophie des Auslands eingehend zu besprechen. — Auf Fichte und Weisse hat auch Schleiermacher einen wesentlichen Einfluss geübt. Verwandter Art sind die philosophischen Forschungen Secrétans (s. über diesen bei der französischen Philosophie), der besonders die Religionsphilosophie und Ethik, Pertys, der die Naturphilosophie und Anthropologie bearbeitet hat, wie auch des Schellingianers Huber und einiger Anderer, die hier mit aufgeführt sind.

Fichte, Sätze zur Vorschule der Theol., Stuttg. 1826. Beiträge z. Charakteristik d. neueren Phil., Sulzbach 1892, 2. Aufl. 1841. Ueber Gegensätze, Wendepunkt u. Ziel heutiger Phil., Heidelb. 1832. Das Erkennen als Selbsterkennen, Heidelb. 1833. Ontologie, Heidelb. 1836. Die Idee d. Persönlichk. u. der individuellen Fortdauer, Elberf. 1834, 2. Aufl. Lpz. 1855. Speculative Theol., Heidelb. 1846—1847. Syst. d. Ethik, Lpz. 1850—1853. Anthropol., Lpz. 1856, 3. Aufl. 1876. Zur Seelenfrage, eine philos. Confession, Lpz. 1859. Psychol., die Lehre v. d. bewussten Geiste d. Menschen, 2 Thle., Lpz. 1864. Die Seelenfortdauer u. d. Weltstellung des Menschen, eine anthropol. Untersuchung u. ein Beitrag z. Religionsphil., wie zu einer Philos. d. Gesch., Lpz. 1867. Vermischte Schriften, 2 Bde., Lpz. 1869. Die theistische Weltansicht u. ihre Berechtigung, ein krit. Manifest an ihre Gegner u. Bericht über d. Hauptaufgaben gegenw. Speculation, Lpz. 1873. Fragen u. Bedenken üb. d. nächste Fortbildung deutscher Speculation. Sendschreiben an Herrn Prof. E. Zeller, Lpz. 1876. Der neuere Spiritualismus, sein Werth u. seine Täuschungen, Lpz. 1878. — S. Rud. Eucken, Zur Erinnerung an Imm. Herm. Fichte, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 110, 1897, S. 1—7.

Imm. Herm. Fichte, geb. 1797 zu Jena, seit 1835 Professor der Philosophie in Bonn, von 1842 bis zu seiner Pensionirung 1865 Professor in Tübingen, von da an in Stuttgart lebend, gest. 1879, ging von der späteren Wissenschaftslehre seines Vaters aus, neigte sich aber eine Zeit lang auch Hegel zu. Schon 1832 forderte er, die Philosophie müsse zu dem Princip der Persönlichkeit zurückkehren, sie dürfe Gott nicht mehr als das Allgemeine, sondern müsse ihn als das Persönliche begreifen. Er stellt einen ethischen Theismus auf, indem durch denkende Vermittelung vom Endlichen aus die Frage über die Realität des Unbedingten entschieden werden soll. Ueber das Verhältniss seiner philosophischen Richtung zu der weisseschen äussert sich Fichte in der Zeitschr. f. Phil. Bd. 50, Heft 3, Halle 1867, S. 262 ff. dahin, dass Weisse nur eine Fortbildung der hegelschen Philosophie erstrebt habe, in welcher letzteren derselbe die früheren

Richtungen sämmtlich aufgehoben glaube, er selbst dagegen dafür halte, dass wesentliche Momente früherer Philosophien, insbesondere der kantischen, in der hegelschen nicht zu ihrem vollen Rechte gelangt seien, und dass der Fortschritt der Philosophie durch eine Wiederaufnahme dieser Momente und demgemäss auch durch eine volle Mitberücksichtigung der in anderm Sinne als Schelling und Hegel philosophirenden Denker der Gegenwart bedingt sei.

Zwei Gedanken, die er zu erweisen sucht, legt Fichte zu Grunde: den Begriff der „Urposition“, des Bleibenden im Wechsel der endlichen Erscheinungen, einer Mannigfaltigkeit beharrlicher Realwesen. und den Begriff eines innerlichen Bezogenseins, eines ursprünglich geordneten Zusammengehörens dieser beharrenden Wesen, so dass sie nicht nur als an sich seiend, sondern auch als für einander daseiend zu denken sind. Durch den zweiten Begriff wird dann drittens der Begriff „einer diese mannigfach gegliederte Ordnung der Weltwesen aus der Unreinheit eines Gedankenentwurfs realisirenden und erhaltenden, mithin absolut intelligibeln Weltursache“ gefordert. Da nun die Weltthatsache es überall bestätigt, dass die in die Welt gelegten Zwecke nur um des Geschöpfes willen da sind, dessen innere Vollkommenheit, also dessen Wohlgefühl und Glückseligkeit zur deutlichen Absicht haben, so ist der Urgrund nicht nur als Schöpfer schlechthin, sondern als Schöpfer um des Geschöpfes willen, als Urguter, kurzum als ethisches Princip zu denken. Gott muss als der im causalen Sinne vor aller Welt und Schöpfung in sich vollendete, weltfreie absolute Geist gedacht werden. So sehr sich auch der Gedanke einer Welt-Immanenz Gottes aufdrängt, so darf doch die Transscendenz dadurch nicht geschmälert werden. Die Ethik Fichtes betont schon stark die sociale Frage, so meint er z. B., die ganze Zukunft der Welt liege in dieser, nicht in der politischen Frage. — In seinen psychologischen Werken giebt Fichte der Phantasie zu weiten Raum, wie die letzte Schrift von ihm beweist.

Ulrici, Ueber Princip und Methode der hegelschen Philos., Halle 1841. Das Grundprincip d. Philos., Lpz. 1845—1846. Syst. d. Logik, Lpz. 1852. Compend. d. Logik, ebd. 1860, 2. Aufl. 1871. Zur logisch. Frage, Halle 1870. Glauben u. Wissen, Specul. u. exacte Wissensch., Lpz. 1858. Gott u. d. Natur, Lpz. 1861, 2. Aufl. 1866. Gott u. d. Mensch, Bd. I: Leib u. Seele, Lpz. 1866, 2. Aufl. 1874. Bd. II: Grundzüge d. prakt. Philos. 1. Das Naturrecht, 1872, und andere antimaterialistische Arbeiten, ferner litteraturhistorisch-ästhetische Schriften, insbes. Charakteristik der antiken Historiographie, Berl. 1833. Gesch. der hellen. Dichtung, Berl. 1835. Ueber Shakespeares dramat. Kunst (1839, 1847), 3. Aufl., Lpz. 1868. Der Philosoph Strauss, aus d. Ztschr. f. Philos., Halle 1873. Abhandlungen zur Kunstgeschichte als angewandte Aesthetik, Lpz. 1877. Der sog. Spiritismus eine wissenschaftliche Frage, Halle 1879, aus der Ztschr. f. Philos. Ueber d. Spiritismus als wissenschaftl. Frage, Halle 1879. S. Ernst Melzer, Erkenntnisstheoret. Erörterungen üb. d. Systeme v. Ulrici u. Günther, Neisse 1886. E. Grüneisen, Zur Erinner. an H. Ulrici, Ztschr. f. Philos., 103, 1894, S. 287 ff.

Hermann Ulrici (geb. 23. März 1806, seit 1834 Professor in Halle, gest. 11. Jan. 1884) trat schon 1841 als strenger Kritiker Hegels, sowohl von dessen Princip als von dessen Methode, auf, und im bestimmten Gegensatz zu diesem war sein Streben, auf Grundlage festgestellter Thatsachen, d. h. namentlich auf Grundlage der Ergebnisse der Naturwissenschaften, eine idealistische Welt- und Lebensanschauung aufzubauen, nachzuweisen, dass Gott und die Natur, Glauben u. Wissen, Philosophie, Religion, Sittlichkeit u. exacte Wissenschaft keineswegs von einander geschieden seien. Nach ihm ist die geistige Grund- und Urkraft die des Unterscheidens. Auf ihr beruht alles Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Gesetze dieser unterscheidenden Kraft sind die beiden logischen Grundgesetze, 1. das der Identität und des Widerspruchs, 2. das der Causalität. Aber die unterscheidende Thätigkeit vermag nur in ihrer Weise zu agiren, wenn sie die zu unterscheidenden Objecte nicht nur aufeinander bezieht, sondern sie in bestimmten

Beziehungen voneinander unterscheidet, nach Quantität, Qualität, Gestalt u. s. w. Dies sind die allgemeinen logischen Begriffe, die Normen oder Kategorien, welche auch der unterscheidenden Thätigkeit inhäriren, und die wir unbewusst anwenden, wenn wir Vorstellungen bilden. Aber unser Denken ist nicht in schöpferischer Weise selbstthätig, sondern unsere Empfindungen und Gefühle, die Perceptionen des äussern und des innern Sinnes drängen sich uns auf, so dass wir sie haben müssen. Hierauf beruht alle Thatsächlichkeit. So setzt unsere gesammte Erkenntniss und Wissenschaft die beiden Factoren voraus, das logische Gesetz und die Thatsächlichkeit. Das Sich-insich-unterscheiden und was daraus folgt, das Bewusstsein und Selbstbewusstsein, wird von keiner Naturkraft geübt. Deshalb muss die Seele als Trägerin dieser besonderen Kraft auch als ein besonderes, von dem Naturwesen im engern Sinne verschiedenes Wesen gefasst werden. Sie ist nicht identisch mit den Atomen und den aus diesen gebildeten Dingen, welchen jene Kraft nicht zukommt. „Sie ist eine unlösbare, centralisirte Einigung von Kräften, deren Thätigkeit zwar durchweg an die Mitwirkung der Kräfte des Leibes, insbesondere des Nervensystems, gebunden ist und in engster Wechselwirkung mit ihnen steht, deren mannigfache Functionen aber nichtsdestoweniger von einem selbständigen, körperlich unabhängigen Centrum ausgehen und auf dasselbe zurückwirken“.

Was die Lehre von Gott anlangt, so sucht Ulrici hier eine Vermittelung zwischen Deismus und Pantheismus. Der Begriff des Atoms involvirt das Geschaffensein der atomistisch gebildeten Welt durch eine unbedingte, göttliche, metaphysische Urkraft; ebenso setzen die bedingten Kräfte der Natur das Dasein einer sie bedingenden, an sich unbedingten Urkraft voraus. Ferner können die in der Natur waltende Gesetzlichkeit und Zweckmässigkeit nur gefasst werden als die Wirkung einer die Atome und ihre Kräfte nicht nur setzenden, sondern auch nach Absicht bestimmenden, selbstbewussten, geistigen Urkraft. So hat der Deismus Recht, und die Welt muss als Schöpfung Gottes, als ein Anderes von Gott Verschiedenes gefasst werden. Dagegen darf die Welt dem göttlichen Wesen nicht selbständig geschieden gegenüber gestellt werden ausser und neben Gott. Die Welt besteht auch nur durch Gott, nicht bloss durch ihn, sondern auch in ihm. Gott ist nicht nur die nothwendige Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Ontologie und Kosmologie, sondern auch der Naturwissenschaft selbst. Es müssen die Bestimmtheiten der Dinge reelle Unterschiede der Dinge selbst sein, und wir werden uns dieser Unterschiede durch unsere nachunterscheidende Thätigkeit bewusst. Diese mannigfaltigen Bestimmtheiten der Dinge nun, sowie unsere mannigfaltigen Vorstellungen sind nicht ursprünglich gegebene, sondern müssen als gesetzt von einer unterscheidenden Urthätigkeit angesehen werden. So ist die eine unterscheidende Urkraft vorauszusetzen. Ferner: Freiheit und Vernunft und die sie bedingenden ethischen Kategorien haben weder in der Natur, noch im menschlichen Wesen ihren Ursprung; andererseits stehen die Gebiete des Natürlichen und des Ethischen, wie Leib und Seele, in einem so innigen Zusammenhang, dass sie für einander geschaffen sein müssen. Daraus folgt, dass ein Gott, d. h. ein geistiges und freies ethisches, nach ethischen Motiven wirkendes Wesen, die schöpferische Urkraft der Welt sei. Gott kann als absolute Idee vom menschlichen Geiste aus erfasst werden, indem das göttliche Wesen nicht nur nach den logischen, sondern auch nach den ethischen Kategorien unterschieden wird. Dies geschieht zum Schluss der Schrift „Gott und Natur“, worin Ulrici eine speculative Erörterung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Natur und Menschheit giebt. Ebensowenig wie Fichte war Ulrici abgeneigt, den Spiritismus ernst zu nehmen.

Joh. Ulr. Wirth (gest. 1879 als Pfarrer in Winnenden) zeigte sich in seiner ersten Schrift: Theorie des Somnambulismus oder des thierischen Magnetismus, Lpz. und Stuttg. 1836, als Hegelianer. In seinen späteren Schriften neigt er sich mehr Schleiermacher und Schellings letzter Periode zu. System der speculativen Ethik, Heilbronn 1841—1842 (I: reine Ethik, II: concrete Ethik). Die specul. Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philos., Stuttg. u. Tüb. 1845. Philosoph. Studien. 1851.

Weisse, Ueb. den gegenwärt. Standpunkt d. philos. Wissenschaften, Lpz. 1829. Syst. d. Aesthetik als Wissensch. v. d. Idee des Schönen, Lpz. 1830. Ueb. das Verhältniss d. Publicums z. Philos. in dem Zeitpunkt von Hegels Abscheiden, nebst einer kurzen Darstellung meiner Ansicht des Systems der Philos., Lpz. 1832. Die Idee der Gottheit, Dresd. 1833. Grundzüge der Metaph., Hamb. 1835. Evangelische Gesch., Lpz. 1838, und andere auf die biblische und kirchliche Theologie bezügliche und religionsphilosophische Schriften, insbesondere: Reden üb. d. Zukunft der evang. Kirche, 2. Aufl., Lpz. 1849; Ueb. die Christologie Luthers, Lpz. 1852; D. Evangelienfrage in ihrem gegenwärt. Stadium, Lpz. 1856. Das philos. Problem d. Gegenwart, Lpz. 1842, worin er sich von der Solidarität mit Imm. H. Fichte lossagt. Für Weisses Stellung zur Philosophie der Gegenwart ist seine akademische Rede charakteristisch: In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat, Lpz. 1847. Philosophische Dogmatik od. Philos. des Christenthums, 3 Bde., Lpz. 1855—1862 (der erste Theil enthält die eigentliche Theologie nebst einem kurzen Abriss der Naturphilosophie, der zweite behandelt die Kosmologie und Anthropologie des Christenthums und der dritte die Soteriologie). Kleine Schriften zur Aesthetik u. ästhetischen Kritik (über Schiller, Goethe etc.), hrsg. von Rud. Seydel, Lpz. 1867. W.s Psychol. u. Unsterblichkeitslehre, hrsg. von Rud. Seydel, Lpz. 1869. Syst. d. Aesthetik nach d. Collegienhefte letzt. Hand, hrsg. von Rud. Seydel, Lpz. 1871. Ein Verzeichniss der sämmtlichen Schriften und Abhandlungen Weisses giebt Seydel in der Ztschr. f. Phil., Bd. 55, 1869. Nekrolog Weisses von Rud. Seydel, Lpz. 1866, erweitert und revidirt in dessen Relig. u. Wissensch., s. u.

Christ. Herm. Weisse, geb. 10. Aug. 1801, gest. 19. Sept. 1866 als Prof. der Philos. in Leipzig, hält in seinen früheren Schriften noch die dialektische Methode Hegels fest, doch schon 1829 hebt er Hegel gegenüber hervor, man könne nicht von den blossen logischen Kategorien oder den leeren Formen des Seins aus zu dem in diesen Formen existirenden Wirklichen gelangen. Dazu müsse die Erfahrung herangezogen werden. Das System müsse schliessen und gipfeln in der speculativen Theologie. In der „Idee der Gottheit“ vergleicht er sich mit der Sibylle, da er der hegelschen Philosophie um den Preis immer höherer Würdigung ihres Werths immer weitgreifendere Abzüge machen müsse. Am meisten Anerkennung hat die Aesthetik Weisses gefunden.

Wie Fichte d. J. sucht er im Gegensatz zu dem pantheistischen Idealismus Hegels einen ethischen Theismus auszubilden, aber im engeren Anschluss an das christliche Dogma sowie mit Anknüpfungen an den späteren Schelling und an Jacob Böhme, welche Fichte ferner lagen. Der Begriff des absoluten Geistes ist nach Weisse erst in der Dreiheit von Vernunft, Gemüth oder Phantasie und Wille vollständig erschöpft. Der Dreiheit dieser Grundkräfte des absoluten, und ebenso des menschlichen Geistes entspricht die Dreiheit der Ideen des Wahren, Schönen, Guten. Der Quellpunkt der Lehre Weisses ist der Begriff der Freiheit. Die logische Nothwendigkeit, welche immer nur Begriffe aus Begriffen gewinnen lässt, kann nur zu allgemeinen Schematen des Möglichen und zur Scheidung desselben vom Unmöglichen führen. Durch die gesetzlichen Bestimmungen der Logik, zu welchen auch die der Mathematik gehören, werden diese leeren Schemata nicht erfüllt mit einem wirklichen Inhalte; die Wirklichkeit als solche kommt so nicht zu Stande; dazu bedarf es freier Acte der Hervorbringung. So ist es vor Allem in der Gottheit. In ihr bildet das logische

Absolute nur den letzten Hintergrund, nur die Formen der Möglichkeit des Daseins, während die eigentliche Realität Gottes, sein persönliches Leben, auf inneren Freiheitsacten beruht, auf einer Art von freier Phantasieproduction, und dann auf Wollen. Die Vernunft in Gott, das Reich jener logischen Nothwendigkeiten, ist für Gottes Freiheitsacte nur der allgemein gehaltene Umkreis ihrer Bedingungen und Schranken, gleichsam das Maschennetz, in welches die Gestalten des göttlichen inneren Schauens und die göttlichen Willensentschlüsse frei eingewirkt sind, ohne es übersehen oder verletzen zu dürfen. So ist auch Gott an die logischen und mathematischen Gesetze des Möglichen und an die durch diese Gesetze angewiesenen Daseinsformen gebunden, aber innerhalb derselben bewegt er sich frei, wie der künstlerische Genius innerhalb der Gesetze seiner Kunst. Unter den gesetzlichen, auch für Gott maassgebenden Daseinsformen stehen in erster Reihe Zahl, Zeit und Raum, eine Dreiheit, welche Weisse schon 1833 als Correctur der kantischen Zweiheit „Raum und Zeit" eingeführt hat (s. Seydel, Viertelj. f. wiss. Phil. 1883, 2. Heft: Raum, Zeit, Zahl). Weisse behauptet sonach die absolute Objectivität und Realität dieser Formen, nicht weniger für Gott als für die Welt. Durch freien Willensentschluss wird Gott Schöpfer der Welt. In dieser, und namentlich im Menschengeiste, zeigt sich analoge Freiheit mit der Freiheit Gottes. So ist überall zur Erkenntniss der Wirklichkeit Erfahrung nöthig, da es eine Construction des Wirklichen aus dem Vernunftabsoluten nach Obigem nicht geben kann, vielmehr alle construirbare Nothwendigkeit nicht weiter als zu jenen leeren Formen der Möglichkeit führt. Der Weltprocess ist ein fortgehends zu höheren Gestalten sich durchdringender Kampf Gottes mit dem durch die Schöpfung zur Selbständigkeit gelangten Weltwesen, das durch seine Freiheit sich zunächst zu Gott in Gegensatz gestellt hat. Das Endziel des Kampfes ist der Sieg des „Reiches Gottes" im Sinne Jesu. In Jesus hat sich in menschlich-geschichtlicher Weise die der Welt innewohnende Gottesherrlichkeit zur Vollendung des Menschenideals zusammengefasst. Auf dem Grunde einer solchen dem äusserlichen Wunder wenig geneigten Christologie hat sich Weisse auch um die Evangelienkritik nicht unbedeutende Verdienste erworben und ist z. B. einer der frühesten Vertreter und Bearbeiter der sogenannten „Marcushypothese". Eine besonders eigenthümliche Stellung nimmt er in der Unsterblichkeitsfrage ein, indem er nur den aus dem göttlichen Geiste „Wiedergeborenen" die persönliche Fortdauer einräumt.

Besonders an Weisse hat sich angeschlossen Rud. Seydel (geb. 27. Mai 1835 in Dresden, gest. 8. Dec. 1892, in Gohlis wohnend, bis zu seinem Tode ausserordentl. Prof. der Philos. in Leipzig), Logik od. Wissensch. vom Wissen, Lpz. 1866. Ethik oder Wissensch. vom Seinsollenden (eingeschaltet eine bisher ungedruckte Abhandlung von Chr. H. Weisse), Lpz. 1874. Das Evangel. v. Jesu in sein. Verhältnissen zur Buddha-Sage u. Buddha-Lehre mit fortlaufend. Rücks. auf and. Religionskreise untersucht, Lpz. 1882, ergänzt durch: D. Buddhalegende u. d. Leben Jesu, Lpz. 1884. Relig. u. Wissensch., gesammelte Reden u. Abhandl., Breslau 1887. Der Schlüssel zum object. Erkennen, Lpz. 1889 (auch in d. Zeitschrift f. Ph. u. philos. Kr.). Religionsphilosophie im Umriss, herausgegeben v. P. W. Schmiedel, Frb. u. Lpz. 1893. Daselbst auch ein chronologisches Verzeichniss der wissenschaftlichen Publicationen S.s. Vgl. auch Seydels vortreffl. Darstell. u. Beurtheil. des schopenhauersch. Systems, s. ob. S. 92. Am liebsten arbeitete Seydel in Geschichte der Religion und über das Problem und Wesen der Religion. Seine Speculationen erinnern mehrfach an Schelling, dessen intellectuelle Anschauung zur Erfassung des Absoluten er annahm. Religion ist nicht ein, sondern das Verhältniss zum Höchsten, und zwar wird sie bestimmt

als bewusster Willenstrieb auf unbeschränkte Unterordnung unter das Göttliche. Der religiöse Grundwille kann nur darauf gehen, das ganze Menschenwesen und Menschenthum, ja die ganze Welt untergeordnet zu sehen und unterordnen zu helfen dem Göttlichen und zwar in der Weise, wie dies aus dem Göttlichen folgt. Bliebe etwas in der Welt oder im Menschen von dieser Unterordnung ausgenommen, so hätte dieses Gott fremde Gebiet gleichsam einen andern Gott, und das Höchste wäre nicht das Höchste, da es etwas neben sich hätte. Die Formen zur Verwirklichung des religiösen Verhältnisses sind die des Wollens, Fühlens, Erkennens, Handelns. Die Religion sucht das Göttliche als Centrum alles Einzelnen auch in des Menschen Centrum aufzunehmen: Sie will centrale, volle Gottesgemeinschaft, Leben in Gott und aus Gott und um Gottes willen. Ueber ihn M. Brasch, Leipziger Philosophen, Lpz. 1894, Ferrari, Rodolfo Seydel e la sua opera postuma sulla filosofia della Religione, Riv. Italiana 1895.

Specieller Schüler von Weisse ist auch Gustav Portig (geb. 1838, staatlicher Docent u. Prof. d. Philos. u. Aesthetik in Hamburg), Religion u. Kunst, 2 Bde., Iserlohn 79, 80, Angewandte Aesthetik, Hamb. 1887, Zur Geschichte des Gottesideals in der bildenden Kunst, Hamb. 1889, u. A. Portig will Vertreter des ethischen Theismus sein, v. Hartmann bezeichnet ihn als Neuschellingianer des rechten Flügels.

Karl Frdr. Eusebius Thrandorff, geb. 1782 in Berlin, längere Zeit Professor am Friedrich Wilhelmsgymnasium daselbst, seit 1839 pensionirt, gest. 1863 in Berlin, hat eine grosse Zahl Schriften verfasst, die zum grössten Theil noch ungedruckt sind. Veröffentlicht sind u. A. von ihm: Lehre von der Weltanschauung u. Kunst, 2 Bde., Berl. 1827. Wie kann der Supranaturalismus sein Recht gegen Hegel behaupten? 1840. Schelling u. Hegel oder das System Hegels als letztes Resultat des Grundirrthums in allem bisherigen Philosophiren, 1842. Theos, nicht Kosmos, eine Denkschrift als Zeugniss für die Wahrheit, 1859 (gegen A. v. Humboldt gerichtet). 33 Artikel gegen den Grundirrthum der Zeit, 1858. Was ist Wahrheit? 1863. Thr. vertrat entschieden einen christlichen Monotheismus, und deshalb findet er hier seine Stellung. Die Einheit in der Vielheit der Erscheinungen des Universums kann schwerlich erreicht werden, da die Erfahrungswissenschaften nicht vollendet sind, auch wohl nie vollendet werden; der Anfang unseres Wissens und Lebens, ja diese gesuchte Einheit, als das allumfassende Erste ist unser Bewusstsein, das die bisherige Philosophie so gut wie nicht beachtet hat. Ueberschreitet der Mensch von sich aus die Schranken der Natur, in denen sich Naturobjecte zeigen, so kommt er in eine Region von Objecten, welche die Natur gar nichts angeht. Diese Objecte waren in uralter Ueberlieferung den ersten Menschen unmittelbar gegeben, und dieses Vernehmen des Uebernatürlichen ist die Vernunft, in welcher sich das menschliche Bewusstsein vollendet. In dem ursprünglichen Bewusstsein wird die Idee der übernatürlichen Einheit vernommen und im Gottesbegriff erfasst. S. Ed. v. Hartmann, Die deutsche Aesthetik seit Kant, S. 129—156, der die lange verkannten Verdienste Thrandorffs auf ästhetischem Gebiete stark betont und ihm in der gesammten Geschichte der Aesthetik den zweiten Platz neben Hegel einräumt. R. O. Anhuth, D. wahnsinnige Bewusstsein u. d. unbewusste Vorst., Halle 1877. J. Eckardt, T. d. Bewusstseinsphilos. J. v. Billewicz, Summarische Darstell. der thrand. Ph., Phil. Monatsh., 22, 1886, S. 561—572. Noack, Philosophie-geschichtl. Lexicon.

Joh. Gust. Friedr. Billroth (1808—1836), Vorles. üb. Religionsphil., herausg. von E. Erdmann, Lpz. 1837, 2. Aufl. 1844, der sich den Ansichten Weisses anschloss.

Hier besser als bei den Hegelianern dürfte auch zu erwähnen sein der kenntniss- und gedankenreiche, namentlich der Aesthetik zugewandte Moritz Carriere (geb. 5. März 1817 in Griedel im Grossherzogth. Hessen, von 1853 an Prof. in München, wo er 19. Januar 1895 starb), dessen anziehend geschriebene, auch schwierige speculative Fragen klar behandelnde Werke viel gelesen wurden, jetzt aber schon mehr in Vergessenheit gerathen. Die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung und Vollendung, ein Beitrag zum Verständniss d. hegelsch. Philos., Weilburg 1841; ferner religionsgeschichtliche und religionsphilosophische und ästhetische Schriften, deren Standpunkt von dem hegelschen wesentlich abweicht, wie namentlich: Die philos. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1847, 2. Aufl., Lpz. 1887, Relig. Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk (anonym), Lpz. 1850, 2. Aufl. 1856, Das Wesen u. die Formen der Poesie, Lpz. 1856, Aesthetik, Lpz. 1859, 3. Aufl. 1885. Als eine Geschichtsphil. aus dem Gesichtspunkte der Aesthetik bezeichnet er sein grosses Werk: Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Idee der Menschheit, I. Bd.: Der Orient, Lpz. 1863, II. Bd.: Hellas und Rom, ebd. 1865, 3. Aufl. 1877, III. Bd.: Das Mittelalter, ebd. 1868, IV. Bd.: Renaissance und Reformation, 1871, 3. Aufl. 1885, V. Bd.: Das Weltalter des Geistes im Aufgange, Litt. und Kunst im 18. und 19. Jahrh., 1873, Die sittliche Weltordnung, Lpz. 1877, 2. Aufl. 1890, Jes. Christus u. d. Wissensch. d. Gegenw., Lpz. 1888, D. Wachsth. der Energie in d. geistig. u. organisch. Welt (aus Abhandl. d. kgl. bayr. Ak. d. W.), München 1892, Erkennen, Erleben, Erschliessen, Festrede, Münch. 1893. Gesammelte Werke, 14 Bde., Lpz. 1886—1893. Er sagt selbst, seine Weltanschauung sei aus der Fichtes hervorgewachsen, aber doch war er durch Hegel angeregt, wie dies sein erstes Werk beweist; dann entfernte er sich von dem Letzteren in ähnlicher Art, wie der jüngere Fichte u. A., durch die von ihm intendirte „Ueberwindung des Pantheismus wie des Deismus in der Anerkennung der Persönlichkeit, wie der Unendlichkeit des der Welt einwohnenden und seiner selbst bewussten Gottes". Der „Friede zwischen Kopf und Herz", zwischen Glauben und Wissen, sollte zu Stande kommen durch Anerkennung der sittlichen Weltordnung, die als göttliche das ganze Dasein durchdringt und sich offenbart an den höchsten Zielen der Menschheit, an der Geschichte, an Cultur und Kunst. In unserem irdischen Leben kommen wir nicht zur vollen Entwickelung unserer höheren Anlagen. „Für die Realisirung des Guten wie für die Selbstvervollkommnung fordern wir Unsterblichkeit". Insbesondere weicht Carriere von der Aesthetik Hegels ab durch „Betonung der Bedeutung der Individualität und Sinnlichkeit gegenüber der Allgemeinheit des Gedankens". S. P. v. Lind, M. C., Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 106, 1895, S. 93—101.

Heinr. Mor. Chalybäus (1792—1862), Phänomenologische Blätter, Kiel 1841. Die moderne Sophistik, Kiel 1843. Wissenschaftslehre, Lpz. 1846. Syst. der specul. Ethik, Lpz. 1850. Philosophie u. Christenthum, Kiel 1853. Fundamentalphilosophie, Kiel 1861. Polemisirend gegen Hegel und in geringerem Maasse gegen Herbart, versuchte er einen ethischen Theismus zu begründen, indem er der praktischen Vernunft den Vorrang vor der theoretischen gab und den menschlichen Grundtrieb zum praktischen Leben und zum ethischen Wirken an die Spitze der Philosophie stellte.

Friedr. Harms (gest. als Prof. d. Philos. in Berlin 1880), Prolegomena zur Phil., Braunschweig 1852. Die „Allg. Encyclopädie der Physik" enthält im ersten Bande, Lpz. 1856 ff., eine von H. verf. philos. Einleitung. F. Harms, Abhandlungen z. system. Phil., Berl. 1868. Ueber d. Begr. d. Psychol. Aus Abhdlgn. d. Berl. Akad., Berl. 1874. Die Reform der Logik, ebd. 1874. Ueber d. Begr.

d. Wahrheit, ebd. 1876. Die Philos. seit Kant, Berl. 1876. Die Formen der Ethik, ebd. 1876. Gesch. d. Psychol., ebd. 1878. Gesch. d. Log., ebd. 1881. Metaphysik, aus d. hdschriftl. Nachlasse d. Verf.s herausgeg. v. Hnr. Wiese, Breslau 1885. Logik, herausgeg. v. dems., Lpz. 1886. Ethik, herausgeg. v. dems., Lpz. 1889. Begr., Formen u. Grundlag. d. Rechtsphilos., herausgeg. v. dems, ebd. 1889. Naturphilosophie v. dems., ebd. 1895, Psychologie v. dems., Lpz. 1897. Harms nähert sich in Manchem dem älteren Fichte an. Die Philosophie ist ihm die Wissenschaft von dem Absoluten aus den Grundbegriffen der Empirie; sie steht daher mit den Erfahrungswissenschaften in Verkehr und Wechselbeziehung. Logik und Metaphysik sind Glieder eines Ganzen, dessen Princip der Begriff des Wissens ist, das sie nach seinem Subject und Object untersuchen. Sie machen zusammen die Wissenschaftslehre aus. Das Absolute ist nur zu erkennen, wenn man alle Grundbegriffe der Empirie durchgeht und mit einander verbindet. Die Ethik bestimmt Harms als die Wissenschaft von den Grundbegriffen der Geschichte.

Als der vorzüglichste Vertreter des „wissenschaftlichen Realismus" wird Harms von Johannes Witte (geb. 1846, Kreisschulinspektor in Ruhrort) bezeichnet. Der Letztere will sich mit Harms in dem Streben nach einer auf Grund einer Vernunftanschauung, die aber von der intellectuellen verschieden sein soll, sich aufbauenden Weltansicht berühren. Vorstudien zur Erkenntniss des unerfahrbaren Seins, Bonn 1876. Zur Erkenntnisstheorie und Ethik, drei philos. Abhandlungen, Berl. 1877. Ueb. Freiheit des Willens, das sittl. Leben u. seine Gesetze, Bonn 1882. Grundzüge der Sittenl., Bonn 1882. D. Wesen der Seele u. d. Natur der geistig. Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien histor.-krit. dargestellt, Halle 1888. Sinnen u. Denken, ges. Abh. u. Vortr., Halle 1889.

Karl Phil. Fischer (1807—1885, gest. als Prof. d. Phil. in Erlangen), Die Freiheit d. menschl. Willens im Fortschritt ihrer Momente, Tüb. 1833. Die Wiss. der Metaph. im Grundriss, Stuttg. 1834. Die Idee d. Gottheit., Tüb. 1839. Specul. Charakteristik u. Krit. d. hegelschen Syst., Erlang. 1845. Grundzüge d. Syst. d. Philos. od. Encyclop. d. philos. Wiss., Erlangen u. Frankfurt a. M. 1848—1855. Die Unwahrh. d. Sensualismus u. Materialismus, mit besond. Rücksicht auf d. Schriften von Feuerbach, Vogt und Moleschott, Erlangen 1853. Fischer hat unter Polemik gegen Hegel sich vielfach durch Baader anregen lassen.

Jakob Sengler (1799—1878, seit 1842 Prof. in Freiburg), Die Idee Gottes Heidelb. 1845—1852. Erkenntnisslehre, Heidelb. 1858. Goethes Faust, 1873. — Er versuchte besonders, die Persönlichkeit Gottes zu begründen, und fand den Monotheismus allein durch die Trinitätslehre möglich. Vergl. über ihn L. Weis, J. S. Eine Skizze seines Lebens und seiner Gottesidee. in d. Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr., 1879, Bd. 74, S. 295—309, Bd. 75, S. 85—119.

Leop. Schmid (geb. 1808, 1839 Prof. d. Dogmat. in der kath. theolog. Fac. in Giessen, in die philosoph. Fac. 1850 übergetreten, gest. als Prof. d. Philos. in Giessen 1869), Grundzüge der Einleitg. in die Philos., mit ein. Beleuchtung der durch K. Phil. Fischer, Sengler u. Fortlage ermöglichten Philosophie der That, Giessen 1860. Das Gesetz der Persönlichk., Giessen 1862. Schmid schloss sich den Bestrebungen Senglers und K. Ph. Fischers an. Ihrem Wesen nach besteht die Philosophie in der Selbstverwirklichung des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit. Der Geist der Philosophie muss Wissen und Können, Bildung und Leben durchdringen und verbinden. Die That muss über das Wort gestellt werden. Schmid war davon überzeugt, dass die neue Philosophie der That oder

das System des Energismus in Deutschland durchzubrechen beginne Vergl. über ihn B. Schröder u. Friedr. Schwarz, L. Sch.s Leben und Denken, Lpz. 1871.

Em. Aug. von Schaden (geb. 1814, gest. 1852), Prof. in Erlangen, System der positiven Logik, Erlangen 1841. Vorlesungen über akademisches Leben und Studium, Marb. 1845 (im 2. Th. derselben findet sich sein System in den Grundlinien). Ueber d. Gegensatz d. theistischen u. pantheistischen Standpunkts, Erlang. 1848; ein Sendschreiben an L. Feuerbach, worin er besonders die Frage nach der Persönlichkeit des Absoluten behandelt. Ueber die Hauptfrage der Psychologie, 1849. In einer Einleitung zu den von ihm herausgegebenen Tagebüchern Baaders, 1850, 11. Bd. der Werke Baaders, gab er seinen eigenen Standpunkt genauer an. Er nähert sich vielfach der theosophischen Richtung Baaders, den er den „philosophus christianus“ nannte, während er selbst sich im Gegensatz zu Hamann, dem Magus des Nordens, als den Magus des Südens bezeichnete. Nach seiner Ansicht findet ein richtig organisirter Kopf und ein eben solches Herz sowohl erkennend als fühlend nur die höchste Befriedigung „in der persönlichen Existenz einer primitiven Intention, eines teleologischen Weltbaumeisters“. Es liegt diese Anerkennung auch im sensus communis, den alle wahre Philosophie auszulegen hat. — Schaden war ein Mann von reichen Kenntnissen und von glänzendem Vortrag. Vergl. über ihn Fr. Thiersch, Erinnerungen an E. A. v. Sch., 1853, auch Noack, Philosophie-geschichtl. Lexikon.

F. X. Schmid (aus Schwarzenberg, gest. 1884 als Prof. d. Phil. an d. Univers. Erlangen), Christl. Religionsphilos., Nördl. 1857. Entwurf eines Syst. d. Philos. auf pneumatolog. Grundlage, 3 Theile (Erkenntnisslehre, Metaph., Ethik), Wien 1863—1868. Ausserdem verschiedene philosophiegeschichtliche Arbeiten, die in der Litteratur schon aufgezählt sind.

J. W. Hanne, Die Idee der absol. Persönlichk. od. Gott u. sein Verhältn. z. Welt, insonderheit z. menschl. Persönlichk., Hannov. 1861. Geist d. Christenth., Elberfeld 1867.

Maxim. Perty (geb. 1804, lange Zeit Prof. in Bern, gest. 1884), Anthropol. Vorträge, gehalten im Winter 1862—1863 zu Bern, Lpz. u. Heidelb. 1863. Ueber das Seelenleben der Thiere, Lpz. u. Heidelb. 1865. 2. Aufl. 1876. Die Natur im Lichte philos. Anschauung, Lpz. u. Heidelb. 1869. Blicke in d. verborg. Leben d. Menschengeister, ebd. 1869. Die myst. Erscheing. der menschl. Nat., 2. Aufl., Lpz. 1872. Die Anthropol. als d. Wissensch. v. d. körperl. u. geist. Wesen d. Mensch., Lpz. 1873—1874. Der jetzige Spiritualismus u. verwandte Erfahrungen der Vergangenheit u. Gegenwart, Lpz. 1877. Erinnerungen aus d. Leben eines Natur- u. Seelenforschers des 19. Jahrh., Lpz. 1879. Die sichtbare u. d. unsicht. Welt. Diesseits u. Jenseits, Lpz. 1881. Perty neigte sich sehr dem Mysticismus u. Spiritismus zu.

K. Sederholm, Der geist. Kosmos, Lpz. 1859. Der Urstoff und der Weltäther, Moskau 1864. Zur Religionsphil. (aus der Zeitschr. f. Philos.), Lpz. 1865.

Conrad Hermann (geb. 1818, gest. 1897 als Prof. in Leipzig), Grundriss einer allgem. Aesthetik, Lpz. 1857. Philosophie der Geschichte, Lpz. 1870. Die Aesthetik in ihrer Geschichte u. als wissenschaftl. System, Lpz. 1875. Die Sprachwissenschaft nach ihrem Zusammenhang mit Logik, menschlicher Geistesbildung und Philosophie, Lpz. 1875. Der Gegensatz des Classischen und des Romantischen in der neueren Philos., Lpz. 1877. Hegel u. die logische Frage d. Philos. in d. Gegenw., Lpz. 1878. Hermann sucht die von dem hegelschen System aus „nächsthöhere neue allgemeine Wahrheit der philos. Weltanschauung aufzufinden und ist der Ansicht, dass die Philosophie nur im Anschluss an die Geschichte der Philosophie und unter Anknüpfung an die grossen historischen Traditionen der

Vergangenheit ihren wahrhaften wissenschaftlichen Zielen in der Gegenwart mit Erfolg zuzustreben vermöge. S. H.s Abhandl : D. Stellung u. Aufgabe der Philosophie in d. Gegenw., in: Unsere Zeit, Deutsche Revue der Gegenw., 1883, H. 8, S. 285–296. Ueber Hermann s. M. Brasch, Leipziger Philosophen, Lpz. 1894.

Albert Peip (gest. als Prof. d. Philos. in Göttingen), Die Wissensch. u. das gesch. Christenth., Berl. 1853. Der Beweis des Christenth., Berl. 1856. Christosophie, Berl. 1858. Jacob Böhme, Lpz. 1860. Die Gesch. der Philos. als Einleitungswiss., eine Antrittsvorles., Gött 1863. Zum Beweis des Glaubens, Gütersloh 1867. Religionsphilosophie, hrsg. von Th. Hoppe, Gütersloh 1879.

Joh. Huber (geb. 1830, gest. 1879 als Prof. d. Philos. in München), Die Idee der Unsterblichkeit, Münch. 1864. Der Proletarier, 1865, Studien über die relig. Aufklärg. im 18. Jahrh., z. Christologie, d. Statistik d. Verbrechen und d. Freih. d. Willens, Münch. 1867. Der Papst u. das Concil (v. Janus), 1876. Kleine Schriften (Lamennais, Jac. Böhme, Spinoza, Communismus u. Socialism., Die Nachtseiten von London, Deutsches Studentenleben), Lpz. 1871. Die Lehre Darwins, Münch. 1871. Der Jesuitenorden, 1873. Zur Kritik moderner Schöpfungslehren mit besond. Rücks. auf Häckels „natürl. Schöpfungsgeschichte“, ebd. 1875. Die ethische Frage, Münch. 1875. Der Pessimismus, Münch. 1876. Die Forschung nach der Materie, Münch. 1877. Das Gedächtniss, ebd. 1878. Zur Philos. der Astronomie, ebd. 1878. S. auch Grdr. II, § 3 und § 20. Ueber H. vgl. E. Zirngiebl, Joh. Huber, Gotha 1881, M. Carriere, Lebensbilder, Lpz. 1890. Huber kämpfte besonders gegen die mechanische Weltansicht für die Substantialität des Geistes als des allbeherrschenden Princips, aber auch für die Freiheit des Geistes gegen den Jesuitismus.

Karl Steffensen (1816–1888, stirbt als gefeierter Lehrer der Philosophie in Basel), Gesammelte Aufsätze mit einem Vorwort v. R. Eucken, Basel 1890. Zur Philosophie der Geschichte, Auszüge aus sein. handschriftl. Nachlass mit e. Vorwort v. R. Eucken, Bas. 1894.

Hubert Beckers (geb. 1806, gest. 11. März 1889 als Prof. d. Philos. in München) ist ein treuer Anhänger Schellings geblieben und hat ausser Abhandlungen über Schelling (s. ob. S. 19) noch veröffentlicht: Ueber das Wesen des Gefühls, Münch. 1830, Ueb. d. Bedeutung des geistigen Doppellebens, in: Sitzungsber. der kgl. bayr. Ak. d. W. 1860, Ueb. d. Stellung der Philos. z. d. exacten Wissenschaften, ebd. 1861, Aphorismen üb. Tod u. Unsterblichk. Zu Schellings 114. Geburtst., Münch. 1889.

Constantin Frantz tritt zuletzt mit Entschiedenheit für die letzten Perioden der schellingschen Lehre ein und erwartet von der positiven Philosophie das Heil der Zukunft Er hat geschrieben: Philosophie der Mathematik, Lpz. 1842, Naturlehre des Staates als Grundlage aller Wissensch., Lpz. u. Hdlb. 1870, Philosophismus u. Christenth. 1875, Schellings positive Philosophie, 3 Thle., Cöthen 1879–1880. Der 3. Theil enthält d. Philos. der Offenbar. nebst Charakteristik u. Würdigung der ganzen positiv. Philos.

Friedr. Jul. Stahl (1802–1861), Die Philos. des Rechts nach geschichtl. Ansicht, Heidelb. 1830–1837, 2. Aufl. 1845, 3. Aufl. 1854–1856, I. Bd., Gesch. d. Rechtsphilos., 5. Aufl. Tüb. 1879. Der theologisirende Rechtsphilosoph hat durch den Neuschellingianismus nicht unwesentliche Impulse erhalten.

Wilhelm Rosenkrantz (geb. 1821, seit 1867 Ober-Appellationsgerichtsrath in München, gest. 1874), knüpft an die positive Philosophie Schellings unmittelbar an und sucht, dieselbe selbständig u. scharfsinnig weiter bildend, die Philosophie der positiven Theologie anzunähern, indem er auch die Bedeutung der Scholastik anerkennt, aber doch nicht glaubt, dass es über sie hinaus keinen Fortschritt

gebe. Die Philosophie ist ihm die absolute Wissenschaft, die auch für die Naturwissenschaften die Grundlage bildet. Sein Hauptwerk ist: Wissenschaft des Wissens und Begründung der besonderen Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft, eine Fortbildung der deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Platon, Aristoteles und die Scholastik des Mittelalters, Bd. I, München 1866, wieder abgedruckt Mainz 1868, Bd. II, ebd, 1868. Es ist das nur die Analytik, die die Hauptstücke hat, indem sie von den Elementen des Wissens, von der Entstehung und von dem letzten Grunde, d. h. dem Princip des Wissens, handelt. Es sollte die Synthetik folgen, von der aber nur einzelne Theile in den weiter anzuführenden Schriften erschienen sind. In der Wissenschaft des Wissens steigt er von der Thatsache der äussern und innern Erfahrung zur Erkenntniss der letzten höchsten Einheit auf und entfaltet dann diese in synthetischer Weise in ihrer ganzen Ausbreitung. Das unbedingt Seiende ist die Einheit des unbedingten Seins u. der unbedingten Macht; diese Einheit kann aber nur in einem Willen enthalten sein, so dass das unbedingt Seiende Wille, d. h. göttlicher Wille ist. Neben einer Kritik der Kategorienlehre giebt er auch eine eigene scharfsinnige Kategorienlehre. In seinen: Principien der Theologie, nebst einer Einleitg. über d. Principienl. im Allgem., Münch. 1875, und seinen Principien der Naturwissenschaft, ebd. 1875, zeigt er, wie Gott nach seinem Wesen der Dreieinigkeit, seinen Eigenschaften, zu bestimmen sei, und wie der Natur und ihren Erscheinungen ein einheitliches geistiges Princip zu Grunde liege. Die Lehre vom Geiste, die folgen sollte, ist nicht vollendet worden. Seine „Philosophie der Liebe“ siehe bei A. Entleutner, Naturwissensch., Naturphilos. u. Philosophie der Liebe, Münch. 1877. Vgl. über ihn: P. Haffner, im Katholik, 1875, 2. Hälfte, S. 577—589, Laurenz Müllner, Rosenkrantz' Philos. Wien 1877; s. auch die Zeitschr, f. Philos. u. philos. Krit., 1876 und 1877. J. Wieser, D. Philosophie von Dr. W. Rosenkrantz, in: Zeitschr. f. kath. Theol., III, 1879 S. 229—355. Hayd, D. Wissensch. d. Wissens v. W. Rosenkrantz, Ztschr. f. Philos., 97, 1890, S. 264—294, 98, 1891, S. 39—52. Den Ansichten Rosenkrantz' scheint sich Anton Koch anzuschliessen, D. Psychol. Decartes', s. Grundr. III.

Ant. Günther, Vorschule zur specul. Theol. des posit. Christenth., Wien 1828, 2. Aufl. 1846, 1848. Süd- u. Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie, Wien 1832. Januskôpfe (von Günther u. Pabst), Wien 1834. Thomas a scrupulis, Zur Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuester Zeit, Wien 1835. Die Justemilieus in d. deutsch. Ph., Wien 1838. Eurystheus u. Herakles, Wien 1843, und viele andere Schriften. Zuletzt ist Antisavarese hrsg. von Peter Knoodt mit einem Anhange, Wien 1883. Savarese, später Hausprälat des Papstes, hatte im J. 1856 das System Günthers als logischen Anthropomorphismus kritisirt. Dagegen wehrte sich Günther, gab aber auf Bitten seiner Freunde das Manuscript nicht zum Druck. Gesammelte Schriften, 4 Bde., Wien 1881. Die von A. Günther und J. E. Veith (s. üb. diesen J. H. Löwe, Wien 1879) hrsg. Zeitschrift Lydia, Wien 1849—1854, war ein Organ des Güntherianismus. — Vergl. üb. Günther Lor. Kastner, D. philos. Systeme A. Günthers u. Mart. Deutingers, Progr. des Lyc. zu Regensburg. 1873. Th. Weber, Artikel über A. G. in der Encykl. von Ersch u. Gruber, auch separat erschienen, 1878. Ernst Melzer, D. Lehre v. d. Autonomie der Vernunft in den Systemen Kants u. Günthers, Neisse (ohne Jahr, 1879), 2. Aufl. mit etwas verändertem Titel 1882. J. Flegel, Günthers Dualismus von Geist u. Natur, Breslau 1880. Mart. Klein, Die Genesis der Kategorien im Processe des Selbstbewusstwerdens. Ein Beitr. zur Systematisirung der güntherschen Philos., Breslau 1881. Pet. Knoodt, Anton Günther, eine Biographie, 2 Bde., Wien 1881. Ant. Koch, Erkenntnisstheoret. Streifzüge mit besonderer Rücks. auf Günther, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 87, 1885, S. 49—74. Ernst Melzer, Erkenntnisstheoret. Erörterungen üb. d. Systeme v. Ulrici u. Günther, Neisse 1886. In dem Anhange zu Antisavarese hat Knoodt die wichtigsten Partien der güntherschen Philosophie dargestellt.

Anton Günther, geboren 1785, gestorben als Weltpriester in Wien in den dürftigsten Umständen 1863, glaubte durch einen dem cartesianischen ähnlichen Dualismus und Theismus den schellingschen und hegelschen Pantheismus überwinden zu können. Im Jahre 1857 wurden zu Rom nach mehrjährigen Verhandlungen theologische und psychologische Sätze Günthers, der diesem Ausspruche laudabiliter se subiecit, als irrig verurtheilt. Seine Schreibweise war häufig sarkastisch und humoristisch, an Jean Paul erinnernd, wie sich dies schon zum Theil in den Titeln seiner Schriften zeigt. Er tritt zwar als Gegner Hegels auf, hat aber doch von den hegelschen Gedanken Manches herübergenommen und sich auch vielfach an die hegelsche Methode angelehnt. Nicht nur die Vernunftwahrheiten hat nach ihm die Philosophie darzulegen, sondern auch die sogenannten Mysterien müssen in Betreff ihres Warum wissenschaftlich begriffen werden. Günther lässt das schelling-hegelsche Entwickelungsprincip für die „Natur" gelten, deren Gebiet er bis zu der empfindenden, vorstellenden und Begriffe bildenden „Seele" ausdehnt (im Gegensatz zu Descartes), stellt aber über diese Seele den „Geist" als ein selbständiges nicht an den Leib gebundenes Wesen. Das Leben des mit Sinnen begabten Individuums, das empfindet und vorstellt, einbildet, reproducirt und producirt, urtheilt und schliesst, durch Triebe, Gefühle und Leidenschaften bewegt wird und selbst wieder durch Nerven den Leib und weiter die Aussendinge bewegt, ist das seelische Leben, das vom Naturprincip herrührt, und so ist denn die Seele selbst „das in den thierischen Organismen besonderte und subjectiv functionirende Naturprincip", das im Menschen freilich dem von ihm durchaus verschiedenen Geiste dient. Mit diesem Dualismus griff Günther auf Descartes zurück und ging auch wie dieser vom Selbstbewusstsein aus, nennt sich auch häufig einen Cartesius correctus. Das cogito ergo sum des Descartes fasst er nicht als eine unmittelbare Anschauung, sondern als Schluss. Aber es ist nicht ein logischer Verstandesschluss, sondern ein ontologischer, metaphysischer oder Vernunftschluss. Die Gewissheit beruht nicht auf dem Sein des Denkens, sondern auf der wahrhaften Identität des Denkens und Seins im Ichgedanken. — In der Auffindung dieses metaphysischen Schlusses sehen die Schüler Günthers ein grosses Verdienst ihres Meisters, da er hierdurch zuerst das ideelle (im Seinsgebiete sich ergehende) Denken von dem (im blossen Erscheinungsgebiete befangenen) begrifflichen gründlich ausgeschieden — und eine genetische Ableitung der allgemein gültigen Erkenntnissformen, Kategorien, ermöglicht und so die ganze Philosophie neu und fest begründet habe.

Der Mensch begreift sich selbst als zusammengesetztes Wesen: Ich finde, dass ich einem Anderen preisgegeben, nicht für mich, sondern für dieses bin; daraus folgt meine Beschränktheit: ich finde mich als Leib, Materialität. Indem ich aber mich so finde, bin ich auch für mich, der Materie entgegengesetzt, Geist. Naturwesen und Geist sind nicht quantitativ voneinander verschieden, sondern durchaus qualitativ verschiedene Substanzen, der Mensch besteht aus beiden, und so muss eine Wechselwirkung zwischen ihnen angenommen und als möglich dargethan werden. Zwar kann der Geist nicht direct auf den Leib einwirken, ebensowenig wie dieser auf jenen, aber das geistige Denken und Wollen kann auf das seelische Denken und Wollen Einfluss ausüben und umgekehrt. Es bleiben die beiden Substanzen verschieden, aber das aus verschiedenen Substanzen entstehende Denken vereinigt sich. Geistiges und natürliches Leben sind für einander bestimmt, es wird eine formelle Einheit der beiden zu Stande gebracht, und es findet eine „wechselseitige Mittheilung der Eigenthümlichkeiten" statt. Durch das Bedingtsein des Selbstbewusstseins wird nun noch ein zweiter Dualismus erschlossen. Indem nämlich alles Negative, das im Endlichen liegt,

negirt wird, erfasst man den Gedanken eines solchen, das ganz unbeschränkt und unbedingt ist, und so wird die Gottheit antipantheistisch über die Welt gestellt. welche letztere von Gott als seine Contraposition geschaffen ist.

An den Verhandlungen über den Güntherianismus haben sich u. A. als Gegner Günthers J. N. P. Oischinger (Die günthersche Philos., Schaffhausen 1852), F. J. Clemens (Die günthersche Philos. u. die katholische Kirche, Köln 1853, wogegen P. Knoodt schrieb: Günther u. Clemens, Wien 1853), Michelis (Kritik der günthersehen Philos., Paderborn 1864), betheiligt. Als Anhänger Günthers sind ausser Joh. Hnr. Pabst (1785—1838, lange Zeit österreichischer Militärarzt), der viel zur Verbreitung der güntherschen Lehre beitrug, und von dem „Der Mensch u. seine Geschichte“, Wien 1830, „Giebt es eine Philosophie des Christenthums? Cöln 1832, und Veith zu nennen: Carl von Hock (gest. 1869, Cholorodea, Wien 1832, Cartesius u. seine Gegner, Wien 1835), J. Merten Hauptfragen d. Metaphysik, Trier 1840), Ernst Melzer (geb. 1835, lebt in Bonn), Hist. krit. Beiträge z. L. v. d. Autonomie d. Vernunft, 1879, 2. Aufl. 1882, D. theist. Gottes- u. Weltanschauung als Grundlage der Geschichtsphilos. 1888, D. Beweis f. d. Dasein Gottes u. s. Persönlichkeit, 1895. Die Unsterblichkeit auf Grundl. der Schöpfungsl., Neisse 1896. Auf Universitäten huldigten der Lehre Günthers mehr oder weniger Elvenich in Breslau, Weber längere Zeit ebendas., seit 1896 altkatholischer Bischof in Bonn (Schillers metaphysische Anschauungen vom Menschen, entwickelt aus s. ästhet. Abhandlungen, Sagan 1864, Kants Dualismus v. Geist u. Natur aus d. J. 1766 u. der des positiv. Christenthums, Breslau 1866, D. Gesch. der neueren deutsch. Philos. u. d. Metaphysik, Münster 1873, E. Dubois-Reymond. Eine Krit. seiner Weltanschauung Gotha 1885, Metaphysik, e. wissenschaftl. Begründ. der Ontologie des positiv. Christenthums, 2 Bde.: 1. Einleit. u. Anthropologie, 2. Die antithetischen Weltfactoren u. d. speculative Theologie, Gotha 1888—1891), Löwe, gest. 1892 in Prag, lange Zeit Professor daselbst, (Lehrb. der Logik, Wien 1881, D. speculative Idee der Freiheit, ihre Widersacher, ihre prakt. Verwerthung, hrsgeg. v. d. kgl. böhm. Gesellsch. d. W., Prag 1890), Kaulich in Graz (gest. 1881, Ueber d. Möglichk., die Grenze u. d. Ziel des Wissens, 2. Aufl., Graz 1870; Handb. d. Log., Prag 1869, der Psychol., Graz 1870; Syst. d. Metaphys., Prag 1874, der Ethik, 1877), Peter Knoodt, geb. 11. Nov. 1811, gest. 27. Jan. 1869 als Prof. in Bonn, der einen erkenntnisstheoretischen Commentar der Ausgabe von Günthers Antisavarese beifügte, Vincenz Knauer (1828—1894, Privatdoc. in Wien). Das bedeutendste Werk aus der güntherschen Schule ist die Metaphysik von Theod. Weber. Dieser will die altchristliche Weltanschauung wieder herstellen, auch in der Wissenschaft des deutschen Volkes der Wahrheit des positiven Christenthums die lange vorenthaltene und doch pflichtmässige Anerkennung wieder verschaffen. Wie Descartes und Günther geht Weber von dem eigenen Denken und dem sich in ihm offenbarenden Ich aus; das Bewusstsein muss dann analysirt und „hierauf müssen die Beziehungen des Ich zu allem substantial Seienden aufgesucht“ und in ihrem Ursprung aufgedeckt werden. Auf diese Art wird der Geist des Menschen und die mit ihm verbundene Natur, zugleich die Verschiedenheit zwischen Geist und Natur festgestellt. Diese einander entgegengesetzten Factoren finden sich auch ausser dem Menschen, und in vollem Unterschied zu ihnen und dem Menschen wird weiter Gott, der Schöpfer der Welt, erkannt. S. Melzer, Philos. Monatsh. 29, 1893, S. 480 ff.

Ebenso wie der Güntherianismus war früher der gemässigt philosophisch-theologische Rationalismus des Hermes (geb. 1775, gest. 1831 als Professor in Bonn) der kirchlichen Censur erlegen. Vergl. Esser, Denkschrift auf G. H., Köln 1832.

Hier möchte auch am besten seine Stelle finden Martin Deutinger (1815 bis 1864, Lehrer der Philos. in Freising, dann in Dillingen, seit 1852 pensionirt in München lebend, gest. in Bad Pfäffers), Grundlinien e. posit. Philos. als vorläufiger Versuch e. Zurückführ. aller Theile d. Philos. auf christl. Princ., 1843—1849 (1. Propädeutik des philos. Studiums, 2. Seelenlehre, 3. Denklehre, 4. Gebiet der Kunst im Allgemeinen, 5 Das Gebiet der dichterischen Kunst, 6. Moralphilos.). Der gegenw. Zustand der deutschen Philos., aus d. handschriftl. Nachlass des Verstorbenen hrsg. von Lorenz Kastner, München 1866, knüpft mehrfach an Schelling und Baader an und will eine Versöhnung zwischen Wissen und Glauben stiften. Unter heftigem Widerspruch gegen den absoluten Idealismus und Intellectualismus Hegels, von welchem Denker er andererseits, namentlich in der Aesthetik, Manches aufgenommen hat, ebenso unter entschiedenster Polemik gegen den Materialismus, der nichts von geistiger Substanz wisse, bekämpft er auch den cartesianischen Dualismus Günthers. Von dem Sein komme man nie auf das Denken, ebensowenig von letzterem auf das erstere. Nehme man das Sein an, so beruhe dies auf Willen, der beide Seiten miteinander verbinde, und der deshalb auch über dem Denken stehen müsse. In der Aesthetik nimmt er nach v. Hartmann den Standpunkt des concreten Idealismus ein. Vgl. L. Kastner, Mart. Deutingers Leben u. Schriften, Münch. 1875, Ed. v. Hartmann, Die deutsche Aesthetik seit Kant, S. 169—198, G. Neudecker, Der Philos. Deutinger u. ultramontane Sophistik, Wurzburg 1877. Neudecker (geb. 1840, Doc. d. Philos. in Würzburg) ist in seinem eigenen Philosophiren auch von Deutinger ausgegangen, Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. Nördling. 1881, Grundleg. der rein. Logik, Würzb. 1882. Nach ihm ist das Selbstbewusstsein der feste Punkt, der für das Wissen u. Denken nöthig ist, es ist uns unmittelbar und an sich gewiss und ist die Voraussetzung für alle andere Gewissheit. Aus sich entwickelt es aber nicht den Inhalt des Bewusstseins.

§ 17. Anfangs sehr isolirt, hat Herbart später einen zahlreichen Kreis von Schülern gefunden, und namentlich in Oesterreich, wo seine Lehre durch Exner, besonders auch durch Bonitz begünstigt wurde, gab es manche Anhänger von ihm, deren Zahl aber mehr und mehr abgenommen hat, seitdem die im Geiste Herbarts abgefassten Lehrbücher nicht mehr von der Behörde für den Gebrauch empfohlen wurden. Eine Zeit lang war die Universität Leipzig das eigentliche Centrum der herbartschen Philosophie, aber heute giebt es auch an ihr keine Vertreter derselben mehr. Eine innere Fortbildung aus ihren Principien heraus hat nicht stattgefunden. Die Lehre war zu fest bestimmt und abgerundet, als dass sich ähnlich wie in der hegelschen Schule verschiedene Richtungen hätten abzweigen können. (Auch von Halbherbartianern redet man, d. h. solchen, die eine gewisse Verwandtschaft mit den herbartschen Principien zeigen.) Jedoch sind nach der Seite der Psychologie, der Sprachphilosophie und besonders der Pädagogik weitere Entwickelungen mit Erfolg versucht worden. In der Gegenwart haben für die Pädagogik die herbartschen Ansichten noch am meisten Bedeutung. Die namhaftesten unter den Herbartianern sind: Drobisch, Harten-

stein, Strümpell, Thilo, Steinthal, Lazarus, Zimmermann, Ziller, Flügel, Rein. Unter denen, die mit Schärfe und Erfolg die herbartsche Lehre angriffen, ist besonders Ad. Trendelenburg zu erwähnen.

Ueber den Religionsbegr. der Schule H.s s. H. J. Holtzmann, in: Ztschr. f. wiss. Theol., 25, 1881, S. 66—92. Ueber d. Verbreitung der herbartschen Schule in Böhmen s. Durdik, in: Ztschr. f. ex. Philos. XII, 1883, S. 317—326.

Die „Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus", die von 1861 bis 1875 in 11 Bänden erschienen ist, zuerst redigirt von Allihn und Ziller, später von Allihn und Flügel, vertrat die Lehre Herbarts. Sie hatte es sich bei ihrem Erscheinen zum Ziel gesetzt, „die eigentlichen Aufgaben der Philosophie überhaupt und der einzelnen philosophischen Wissenschaften im Besonderen deutlich darzulegen, sie von den bloss vermeinten und falschen zu unterscheiden und zu zeigen, was zur Lösung derselben vorzugsweise in Deutschland geleistet worden ist", und bei ihrem Aufhören glaubte sie nachgewiesen zu haben, dass und in welcher Weise eine Reform der einzelnen philosophischen Disciplinen durch Herbart zu Stande gebracht sei, und dass es nicht nöthig sei, sich Herbart gegenüber in corrigirender Weise zu verhalten und eigene, abweichende Ansichten geltend zu machen. Im 1. Heft des I. Bandes der Zeitschrift giebt Allihn als Anfang zu seiner Biographie Herbarts eine Zusammenstellung der Litteratur der herbartschen Schule. Spätere Hefte enthalten fortgesetzte Litteraturangaben. Seit 1883 ist die Zeitschr. unter der Redaction von Allihn und Flügel wieder ins Leben getreten und nach dem Tode Allihns weiter von Flügel allein herausgegeben worden. Das vierte Heft vom letzten, 20., Bande, 1896, giebt ein Inhaltsverzeichniss der zwanzig Bände. Seit 1894 erscheint die „Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik", herausgeg. v. O. Flügel u. W. Rein (dem bisherigen Herausgeber der Pädagogischen Studien), Langensalza. Es sollen hier die Kräfte innerhalb der Bestrebungen vereinigt werden, die von Herbart ihren Ausgangspunkt nehmen, besonders soll die enge Verbindung von Philosophie und Pädagogik, wie sie sich bei Herbart schon findet, weitergeführt und ausgebaut werden, da es diese Verbindung mit der Pädagogik vornehmlich bewirkt habe, dass die herbartsche Philosophie, als Culturmacht sich bethätige und sich zu bethätigen jetzt erst recht beginne.

Lazarus und Steinthal begründeten 1859 die „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" und redigirten sie bis 1890. Die Völkerpsychologie ist nach Lazarus die Lehre von den Elementen und Gesetzen des geistigen Völkerlebens. Es kommt ihr darauf an, das Wesen des Volksgeistes und sein Thun psychologisch zu erkennen, die Gesetze zu entdecken, nach denen die innere geistige Thätigkeit eines Volkes in Leben, Kunst und Wissenschaft vor sich geht, sich ausbreitet, erweitert oder verengt, erhöht oder vertieft. Es gilt, die Gründe, Ursachen und Veranlassungen der Entstehung, Entwickelung und des Untergangs der Eigenthümlichkeiten eines Volkes zu enthüllen; der Art wird der Begriff des Volks- oder Nationalgeistes nicht eine blosse Phrase sein. So wendete sich die Zeitschrift nicht nur an die berufsmässigen Psychologen, sondern an alle, die das geschichtliche Leben der Völker nach irgend einer Seite, Religion, Kunst, Wissenschaft, Sprache etc. in der Weise erforschen, dass sie die Thatsachen aus dem Innersten des Geistes zu erklären, d. h. auf ihre psychologischen Gründe zurückzuführen suchen. Seit 1890 erscheint sie als „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde" und wird von Weinhold herausgegeben.

Friedr. Heinr. Theod. Allihn (1811 geb., 1885 als Pfarrer in Merzien b. Cöthen gest.), Antibarbarus logicus, Halle 1850: I. Heft: Einleitg. in d. allgem. formale Log., 2. Aufl. Halle 1853 (unter dem Pseudonym Cajus, s. u. bei Flügel). Der verderbl. Einfluss d. hegelschen Philos., Lpz. 1852. Die Umkehr d. Wissenschaft in Preussen, m. besond. Beziehg. auf Stahl und auf die Erwiderungen seiner Gegner Braniss und Erdmann, Berl. 1855. Die Grundlehren d. allgem. Ethik, nebst einer Abhandlg. üb. d. Verhältn. der Relig. zur Moral, Lpz. 1861. Grundriss der Ethik. Neu bearb. u. erweitert v. O. Flügel, Langens. 1898.

Ludw. Ballauf, Abhdlgn. meist psychol.-pädagog. Inhalts, im Oldenburger Schulblatt, in der pädagog. Revue und dem pädagog. Archiv, und in der Zeitschr. für exacte Philos., wo insbesondere in Band IV, Heft I, S. 73—92 ein von Ballauf verfasster Artikel: „Von Beneke zu Herbart“ eine Vergleichung der beiderseitigen Doctrinen vom herbartschen Standpunkte aus enthält, die in theoretischem Betracht auf der Voraussetzung ruht, nur durch in der Erfahrung liegende Widersprüche könne ein Antrieb gegeben sein, die Erfahrung zu ergänzen und primitive Annahmen zu corrigiren, und zwar eben durch diejenigen Widersprüche, welche Herbart in partiellem Anschluss an die Eleaten etc. in gewissen Erfahrungsbegriffen gefunden haben will. Ballaufs Einwürfe gegen Benekes Eudämonismus aber beruhen zum Theil auf einer falschen Isolirung der Elemente des sittlichen Gesammturtheils gegeneinander, zum andern Theil auf irrigerweise aus dem benekeschen Princip gezogenen Consequenzen, besonders auf einer Unterschätzung des Werthes, den auch nach diesem Princip die gesicherte rechtliche Ordnung haben muss. Die Elemente der Psychologie, Cöthen 1877, in 2. Aufl.: D. Grundlehren der Ps. u. ihre Anwendung auf d. L. v. d. Erkenntniss, Cöthen 1890.

Ed. Bobrik, De ideis innatis sive puris pro principiis habitis, Regiomonti 1829. Freie Vorträge über Aesthetik, Zürich 1834. Neues prakt. Syst. der Logik. I, 1.: Ursprüngl. Ideenlehre, Zürich 1838 (ist unvollendet geblieben).

Herm. Bonitz (geb. 1814 in Langensalza, lange Zeit Prof. u. Mitglied des Unterrichtsraths in Wien, seit 1875 vortragender Rath für das höhere Schulwesen im Unterrichtsministerium in Berlin, gest. 25. Juli 1888 in Berlin; mit Exner hat er den Organisationsentwurf für die österreichischen Gymnasien ausgearbeitet, der 1854 angenommen wurde), dessen Platonica und Aristotelica im 1. Th. des Grundr. erwähnt worden sind, ist hier auch als Mithrsg. (bis 1867) der „Zeitschr. f. österr. Gymnasien“ und seit 1869 der berl. „Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen“ zu nennen, ferner als Verfasser eines Aufsatzes über philos. Propädeutik, in der Neuen Jen. Allg. Litt. Zeitg. 1846, No. 66. S. Th. Gompertz, Th. H. B., E. Nachruf, Berl. 1889, S. Frankfurter, Graf Leo Thun-Hohenstein, Fr. Exner u. H. B., Wien 1893.

H. G. Brzoska, Ueb. d. Nothwendigk. pädagog. Seminare auf der Universität und ihre zweckmässige Einrichtg., Lpz. 1833. Brzoska war auch der Hrsg. der „Centralbibliothek für Litt., Statistik u. Gesch. d. Pädag. u. d. Unterrichts“.

Carl Seb. Cornelius (geb. 1819, gest. 1896, seit 1854 in Halle), Die Lehre von der Elektricität u. d. Magnetismus, Lpz. 1855. Ueb. d. Bildg. d. Materie aus einfach. Elementen, Lpz. 1856. Theorie des Sehens u. räuml. Vorstellens, Halle 1861; Ergänzgn. dazu, ebd. 1864. Grundzüge einer Molecularphysik, Halle 1866. Ueb. d. Bedeutg. des Causalprinc. in d. Naturwissensch. Halle 1867. Ueb. d. Entsteh. d. Welt, m. bes. Rücks. auf d. Frage, ob unserm Sonnensyst. ein zeitl. Anfang zugeschrieben werden muss, gekr. Preisschr., Halle 1870. Ueb. d. Wechselwirkung zwischen Leib u Seele, Halle 1871, 2. Aufl. 1875. Zur Theorie der Wechselwirk. zwischen Leib u. Seele, Halle 1880. Abhandlungen zur Naturwissensch. u. Psychologie, Langensalza 1887. Nach der Molecularphysik von

Cornelius besteht zwischen den Realen, die zu einem Massentheilchen miteinander verbunden sind, nicht eine directe sondern nur eine durch Aethersphären vermittelte Gemeinschaft. Die Zahl der Atome ist nach C. nicht unendlich.

Franz Cupr (gest. 1882 in Prag), Sein oder Nichtsein der deutsch. Philos. in Böhmen, Prag 1848. Grundriss d. empir. Psychol., Prag 1852.

Mathias Amos Drbal (geb. zu Prödlitz in Mähren 1829, gest. zu Brünn 1885), Ueb. d. Ursachen d. Verfalls der Philos. in Deutschland, Prag 1856. Giebt es einen speculat. Syllogismus? (Linzer Gymnasial-Progr. 1857.) Ueb. das Erhab. (Linzer Gymnasial-Progr. 1858.) Ueb. d. Natur d. Sinne, populärwiss. Vorträge, Linz 1860. Lehrb. d. propädeut. Logik, Wien 1865 u. öft. Empir. Psychol., Wien 1868, 4. Aufl. 1885. Prakt. Logik oder Denklehre, Wien 1871. Darstellung d. wichtigst. Lehren der Menschenkunde u. Seelenlehre, nebst einer Uebersicht der Gesch. d. Erziehgs.- u. Unterrichtslehre, in 3 Thln., Wien 1872 ff.

Mor. Wilh. Drobisch (geb. 16. Aug. 1802, seit 1826 ordentl. Prof. der Mathematik und seit 1842 auch der Philosophie zu Leipzig, gest. daselbst 30. Sept. 1896, also beinahe 70 Jahre ordentlicher Prof. in Leipzig), Recens. üb. Herbarts Psychol. als Wissensch., im Novemberheft der Lpz. Littr.-Ztg. vom Jahr 1828. Recens. üb. Herbarts Metaph. in der Jen. Littr.-Ztg., Augustheft 1830. (In diesen Recensionen ist besonders mit Erfolg auf die herbartsche Philosophie hingewiesen worden.) Philol. u. Mathem. als Gegenstände d. Gymnasialunterrichts betracht. m. besond. Bezieh. auf Sachsens Gelehrtenschulen. Lpz. 1832. Ueb. mathem. Didaktik, in der Lpz. Littr.-Ztg., 1832, No. 297. Beiträge zur Orientirg. üb. Herbarts Syst. d. Philos., Lpz. 1834. Neue Darstellg. d. Logik nach ihr. einfachst. Verhältn., nebst einem log.-mathem. Anhange, Lpz. 1836, 2. völlig umgearb. Aufl. 1851, 5. A. 1887. Quaestionum mathematico-psychologicarum spec. I—V, Lips. 1836—1839. Grundlehren d. Religionsphilos, Lpz. 1840. Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode, Lpz. 1842, neugedruckt, Hamb. 1898. Ueb. d. mathem. Bestimmg. der musikal. Intervalle, in: Abh. der fürstl. jablonowskischen Gesellsch., Lpz. 1846. Disquisitio mathematico-psychol. de perfectis notionum complexibus, Lips 1846. Erste Grundlinien d. mathem. Psychol., Lpz. 1850. Ueb. d. Stellg. Schillers zur kantischen Ethik, aus den Berichten der K. S. Gesellsch. der Wiss., besond. abgedr., Lpz. 1859. De philosophia scientiae naturali insita, Lips. 1864 Die moral. Statistik und die menschl. Willensfreiheit, Lpz. 1867. Ueb. d. Fortbildung der Philosophie durch Herbart, Lpz. 1876. Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff, Lpz 1885. — Während die erste Auflage der Logik Denken und Erkennen streng von vornherein auseinanderhielt, ist in der zweiten die Logik zwar auch ein Kanon des Denkens, dem dies in seinen Formen entsprechen muss, um in sich wahr zu sein, aber zugleich wird sie zum Organon der mittelbaren Erkenntniss, womit aber Drobisch den formalen Charakter der Logik nicht aufgeben will. Mit der Metaphysik Herbarts stimmt Drobisch nicht mehr ganz überein. In der Religionsphilosophie versucht er, die Philosophie in herbartscher Untersuchungsweise mit der Theologie auseinanderzusetzen. Der Philosophie kommt auch auf dem religiösen Gebiete die Aufgabe zu, das Gegebene zu begreifen. Aus dem Gefühle der Beschränktheit und Ohnmacht entsteht das Bedürfniss der Befreiung, der Erlösung von den Schranken, der Erhebung zu etwas Höherem. Aber ein höchstes Wesen oder Gott darf man nicht nur wünschen, sondern um dem Gottesgedanken objective Bedeutung zu geben, bedarf es des logischen Nachweises. Der ontologische und der kosmologische Beweis sind untauglich, durch den teleologischen ergiebt sich das Dasein des Glaubensgegenstandes als ein höchst wahrscheinliches; die moralisch-praktischen Glaubensgründe treten noch als überzeugend hinzu. Unsere

Aufgabe ist es, das höchste Gut, d. h. den moralischen Weltzweck, zu verwirklichen, aber die Ausführbarkeit ist dadurch gewährleistet, dass Gott die mit Absicht wirkende Ursache des sittlichen Zweckes und der für diesen zureichenden Mittel in der Natur ist (s. Kant). Den ausserweltlichen, lebendigen persönlichen Gott bestimmt dann Drobisch nach den fünf herbartschen praktischen Ideen der Heiligkeit, Vollkommenheit, Liebe, der richtenden und vergeltenden Gerechtigkeit. S. über Drobisch M. Brasch, Leipziger Philosophen, Lpz. 1894. Luigi Credaro, Maur. Gulgelmo Dr., Roma 1897 (aus der Riv. Ital. di Filos.). M. Heinze, Mor. Wilh. Dr., Gedächtnissrede, Lpz. 1897 (aus den Bericht. d. Kgl. sächs. Gesellsch. d. W.).

Josef Durdik (Prof. in Prag), Leibniz und Newton, Halle 1869, Kallilogie od. üb. die Schönheit des Sprechens, Prag 1873. Ueb. das Gesammtkunstwerk als Kunstideal, Prag 1880. Ausserdem noch viele in böhmischer Sprache verfasste Schriften, s. üb. ihn bei der böhmischen Philosophie.

Friedr. Exner (geb. 1802 in Wien, seit 1827 Prof. der Philos. in Wien, von 1832 an in Prag, 1848 in das Ministerium zu Wien berufen, gest. in Padua 1853), Ueb. Nominalismus und Realismus, Prag 1842 (aus den Abh. d. Böhm. Ges. d. Wiss.). Die Psychol. der hegelschen Schule, Lpz. 1843, 2. Heft ebd. 1844. Ueb. Leibnizens Universalwissenschaft, Prag 1833 (aus den Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss.). Ueb. d. Lehre v. d. Einh. des Denk. u. Seins, ebd. 1848 (aus den Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss.). In seiner Stellung bewirkte er, dass die herbartsche Philosophie besonders auf den Lehrstühlen in Oesterreich vertreten wurde.

Otto Flügel (geb. 1842, Pastor in Wansleben, Provinz Sachsen), Der Materialismus, Lpz. 1865. Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes, Lpz. 1869. Die Probleme der Philos. u. ihre Lösungen: histor.-krit. dargestellt, Cöthen 1876, 3. Aufl. 1892. Die Seelenfrage, Cöthen 1878, 2. Aufl. 1890. Die speculat. Theologie der Gegenw. krit. beleuchtet, Cöthen 1881, 2. Aufl. 1887. Das Ich u. d. sittl. Ideen im Leben der Völker, Langensalza 1885, 2. Aufl. 1890. Das Seelenleben d. Thiere, 3. Aufl., Langensalza 1897. Abriss der Logik u. d. L. v. d. Trugschlüssen, 3. Aufl., Langensalza 1894. Es ist dies eine Neubearbeitung des Antibarbarus logicus von Allihn. Idealism. u. Materialism. der Geschichte, aus Ztschr. f. Philos. u. Päd., Langensalza 1898. Zur Philosophie des Christenthums, ebd. 1900. Flügel, einer der thätigsten jetzt lebenden Herbartianer, war längere Zeit alleiniger Herausgeber der Ztschr. f. exacte Philosophie. Er wendet sich namentlich gegen den Monismus, der Gott und Welt nicht trenne, also auch Gut und Böse nicht hinlänglich zu scheiden wisse, während der herbartsche Pluralismus die Welt als abhängig von dem ihr substantiell gegenüberstehenden Gott und doch relativ selbständig denken lasse, so dass auch das Uebel seine Erklärung finde. Eine eigentliche speculative Theologie ist nicht möglich, aber der teleologische Beweis erbringt doch die Wahrscheinlichkeit für das Dasein Gottes, und die Zweckformen in der alten Welt deuten hin auf Einsicht und Willen sowie auf Persönlichkeit Gottes. In die Lücken der Erkenntniss tritt die christliche Offenbarung ein. Gegen den actuellen Seelenbegriff polemisirt Flügel sehr kräftig in der längeren Arbeit: Der substanzielle u. d. actuelle Seelenbegriff, Ztschr. f. Philos. u. Päd., III., 1896.

Foss, Die Idee d. Rechts in Herbarts Ethik, Realschulprogr., Elbing 1862.

Aug. Geyer (geb. zu Asch in Böhmen 1831, gest. 1885 als Prof. d. Rechte in München), Gesch. u. Syst. d. Rechtsphilos., Innsbruck 1863. Ueb. d. neueste Gestaltg. d. Völkerrechts, Rede, Innsbruck 1866. Abhandlg. in der Zeitschr. f. exacte Philos. u. i. Gerichtssaal (d. Kampf ums Recht, aus Anlass v. Jherings

gleichn. Schrift, 1873, Heft 1). Strafrecht u. philos. Einleitung in d. Rechts wissenschaften in der holtzendorffschen Encyclop. der Rechtswissensch.

F. E. Griepenkerl (geb. 1782, gest. 1849 als Gymnasiallehrer in Braunschweig), Lehrb. der Aesthetik, Braunschw. 1827. Lehrbuch der Logik, 2. Ausg. Helmstädt 1831. Briefe über Philos. und besonders über Herbarts Lehren, Braunschweig 1832.

H. F. Haccius, Kann d. Pantheism. eine Reform der Kirche bilden? Hannover 1851.

Gust. Hartenstein (geb. 1808, seit 1836 ordentl. Prof. der Philosophie zu Leipzig zog sich 1859 ins Privatleben zurück, später Oberbibliothekar in Jena, gest. das. 1890), De methodo philosophiae, log. legibus astrigenda, finibus non terminanda, Lips. 1835. Die Probleme und Grundlehren d. allgem. Metaph., Lpz. 1836, aus denen man sich gut über die herbartsche Lehre orientiren kann. De ethices a Schleiermachero propositae fundamento, Lips. 1837. Ueb. d. neust. Darstellgn. u. Beurtheilgn. d. herbartschen Philos., Lpz. 1838. De psychologiae vulgaris origene ab Aristotele repetenda, Lips. 1840. Die Grundbegriffe d. ethisch. Wissensch., Lpz. 1844. De materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione, Lips. 1846. Ueb. d. Bedeutg. der megarisch. Schule f. d. Gesch. d. metaphys. Probleme. Lp. 1847 (aus d. Berichten üb. d. Verhandl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.). Darstellg. d. Rechtsphilos. des Grotius (aus Bd. I der Abh. der phil.-hist. Cl. der K. S. Ges. des Wiss.), Lpz. 1850. De notionum juris et civitatis, quas Bened. Spinoza et Thom. Hobbes proponunt, similitudine et dissimilitudine. Lips. 1856. Ueb. d. wiss. Werth d. aristotel. Ethik (in d. Berichten d. ph.-hist. Cl. der K. G. d. Wiss.), Lpz. 1859. Ueb. Lockes u. Leibn.s Lehre von d. menschl. Erkenntniss, Lpz. 1861. Historisch-philos. Abhandlgn., Lpz. 1870 (worin acht der angeführt. Abh. und neuntens eine Abhandl. über Leibniz' Lehre v. d. Verhältniss der Monaden zur Körperwelt, 1869, enthalten sind).

Carl Ludw. Hendewerk (geb. 1806 zu Königsb. i. Pr., gest. 1872 als Pfarrer zu Heiligenkreuz), Principia ethica a priori reperta, in libris sacris V. et N. T. obvia, Regiom. 1839. Herbart u. d. Bibel, Königsb. 1858. Der Idealismus des Christenth., ebd. 1862.

Ottokar Hostinsky, Das musikalisch Schöne und das Gesammtkunstwerk vom Standpunkt der formalen Aesthetik, Lpz. 1877. Die Lehre von d. musikal. Klängen, Prag 1879. Ueb. d. Bedeut. d. prakt. Ideen Herbarts f. d. allgem. Aesthetik, Prag 1883. S. auch böhm. Philos.

Herm. v. Kayserlingk, Vgl. zw. Fichtes Syst. u. d. Syst. Herbarts, Königsberg 1817. Später ging Kayserlingk von der herbartschen Richtung ab. Er hat eine Autobiographie verfasst: Denkwürdigkeiten eines Philosophen, oder Erinnergn. u. Begegnisse aus mein. Leben, Altona 1839.

Herm. Kern, De Leibnitii scientia generali commentatio, Progr. d. K. Pädag. in Halle 1847. Ein Beitrag zur Rechtfertig. d. herbartsch. Metaph., Einladungsschrift z. Stiftungsfeier des herzogl. Gymnasiums in Coburg, 1849. Pädagogische Blätter, Coburg 1853—56. Grundriss d. Pädagogik, Berl. 1873 u. ö.

J. C. Uldar. Kramâr, D. Problem d. Materie, Olmütz 1871.

Franz L. Kvet, Leibnizens Logik, nach den Quellen dargestellt, Prag 1857, Leibniz u. Comenius (aus den Abh. d. K. Böhm. Ges. d. Wiss.). Prag 1857.

M. Lazarus (geb. 1824, früher Prof. der Philosophie in Bern, seit 1873 Honorarprof. in Berlin), Das Leben der Seele, in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze, Berl. 1856—1857, 3. Aufl.. 3 Bde., 1883 ff. (Populär gehalten, aber der Titel ist zu weit gegriffen und verspricht zu viel.) Ueb. d. Urspr. d. Sitten, Vortr. geh. zu Bern 1860, 2. Aufl. Berl. 1867. Ueb. d. Ideen

in d. Gesch., Rectoratsrede, zu Bern 1863 geh., 2. Abdr., Berlin 1872. Z. Lehre v. d. Sinnestäuschgn., Berlin 1867. Ein psychol. Blick in uns. Zeit, Vortrag. Berl. 1872, 2. Aufl. 1872. Ideale Fragen in Reden u. Vorträgen, Berl. 1878. Ueb. d. Reize des Spiels, Berl. 1884. Treu u. frei, Gesammelte Reden u. Vorträge üb. Juden u. Judenthum, Lpz. 1887. D. Ethik des Judenthums, Frkf. a. M. 1898. Die von Lazarus und Steinthal herausgegebene „Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" s. o. S. 186. Bernh. Münz, M. L. Zur Feier seines 50jähr. Doctorjubiläums, Berl. 1899. Th. Achelis, M. L., Hamb. 1900.

Gust. Adolf Lindner (geb. 1828, gest. 1887 als Prof. an der böhmischen Universität in Prag), Lehrb. d. formal. Logik nach genet. Methode, Graz 1861, 5. Aufl. Wien 1881. Einleitg. i. d. Studium d. Philos., Wien 1866. Lehrb. d. empir. Psychol. als inductiver Wissensch., 9. Aufl. Wien 1889 (sehr viel auf Lehranstalten gebraucht). Das Problem des Glücks, psychol. Untersuchgn. über d. menschl. Glückseligkeit, Wien 1868. Ideen z. Psychol. d. Gesellsch. als Grundl. d. Socialwiss., ebd. 1871 (70).

Franz Karl Lott (geb. 1807, gest. 1874 in Wien), Herbarti de animi immortalitate doctr., Gött. 1842. Zur Logik (aus den Gött. Stud. bes. abg.), Gött. 1845. Fr. K. Lotts Metaphysik, herausgeg. v. Theod. Vogt, im Jahrbuch des Vereins f. wissenschaftl. Pädagog., XII, S. 211 ff. Vgl. üb. ihn Theod. Vogt, Wien 1874. Er vertrat einen Theismus, nach welchem die Realen Herbarts als ewige Thätigkeiten des persönlichen Gottes aufgefasst werden.

Carl Mager, anfangs Hegelianer, später der herbartschen Richtung zugethan, hat die Zeitschrift begründet: Pädagogische Revue, 1840 ff., von 1848–1854 herausgegeben von Scheibert, Langbein und Kuhn, von 1855—1858 von Langbein allein. Statt derselben erscheint seitdem: Pädagogisches Archiv, herausg. von W. Langbein, Stettin 1859—1873, seit 1874 von Krumme.

F. W. Miquel, Beiträge eines m. d. herbartschen Pädag. befreund. Schulmannes z. Lehre vom biograph. Geschichtsunterricht auf Gymnasien, Aurich und Leer 1847. Beiträge zu einer pädag.-psychol. Lehre vom Gedächtniss, Hannover 1850. Wie wird die deutsche Volksschule national? Lingen 1851. Pädagog. Abh. in den von Kern herausg. pädag. Bl. 1853 u. 1854.

Jos. W. Nahlowsky, Das Gefühlsleben, Lpz. 1862. 2. Aufl. 1884. Das Duell, sein Widersinn u. seine moralische Verwerflichkeit, Lpz. 1864. Die ethisch. Ideen, ebd. 1865. Grundzüge z. Lehre v. d. Gesellsch. und dem Staate, ebd. 1865, Allgem. prakt. Philos. (Ethik) pragmat. bearb., Lpz. 1870, 2. Aufl. Lpz. 1885.

Ed. Olawsky, Die Vorstellgn. im Geiste des Menschen, Berl. 1868.

L. F. Ostermann, Pädagog. Randzeichnungen, Hannov. 1850, s. auch die Litteratur über Herbart.

Preiss, Analyse der Gefühle, Görz 1854. Analyse der Begehrungen, ebd. 1859.

Aug. Reiche, De Kantii antinomiis quae dicuntur theoreticis, Gött. 1838.

Wilh. Rein (geb. 1847, Prof. der Pädag. in Jena), hat sich um die Pädagogik, namentlich um die Ausbildung der herbartschen, sehr verdient gemacht, ist Mitredacteur der Zeitschr. f. Philos. u. Pädag. u. giebt jetzt das Encyklopädische Handbuch für Pädagogik heraus.

G. L. W. Resl, Die Bedeutung der Reihenproduktion für die Bildung synthet. Begriffe u.ästh. Urteile, Czernowitzer Schulprogr., Wien 1857. Zur Psychol. der subj. Ueberzeugung, Pr., Czernowitz 1868.

H. H. E. Röer, Ueber Herbarts Methode der Beziehungen, Braunschweig 1833. Das speculat. Denken in s. Fortbewegung z. Idee. Berl. 1837 (bekundet Röers Fortbewegung zum Hegelianismus.

Gust. Schilling (geb. 1815, gest. 1872 als Prof. d. Philos. in Giessen), Lehrb. d. Psychol., Lpz. 1851. Die verschied. Grundansichten üb. d. Wesen d. Geistes, Lpz. 1863. Beiträge z. Gesch. u. Kritik d. Materialismus, Lpz. 1867.

Herm. Siebeck, der von Herbart allerdings ausging, s. weiter unten.

H. Spitta (Prof. in Tübingen), der früher wenigstens zu den Anhängern Herbarts gezählt wurde, Die Schlaf- und Traumzustände d. menschl. Seele, Tübing. 1878, 2. Aufl. 1882, 2. Ausg. 1892. Die Willensbestimmungen und ihr Verh. z. d. impulsiven Handlung, Tübing. 1881, 2. Ausg. 1892. Einleit. in d. Psychol. als Wissensch., Freibg. i. Br. 1886. D. psychol. Forsch. u. ihre Aufgabe in d. Gegenw., Freibg. i. Br. 1889. Mein Recht auf Leben; Tübing. - Freibg. i. Br. u. Lpz. 1900: Dem unbedingten Pflichtbewusstsein entspricht das unbedingte Rechtsbewusstsein und zwar das Bewusstsein meines unbedingten Rechts auf Leben, und wiederum entspricht dem unbedingten Recht auf Leben die unbedingte Pflicht zu lieben, d. h. das Gute zu wollen, da nichts gut ist ausser Liebe. Das deutsche Volk und seine nationale Erziehung. Unmoderne Rezepte, Tübing. u. Lpz. 1901.

Heymann Steinthal (geb. 1823, seit 1863 Prof. in Berlin, gest. 1899), Grammatik, Logik u. Psychol., Berl. 1855. Der Ursprung der Sprache, 3. Aufl., Berl. 1877. Gesch. der Sprachwiss. bei d. Griechen u. Römern m. besond. Rücks. auf d. Logik, Berlin 1863—1864. Abriss der Sprachw. I. Thl.: D. Sprache im Allgem. Einl. i. d. Psychol. u. Sprachw., ebd. 1871, 2. Aufl. 1881. Gesammelte kleine Schriften. I. Sprachwissenschaftl. Abhandlungen und Recensionen, Berl. 1880. Allgemeine Ethik, Berl. 1886. (S. dazu Gust Glogau, St.s Ethik in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 88, 1886, S. 82—123.) Zu Bibel u. Religionsphilos., Vorträge u. Abhandlung., Berlin 1890. Seit 1859 gab Steinthal mit Lazarus die oben erwähnte Zeitschrift heraus. Von Steinthal wird der Process der Apperception im herbartschen Sinne besonders betont und in seiner Bedeutung ausgeführt. In seiner Ethik weicht er vielfach von Herbart ab. Die fünf praktischen Ideen, betreffs deren Vollständigkeit Steinthal selbst im Zweifel ist, sind die der sittlichen Persönlichkeit, des Wohlwollens, der Vereinigung, des Rechts und der Vollkommenheit (vgl. P. Ivanoff, Die Abweichungen Steinthals v. Herbart auf d. Gebiete der ethisch. Elementarlehre, Diss., Jena 1893). Als specieller Anhänger Steinthals musste früher gelten G. G. Glogau wegen seiner Schrift: Steinthals psychologische Formeln zusammenhängend entwickelt, Berl. 1876. S. jedoch über ihn weiter unten. Ueb. Steinthal, Th. Achelis, H. St., Samml. gemeinverständl. Vorträge, XIII, 296, Hamb. 1898.

Stephan, De justi notione quam proposuit Herb., diss. inaug., Gott. 1844. Ueber Wiss. u. Glaub., skeptische Betrachtgn., Hannover 1846. Ueb. d. Verhältn. d. Naturrechts zur Ethik u. z. posit. Recht, Gött. 1854.

E. Stiedenroth, Theorie d. Wissens, Gött. 1819. Psychol. zur Erklärg. der Seelenerscheinungen, Berl. 1824—1825. (Halbherbartianisch.)

K. V. Stoy (1815—1885, lange Jahre Prof. in Jena), Encyclopädie, Methodologie und Litteratur der Pädagogik, Lpz. 1861. Philos. Propädeutik, Lpz. 1869—1870 (1. Log., 2. Psychol.). Die Psychol. in gedrängt. Darstellg. ebd. 1871. S. R. Volkmar, Stoys Leb. u. Wirk., Dresd. 1885.

Ludw. Strümpell (geb. 23. Juni 1812 in Schöppenstedt, lange Zeit Professor der Philosophie in Dorpat, seit 1871 in Leipzig, zuerst Privatdocent, dann Honorarprofessor, gest. das. 18. Mai 1899), De methodo philosophica, Regiomonti 1833. Erläuterungen zu Herbarts Philos., Gött. 1834. Die Hauptpunkte d. herbartschen Metaphysik kritisch beleuchtet, Braunschweig 1840. De summi boni notione qualem proposuit Schleiermacherus, Dorpat 1843. Die Pädag. der

Philosophen Kant, Fichte, Herbart, Braunschweig 1843. Vorschule d. Ethik, Mitau 1845. Entwurf d. Logik, Mitau u. Lpz. 1846. Die Universität u. das Universitätsstudium, Mitau 1848. Gesch. d. griech. Philos., Zur Uebersicht, Repetition u. Orientirung. Erste Abth.: Gesch. der theoret. Philos. d. Griechen, Lpz. 1854. Zweite Abth., 1. Abschn.: Gesch. d. prakt. Philos. d. Gr. vor Aristoteles, ebd. 1861. Der Vortrag d. Logik u. sein didakt. Werth für die Universitätsstudien, mit besond. Rücks. auf die Naturwissenschaften (aus der Päd. Revue bes. abg.), Berl. 1858. Erziehungsfragen, Lpz. 1869. Der Causalitätsbegriff und sein metaphys. Gebrauch in d. Naturwissensch., Lpz, 1871, auch in d. Abhandlung zur Gesch. etc. Die zeitl. Aufeinanderfolge der Gedanken (in d. virchow-holtzendorffsch. Sammlg. Heft 143), Berl. 1872. Die Natur u. Entstehung der Träume, Lpz. 1874. Die Geisteskräfte der Menschen verglichen mit denen der Thiere, Lpz. 1878. Psycholog. Pädagogik, Lpz. 1879. Grundriss der Logik od. der L. vom wissenschaftl. Denken, Lpz. 1881. Grundriss der Psychologie, Lpz. 1884. Die Einleitung in d. Philosophie vom Standpunkte der Gesch. d. Philos., Lpz. 1886. Die Pädagog. Pathologie, Lpz. 1890, 2. Aufl. 1892. Pädagogische Abhandlung., Lpz. 1894. Abhandlung. aus d. Gebiet. der Ethik, der Staatswissensch., der Aesthetik u. der Theologie, Lpz. 1895. Abhandlung. zur Gesch. der Metaphys., Psychologie u. Religionsphilos. in Deutschl., Lpz. 1896. Vermischte Abhandl. a. d. theoretisch. u. prakt. Philos., Lpz. 1897, besonders daraus zu erwähnen: D. Unterschiede der Wahrheiten u. Irrthümer, auch besonders erschienen.

Strümpell ist als gründlicher Kenner der Geschichte der Philosophie nicht einseitiger Herbartianer, weicht vielmehr in manchen Punkten von Herbarts Lehre ab, indem er durch Leibniz und Kant vielfach beeinflusst ist. Zwar trennt er scharf zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, sieht aber in der Religionsphilosophie die Vereinigung aller Theile der Philosophie, indem nach ihm das erlangte theoretische, ethische und ästhetische Wissen sich in der Idee Gottes zu einem einheitlichen System der Erkenntniss so verknüpft, das neben dem logischen, sittlichen und ästhetischen auch das religiöse Vernunftbedürfniss befriedigt wird. Bei einem Widerstreit der verschiedenen Gedankengruppen muss zu Gunsten der ethischen und theologischen entschieden werden, da die theoretischen Erkenntnisse nur problematisch sind und im Werthe den ethischen und religiösen nachstehen. Dem Materialismus u. ebenso dem Pantheismus tritt er mit Entschiedenheit entgegen. In seiner Psychologie ist besonders hervorzuheben der auf Erfahrung und einfache logische Voraussetzungen gegründete Beweis, dass es neben dem psychophysischen und psychischen Mechanismus auch eine Anzahl freiwirkender Causalitäten im Seelenleben gebe. Vier Gesetze der psychisch-mechanischen Causalität nimmt er an, 1. das der Beharrung, 2. das der Continuität, wonach die reale Einheit und Einfachheit der Seele als solche der hinreichende Grund aller Zusammenhänge und Verbindungen ihrer Zustände, kurz aller Einheitlichkeiten des Bewusstseins ist, welche mit Nothwendigkeit aus der Natur der Seele folgen, 3. das der Ausschliessung, wonach jeder Vorstellungsact durch seinen Inhalt jeden andern von sich ausschliesst, 4. das der Reihenbildung. Die freiwirkenden Causalitäten haben es nicht mit blossen Bewusstseinsinhalten zu thun, die gleichgiltig sind, sondern mit solchen, die einen Werth haben. Diese neuen Causalitäten geschehen dann durch den dem Inhalt zukommenden Werth und entspringen aus dem Gefühle, welches selbst die erste ist. Die andern sind die logische, die ästhetische, die des Gewissens und die der Selbstbestimmung. S. L. Credaro, Gli scritti e la filos. di L. Str., in: Riv. It. di fil., 1887. II. M. Brasch, Leipziger Philosophen, 1894.

Georg Friedr. Taute (gest. als ausserordentl. Prof. d. Philos. in Königsberg 1862), Die Religionsphilos. vom Standpunkte der Philos. Herbarts. I. Theil: Allgem. Religionsphilos., Elbing 1840. II. Theil: Ph. des Christenth., Lpz. 1852. Die Wissenschaften u. Universitätsstudien den Zeitbewegungen gegenüber, Rede, Königsb. 1848. Der Spinozismus als unendl. Revolutionsprincip u. sein Gegensatz, Rede ebd. 1848. Pädagog. Gutachten üb. die Verhandlungen der Berliner Conferenz f. höh. Schulwesen, Königsb. 1849. Auf ein religiöses Erkennen müssen wir verzichten und uns zurückziehen auf einen religiösen Glauben, der nur durch die herbartsche Philosophie speculativ begründet werden kann.

G. Tepe, Die praktisch. Ideen nach Herbart, im Osterprogr. des Emdener Gymn. 1854, auch besond. Leer u. Emden 1861. Ueb. Freih. und Unfreih. des menschl. Wollens, Bremen 1861. Schiller und die praktisch. Ideen, Emden 1863.

C. A. Thilo (geb. 1813, gest. 10. März 1894 als Oberconsistorialrath a. D. in Hannover), D. Wissenschaftlk. d. modernen specul. Theol. in ihr. Principien beleucht., Lpz 1851. Die Stahlsche Rechts- und Staatslehre in ihr. Unwissenschaftlk. dargethan. in d. krit. Zeitschr. f. d. gesammte Rechtswiss., Heidelb. 1857, Bd. IV, S. 385—424. Die Grundirrthüm. d. Idealismus, in ihr. Entwickelg. von Kant bis Hegel, in der Ztschr. f. ex. Ph.: Bd. I, u. viele andere Abh. in eben dieser Zeitschrift, namentlich über religionsphilosophische Ansichten anderer Philosophen: Die theologisirende Rechts- u. Staatslehre, m. besond. Rücks. auf d. Rechtsansichten Stahls, Lpz. 1861. Ueb. Schopenhauers eth. Atheism., Lpz. 1868. Die Geschichte der Phil. s. Grundr. I, 8. Aufl, S. 12.

Carl Thomas (gest. 1873), Spinozae syst. phil. delin., Regiom. 1835. Spinoza als Metaphysiker, Königsb. 1840. Spinozas Individualismus u. Pantheismus, ebd. 1848. Die Theorie des Verkehrs, erste Abth.: Die Grundbegriffe der Güterlehre, Berl. 1841. Ueber ihn s. seine eigene Schr.: Altes und Neues. Meine Habilitation und mein Austritt aus der Privatdocentsch. a. d. Kgl. Univ. Königsberg, Frb. i. Br. 1863.

C. A. D. Unterholzner, Jurist. Abhdlgn., Münch. 1810. (Die 4. Abh. entwickelt d. philos. Grundsätze eines Strafsyst. m. besond. Rücks. auf Herbarts prakt. Phil.)

Th. Vogt, Form u. Gehalt in d. Aesthetik, Wien 1865. Lotts Kritik d. herbartsch. Ethik u. Herb.s Entgegng. (aus Sitzungsber. d. k. Ak. d. W.), Wien 1874.

Wilh. Fridolin Volkmann, später Volkmann Ritter von Volkmar (geb. 1822 zu Prag, gest. 1877 als Professor der Philos. in Prag), D. L. v. d. Elementen der Psychol. als Wissensch., Prag 1850, Grundriss d Psychol. v. Stdpkte. d. phil. Realism. aus u. nach genet. Methode, Halle 1856. Lehrbuch der Psychologie (zweite, sehr vermehrte Aufl. des vorig.), 2 Bde., Cöthen 1875, 1876, 4. Aufl. 1894f. Die Grundzüge d. aristotelischen Psychol. aus den Abh. der K. Böhm. Ges. der Wiss., V. Folge, X. Bd., Prag 1858. Ueber die Principien u. Methoden d. Psychol. in: Zeitschr. für ex Philos. II, 1861, S. 33—71. Als Aufgabe seiner Psychologie sah er an, zu zeigen, was der Realismus Herbarts auf dem psychologischen Gebiete zu leisten vermöge, und ferner eine möglichst vollständige Darstellung der historischen Entwickelungen der psychologischen Hauptbegriffe zu geben. S. Thom. Whittaker, V.s Psychology, Mind. 1890. M. Heinze, Allgem. deutsche Biogr.

J. H. W. Waitz, Die Hauptlehren der Logik, Erfurt 1840.

Theod. Waitz (geb. 1821 in Gotha, gest. 1884 als ausserordentl. Prof. d. Philos. in Marburg). Ausser seiner vorzüglichen Ausgabe des aristotelisch. Organons sind zu erwähnen: Grundlegung d. Psychol., Hamb. u. Gotha 1846, 2. Ausg. Lpz. 1877. Lehrb. d. Psychol. als Naturwiss., Braunschweig 1849. Allgem. Pädag., ebd. 1852, zweite verm. Aufl. mit einer Einleitg. über Waitz

prakt. Phil. herausg. v. Otto Willmann, ebd. 1875. Der Stand der Parteien auf d. Gebiete der Psychol. in d. „Allg. Monatsschrift f. Wiss. u. Littr.“, ebd. 1852, Oct.- u. Nov.-Heft und 1853, Augustheft. Anthropol. d. Naturvölk., 6 Thle., Lpz. 1859 ff. (m. Benutzg. der Vorarb. d. Verf. fortg. v. G. Gerland), 2. Ausg. v. G. Gerland, Lpz. 1877 ff. Obgleich sich Waitz im Ganzen zu Herbart bekennt, weicht er doch in wichtigen Punkten von ihm ab, namentlich darin, dass er die Psychologie zur Grundlage der Philosophie machte, dass er die Psychologie auf naturwissenschaftlichen Boden stellte und in ihr die Störungen und Selbsterhaltungen nicht annahm.

W. Wehrenpfennig, Die Verschiedenheit der ethisch. Principien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe, Progr. d. Joachimsthalschen Gymn., Berl. 1856.

O. Willmann (geb. 1839, Prof. in Prag), Ueb. d. Dunkelheit d. „allgem. Pädagogik“ Herbarts, in Zillers Jahrb. d. Vereins f. wissensch. Pädagog., 5. Jahrg. 1873, S. 124—150. Willmann hat die pädagogischen Schriften Herbarts herausgegeben, s. ob. S. 109. In seinem neuesten Werke: Geschichte des Idealismus, 1. u. 2. Bd., Braunschw. 1894, 1896, neigt er sich dem Idealismus im Sinne Platons entschieden zu und sieht in dem scholastischen Realismus den Hüter idealer Principien, s. unt. S. 213.

Theod. Wittstein, neue Behdlg. des math.-psychol. Problems v. d. Bewegung einfacher Vorstellungen, welche nach einander in die Seele eintreten, Hannover 1845. Zur Grundleg. der math. Psychol., Z. f. ex. Philos. VIII, 1869, S. 341—358. Wittstein stellt neben die herbartsche und die von A. Lange (s. ob. S. 110) als die wahre Consequenz der herbartschen Principien bezeichnete Hypothese über die gegenseitige Hemmung der Vorstellungen eine dritte, wonach bei vollem Gegensatz zwischen a und b von a gehemmt wird $\frac{b^2}{a+b}$, von a aber $\frac{a^2}{a+b}$, also von a restirt $\frac{a^2+ab-b^2}{a+b}$ und von b restirt $\frac{b^2+ab-a^2}{a+b}$; demgemäss kann auch schon von bloss zwei Vorstellungen, die in vollem (ebenso auch von zwei Vorstellungen, die in geringerem) Gegensatz sind, die stärkere die schwächere ganz aus dem Bewusstsein verdrängen; bei vollem Gegensatz ergiebt sich für die schwächere Vorstellung (b) der Schwellenwerth $\frac{1}{2}a(\sqrt{5}-1) = a \, . \, 0{,}618$.

Tuiscon Ziller (geb. 1817, gest. d. 20. April 1882 als Prof. der Philos. in Lpz.), Ueber die von Puchta der Darstellung des römischen Rechts zu Grunde gelegten rechtsphilos. Ansichten, Lpz. 1853. Einl. in die allgemeine Pädagog., Lpz. 1856. Die Regierung der Kinder, Lpz. 1857. Grundl. zur Lehre vom erziehenden Unterricht, Lpz. 1865. Herbartische Reliquien, ebd. 1871. Allgemeine philosophische Ethik, Langensalza 1880, 2. Aufl. 1886. Z. hat seit 1869 das „Jahrbuch d. Vereins f. wissenschaftl. Pädagogik“ herausgegeben. Ueb. ihn s.: Pädagog. Korrespondenzblatt, 1882, No. 3, 4, 5. Ziller hat vor Allem den orthodoxen Herbartianismus vertreten, mit grossem Ernst und Erfolg auf dem pädagogischen Gebiete theoretisch und praktisch gearbeitet und viele für ihn begeisterte Schüler gehabt.

Rob. Zimmermann (geb. 2. Nov. 1824 in Prag, seit 1861 Prof. d. Philos. in Wien, gest. 1. Sept. 1898 in Wien), Leibniz' Monadologie, deutsch mit einer Abh. über L.s und Herbarts Theorie d. wirkl. Geschehens, Wien 1847. Leibniz und Herbart, eine Vergleichg. ihrer Monadologien, Wien 1849. Ueber Bolzanos wiss. Charakt. und philos. Bedeutung, in d. Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Cl., Oct. 1849. Ueber einige log. Fehler d. spinozist. Ethik, ebd. Oct. 1850 und April 1851. Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer

Leibnizens, ebd. April 1852. Ueber Leibnizens Conceptualismus, ebd. April 1854. Leibniz und Lessing, e. Studie, ebd. Mai 1855. Das Rechtsprincip bei Leibniz, Wien 1852. Philos. Propädeutik, ebd. 1852. 3. Aufl. ebd. 1867 (Prolegomena, Logik, empir. Psychol., zur Einleitung in die Philos.). Ueber das Tragische und die Tragödie, Wien 1856. Geschichte d. Aesthetik als philos. Wissensch, Wien 1858. Schiller als Denker, ein Vortr. z. Feier s. 100jährigen Geburtstages in den Abh. d. K. Böhm. Gesellsch. der Wissensch., V. Folge, XI. Bd., Prag 1859. Philos. und Erfahrg., eine Antrittsrede, Wien 1861. Allgem. Aesthetik als Formwissensch., Wien 1865 (mit d. Gesch. der Aesth. zus. u. d. T. „Aesthetik“, hist.-krit. und syst. Theil). Studien und Kritiken zur Philos. und Aesth., 2 Bde., Wien 1870. Anthroposophie im Umriss, Entwurf eines Systems idealer Weltansicht auf monistischer Grundl., Wien 1882. Ausserdem sind von Z. noch viele auf die Gesch. d. Phil. bezügliche Abhandlungen erschienen. Zimmerman will in seiner letzten Schrift Herbartianer vom J. 1881 sein. Er hält allerdings noch an den Realen Herbarts fest, kritisirt aber die Theorie der Selbsterhaltungen als des wirklichen Geschehens und die Annahme der einfachen Empfindungen. Die Lehren von den Realen weiss er geschickt mit der Atomistik in Verbindung zu setzen. Ueber Zimmermanns metaphys. Ansicht s. O. Flügel, in Ztschr. f. exakte Phil. XII, 1. 1883, S. 266—316.

Von logisch-metaphysischen Betrachtungen ausgehend, die den herbartschen verwandt sind, gelangt zu einer der parmenideischen nahe stehenden Doctrin A. Spir (1837 in Südrussland geb., gest. d. 26. März 1890 in Genf; ehe er sich den philosophischen Studien widmete, Seeoffizier in russischen Diensten), Die Wahrh., Lpz. 1867. Andeutungen zu einem widerspruchsl. Denken, ebd. 1868. Forschung nach d. Gewissh. in der Erkenntniss der Wirklichk., Lpz. 1868. Kurze Darst. der Grundzüge einer philos. Anschauungsweise, ebd. 1869. Erörterung einer philos. Grundeinsicht, ebd. 1869. Kleine Schriften, Lpz. 1870. Denken u. Wirklichk., Versuch einer Erneuerung d. kritisch. Philos., Lpz. 1873, 2. Aufl. 1877. Moralität u. Relig., ebd. 1874, 2. Aufl. 1878. Empirie u. Philos., Lpz. 1876. Vier Grundfragen, Lpz. 1880. Studien, Lpz. 1883. Gesammelte Schriften, 4 Bde., Lpz. 1883—1885. Esquisses de philosophie critique, Paris 1887. Nouvelles Esquisses de philos. crit., zuerst in der Revue de métaph. et de mor. 1895—1897 nach Spirs Tod veröffentlicht, dann in einem Bande, Paris 1899. Daraus A. Spir, 1837—1890, Notice biographique von Hélène Claparède.

Als oberster unmittelbar gewisser Grundsatz, der nicht aus der Erfahrung geschöpft ist, wird von Spir der Satz der Identität angesehen, formulirt: In seinem eigenen Wesen ist jedes Ding mit sich selbst identisch. Eine allgemeine Prämisse aus der Erfahrung aber ist die, dass die Erfahrung keinen einzigen Gegenstand enthält, der mit sich selbst vollkommen identisch wäre. Als allgemeine Folgerungen zieht er daraus, dass der Satz der Identität nicht aus der Erfahrung geschöpft ist, vielmehr einen Begriff vom Wesen der Dinge ausdrückt, welcher dem Denken a priori eigen ist, ferner, dass das eigene Wesen der Dinge jenseits der Erfahrung liegt, und endlich, dass die Erfahrung die Dinge nicht so darstellt, wie sie an sich, ihrem eigenen Wesen nach, beschaffen sind, oder dass die Erfahrung Elemente enthält, welche zu dem eigenen Wesen der Dinge nicht gehören. Als specielle Folgerungen ergeben sich nach der ontologischen Seite, dass es in Wirklichkeit nur Eine Substanz giebt, dass das eigene Wesen der Dinge unbedingt ist, keine Relativität in sich enthalten kann, dass es beharrlich, unveränderlich ist, dass es auch selig und vollkommen ist. In dieser höheren Realität liegt auch unser wahrhaft eigenes Wesen, unsere

bessere Natur, die für uns Norm und so unbedingtes Sittengebot ist. Spir ist der Ansicht, dass die Entdeckung dieses Grundgesetzes, das alles Denken bedingt, aber allem Inhalt des Denkens fremd ist, das wichtigste Ereigniss des letzten Jahrhunderts sei, und sich von ihr eine neue Periode der Menschheitsgeschichte herleite. Vergl. Spir und die Bedeutung seiner Philos. f. d. Gegenw., Vortr., Lpz. 1881. A. Spir, ein Philos. der Neuzeit, von Humanus, Lpz. 1892. S. Spitzer, Darstell. und Kritik der Moralphilosophie Sp.s, Diss., Würzb. 1897. Th. Lessing, A. Spirs Erkenntnissl., Diss., Erlang. 1901.

Nicht sehr fern steht der herbartschen Richtung F. A. v. Hartsen, Methode der wiss. Darst., Halle 1868. Grundlegung von Aesthetik, Moral und Erziehung, ebd. 1869. Untersuchungen üb. Psych., Lpz. 1869. Untersuchungen üb. Logik, ebd. 1869. Grundzüge der Wiss. des Glücks, Halle 1869. Grundzüge der Logik, Berl. 1873 (franz. Paris 1872). Die Anfänge der Lebensweish., Lpz. 1873. Grundzüge der Psychol., Berl. 1874, 2. Aufl., Halle 1877 (franz. Paris 1873). Die Moral des Pessimism., Nordhausen 1874. Grundriss d. Philos., ebd. 1875. Vermischte philos. Abhandlungen, Heidelb. 1876. Die Philosophie als Wissensch., ebd. 1876. Die philosophischen Grundlagen der Chemie, Heidelb. 1876.

§ 18. Ausser Hegel, Schelling und Herbart haben nachhaltigeren Einfluss auf die Entwickelung der Philosophie ausgeübt Schleiermacher, Schopenhauer, Beneke. Zu denen, deren Richtung Schleiermacher namentlich bestimmt hat, gehören die vorzüglich als Historiker der Philosophie bedeutenden Chr. Aug. Brandis und Heinr. Ritter. Ebenso sind von Schleiermacher, freilich auch theilweise von Hegel, angeregt die Philosophen Braniss, Romang, George, sowie der speculative Theologe Rothe und Andere. Unter Schopenhauers Anhängern möchten Jul. Frauenstädt und P. Deussen als die bedeutendsten hervorzuheben sein, von denen der erstere namentlich viel für Verbreitung der schopenhauerschen Lehre gethan, der letztere Schopenhauer mehr in der Tiefe erfasst hat. Zu bemerken ist, dass sich Schopenhauers Einwirkung auf verschiedenen Gebieten, auch dem künstlerischen, belletristischen, hier besonders nach der pessimistischen Seite hin, sehr fühlbar gemacht hat. Doch scheint sein Einfluss auf weitere Kreise im letzten Jahrzehnt an Bedeutung verloren zu haben, dagegen findet sein metaphysischer Grundgedanke bei Philosophen mehrfach Anerkennung. Beneke hat vorzüglich auf Pädagogen eingewirkt; doch haben sich auch Philosophen, wenigstens theilweise, an ihn angeschlossen, so Fortlage und Ueberweg.

Die auf die Geschichte der Philosophie bezüglichen umfassenden Werke von Brandis und Ritter sind früher erwähnt. Auf Brandis' (geb. 1790, gest. 1867 als Prof. in Bonn) eigene philosophische Ansichten haben neben Schleiermacher auch Jacobi und Schelling eingewirkt. Vergl. über ihn A. Trendelenburg, Zur Erinnerung an Ch. A. Br. in den Abhandlungen der Berl. Akad., auch separat, Berl. 1868. Heinrich Ritter (geb. 1791, gest. 1869 als Prof. in Göttingen) hat neben seinen geschichtlichen Werken besonders noch verfasst: Ueb. die Bildung d. Philosophen durch d. Gesch. d. Philos., Berl. 1817. Vorlesungen zur Einleit.

in d. Logik, Berl. 1823. Abriss d. philos. Logik, ebd. 1824, 2. Aufl. 1829. Die Halbkantianer u. der Pantheismus, Berl. 1827. System der Logik u. Metaphys., Götting. 1856. Encyklopädie d. philos. Wissenschaften, 3 Bde., Götting. 1862—1864. Ueber die Unsterblichkeit, 2. Aufl., Lpz. 1866. Ernest Renan über die Naturwissenschaft u. d. Gesch. mit d. Randbemerkungen e. deutsch. Philos., Gotha 1865. Philos. Paradoxa, Lpz. 1867. Ueb. das Böse u. s. Folgen, hrsg. v. D. Peipers, Gotha 1869, 2. Ausg. 1876. Sein philosophisches Streben geht auf eine christlich-theistische Weltanschauung, indem er auch den Wunderbegriff und die Wirklichkeit der Offenbarung vertheidigt.

Jul. Braniss (geb. 1792, gest. 1873 als Prof. in Breslau), Die Logik in ihrem Verh. z. Philos. geschichtl. betrachtet, Berl. 1823. Ueber Schleiermachers Glaubensl., Berl. 1824. Grundriss d. Logik, Breslau 1829. System d. Metaph. Breslau 1834. Gesch. d. Philos. seit Kant (vielmehr: bis zum Mittelalter), Breslau 1842. Die wissenschaftl. Aufg. der Gegenw., Breslau 1858. Ueber die Würde der Philos. u. ihr Recht im Leben der Zeit, Berl. 1854. Ueber atomistische und dynamische Naturauffassung, in: Abh. d. hist.-philos. Gesellsch. z. Breslau, Bd. I. 1857. Br. verbindet mit schleiermacherschen und hegelschen Ansichten auch Anschauungen von Steffens. Vergl. C. A. Kletke, Die geschichts-philos. Weltansch. von Br., Breslau 1849. Einen Einfluss der Speculation v. Braniss scheint die Schrift v. Jos. Jaekel zu bekunden: Der Satz des zureichenden Grundes, Breslau 1868.

J. P. Romang, Willensfreiheit und Determinism., Bern 1835. Syst. d. natürl. Theol., Zürich 1841. Der neueste Pantheismus, Bonn 1848. Ueber Unglauben, Pietism. u. Wissensch., Zürich 1859. Ueber wichtige Fragen der Relig., Heidelberg 1870.

Franz. Vorländer (geb. 1806, 1837 in Berlin habilitirt, gest 31. März 1867 als Prof. u. Bibliotheksbeamter in Marburg), Grundlinien einer organischen Wissensch. d. menschl. Seele, Berl. 1841. Wissensch. d. Erkenntniss, 1847. Schleiermachers Sittenl. ausführlich dargestellt und beurtheilt, mit e. einleitend. Exposition des histor. Entwickelungsgangs der Sittenl. überhaupt, 1851. Gesch. d. philos. Moral, Rechts- u. Staatsl. der Engländer u. Franzosen, Marburg 1855 (s. III, 1, S. 2 dieses Grundr.). Evangelium der Wahrheit u. Freiheit, gegründet auf das Natur- u. Sittengesetz, für Gebildete (anonym), Lpz. 1865, 2. Ausg. 1871. An Schleiermacher hatte Vorländer auszusetzen, dass seine Philosophie nicht tief genug auf die letzten Gründe der geistigen Entwickelung, auf die universalen speculativen Principien zurückgehe, der Ausgangspunkt seiner theologisch-philosophischen Lehre entbehre der Begründung. So rechne er sich insofern zu Schleiermachers Schülern als dieser ihn lebendig angeregt habe. S. M. Heinze, Allgem. deutsche Biogr.

Ad. Helfferich, Die Metaphys. als Grundwissenschaft, Hamb. 1846. Der Organismus der Wissensch. u. d. Philos. der Gesch., Lpz. 1856. Die Schule des Willens, Berlin 1858.

Leop. George (geb 1811, gest. 1874 als Prof. in Greifswald), Mythus u. Sage, Berl. 1837. Ueber Princip u. Methode d. Philos. mit Rücksicht auf Hegel u. Schleiermacher, Berl. 1842. Syst. der Metaph., Berl. 1844. Die fünf Sinne, Berl. 1846. Lehrbuch der Psycholog., Berl. 1854. Die Logik als Wissenschaftslehre, Berl. 1868. George nähert sich mehrfach der hegelschen Dialektik.

Rich. Rothe (1799—1867), Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, Wittenb. 1837. Theol. Ethik, Wittenb. 1845—1848, 2. neuausgearb. Aufl., ebd. 1867—1871. Vergl. über ihn Friedr. Nippold, R. Rothe, Bd. 1—2, Wittenb. 1873, 74, O. Flügel, R. R. als speculat. Theologe, aus Zeitschr. f. Philos. u.

Päd., Langens. 1898. A. Lasson, R.s speculat. System, Kirchl. Monatsschr., XVIII. W. Flade, d. philosophischen Grundlagen der Theol. R. Rothes, Diss., Lpz. 1900.

Georg Weissenborn (geb. 1816, gest. 1874 als Prof. d. Philos. in Marburg), Vorlesung. üb. Schleiermachers Dialektik und Dogmatik, Lpz. 1847—1849. Logik u. Metaphysik, Halle 1850—1851. Vorlesungen über Pantheism. u. Theism., Marb. 1859. Mehr noch als durch Hegel, an den er sich vielfach in seiner Metaphysik anschliesst, war Weissenborn durch Schleiermacher angeregt. Den Pantheismus Hegels will er überwinden durch einen wissenschaftlich begründeten Theismus, wobei er namentlich die Ergebnisse der Naturwissenschaften heranzieht. Mit einem christlichen Theismus seien moderne Kunst und Wissenschaft vereinbar.

Einen wesentlichen Einfluss Schleiermachers bekundet u. A. auch Karl Schwarz, der Verfasser der Schrift: Zur Gesch. der neuest. Theol., 3. Aufl., Lpz. 1864, wie auch des bereits S. 74 citirten Vortrags über Schleiermacher und anderer Schriften. Auch auf I. H. Fichte, Chr. Herm. Weisse u. A. (s. o.) hat neben Hegel besonders Schleiermacher Einfluss geübt. Im schleiermacherschen Gedankenkreis steht grossentheils auch Felix Eberty, Versuche auf dem Gebiete des Naturrechts, Lpz. 1852; Ueber Gut und Böse, 2 Vorträge, Berl. 1855. Wie viel Aug. Boeckh seinem Lehrer und Freunde Schleiermacher verdankt, zeigt Bratuscheck in dem Aufsatze: „Boeckh als Platoniker“, in: Philos. Monatsh., Bd. I, 1868, S. 257 ff.

Bei den Widersprüchen, die sich in Schopenhauers Philosophie finden, ist es erklärlich, dass nur Wenige dem Ganzen seiner Philosophie anhingen oder noch anhängen. Dagegen hat Sch. anregend gewirkt theils auf erkenntnisstheoretischem Gebiete, theils auf ethischem und ästhetischem. Die Frage des Pessimismus ist durch Schopenhauer besonders aufgekommen und vielfach behandelt worden. Die Spuren der schopenhauerschen Gedanken sind auf philosophischem, nicht weniger auf belletristischem Gebiete zu finden.

Auch Richard Wagner, der früher (Kunstwerk der Zukunft 1850, Oper und Drama 1851) von der junghegelschen Schule, namentlich von Ludw. Feuerbach, beeinflusst war, theilt in seinen späteren Schriften, so in Beethoven, 1870, in Religion und Kunst 1880, den Standpunkt Schopenhauers. Schon die in seiner Trilogie herrschende Tendenz musste ihn auf diesen hinweisen. In Tristan und Isolde treten die schopenhauerschen Anschauungen deutlich zu Tage, während sich im Parsifal eine Abschwächung der schopenhauerschen Richtung und eine Hinneigung zum Christenthum zeigt. 1868 schreibt er noch, er habe für die Cultur des deutschen Geistes die Hoffnung, dass die Zeit komme, in welcher Schopenhauer zum Gesetz für unser Denken und Erkennen gemacht werde. W.s gesammelte Schriften u. Dichtungen, 9 Bde., 1871—1873, 10. Bd. 1883; 3. Aufl. 1897—1898. Vergl. Fr. v. Hausegger, R. W. u. Schopenhauer, 1878, Eine Darlegung d. philos. Anschauungen R. Wagners an der Hand seiner Werke, 2. Aufl. 1891. Hugo Dinger, R. W.s geistige Entwickelung. Versuch einer Darstellung der Weltanschauung R. W.s mit Rücksicht auf deren Verh. z. d. philos. Richtungen der Junghegelianer u. Arth. Schopenhauers. I. Bd: Die Weltanschauung R. W.s in den Grundzügen ihrer Entwickl., Lpz. 1892. Houston Stewart Chamberlain, R. W., Münch. 1895; ders., R. W.s Philosophie, Beil. zur Allgem. Zeit, 1899, No. 47—49. Arth. Drews, Der Ideengehalt v. R. W.s „Ring der Nibelungen“ in seinen Beziehungen zur modernen Philos., Lpz. 1898. Rud. Louis, Die Weltanschauung R. W.s, Lpz. 1898. H. Lichtenberger, Wagner poète et penseur, Paris 1898. Dauriac, La philos. de R. W., Rev. philos., 24. 1899.

Ueber die schopenhauersche Schule s. verschiedene Aufsätze von Ed. v. Hartmann, z. B. in d. Gegenwart, 1883, S. 14 ff., in erweiterter Form wieder abgedr. in: Philos. Fragen d. Gegenw., sodann das nachher noch zu nennende Werk von C. Peters, der ausführlicher Frauenstädt, Noiré, Bilharz, Bahnsen, v. Hartmann behandelt. Vergl. auch O. Plumacher, Zwei Individualisten der schopenhauerschen Schule (Mainländer, Hellenbach), Wien 1881.

Julius Frauenstädt (1813—1878) ist von einem dem Hegelianismus näher liegenden Standpunkte zur schopenhauerschen Doctrin übergegangen, hat sich aber auch dieser gegenüber die Selbständigkeit gewahrt, indem er namentlich in ethischen Fragen von ihr abweicht. Er bekennt sich allerdings zum Monismus, statuirt aber innerhalb desselben einen „objectiv-phänomenalen Individualismus“. Vom subjectiven Idealismus Schopenhauers macht er sich los, und auch den consequenten Pessimismus verwirft er. Vergl. seine Neuen Briefe über die schopenhauersche Philosophie, Lpz. 1876. Durch die Briefe über die schopenhauersche Philosophie, Lpz. 1854, hat er besonders zur Verbreitung und Popularisirung der Lehre Schopenhauers beigetragen. Seine Schriften sind: Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes (nebst einem Briefe des Dr. Gabler an den Verf.), Berl. 1838. Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit Rücksicht auf Strauss, Schaller u. Göschel, Berl. 1839. Studien u. Kritiken zur Theol. u. Philos., Berl. 1840. Ueber das wahre Verhältn. der Vernunft zur Offenbarung, Darmst. 1848. Aesthetische Fragen, Dessau 1853. Auf schopenhauerschem Standpunkt hat Frauenstädt ferner Schriften über die Naturwissensch. in ihrem Einfluss auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie, Lpz. 1855, Ueber den Materialismus, ebd. 1856, Briefe über die natürliche Religion, Lpz. 1858, Das sittl. Leben, Ethische Studien, Lpz. 1866, Blicke in die intellect., phys. u. moral. Welt, Lpz. 1869, auch zahlr. Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften verfasst. S. Ed. v. Hartmann, Fr. z. Umbild. der schopenhauersch. Ph., in: Neukantianism. etc., weiter u.

Treu der schopenhauerschen Lehre will Paul Deussen (geb. 1845, in Berlin 1871 habilitirt, seit 1889 Prof. d. Philos. in Kiel) anhängen in den Elementen der Metaphysik, Aachen 1877, 2. Aufl. Lpz. 1890. Er hat weiter veröffentlicht: Kategorischer Imperat., 1891, Das System der Vedanta, Lpz. 1883, Sechzig Upanishad's des Veda a. d. Sanskrit übersetzt u. s. w., Lpz. 1897 und sich dadurch um die Kenntniss der indischen Philosophie sehr verdient gemacht, sowie Allgem. Gesch. d. Philos., I. Bd., 1. Abth : Allgem. Einleit. u. Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's, Lpz. 1894, 2. Abth.: D. Philosophie der Upanishad's, Lpz. 1899; Outlines of Indian philosophy, 1900. S. auch b. Nietzsche.

Auf dem Grunde Kants führte nach Deussen Schopenhauer einen Bau ohne Gleichen auf, der im Laufe der Zeit durch den Fortschritt der Wissenschaften wohl modificirt werden mag, im Ganzen aber nicht veralten kann und unverlierbarer Besitz der Menschen bleiben wird. Den metaphysischen Grundgedanken Schopenhauers findet D. schon in den Upanishad's des Veda, im Neuen Testamente — Schopenhauer wird von Deussen geradezu als philosophus christianissimus bezeichnet —, bei Parmenides, Platon, Plotin und bei Kant. Dieser Grundgedanke ist der, dass zunächst in der Welt Alles materiell ist, dass aber diese materielle Welt nur ein subjectives durch die Formen des Bewusstseins bedingtes Phänomen ist, dem Traum vergleichbar, für den, der aus der Zeit in das Zeitlose übergetreten ist (für uns ein unbegreiflicher Zustand), ein völliges Nichts. Die wahre Realität liegt in dem raum-, zeit- und causalitätslosen Gebiete; wir können uns ihr nicht auf intellectuellem, sondern auf moralischem Wege nähern, d. h. auf

dem des selbstverleugnenden Handelns, ohne uns über das Ziel klar zu werden. Alles ist Wille, aber wenn es erlaubt ist, dem bedeutendsten aller Gegenstände den bedeutsamsten Namen beizulegen, so möchte man das Princip der Verneinung als Gott bezeichnen — nur ist darunter nicht etwa ein persönliches, also begrenztes, egoistisches, also sündhaftes Wesen zu verstehen. Es ist vielmehr eine „überweltliche Kraft", ein weltwendendes Princip, ein Etwas, welches kein Auge schaut, kein Name nennt, kein Begriff erreicht noch je erreichen kann. Gott ist wie im Christenthum das Princip der Welterlösung. In unserm Willen zeigt sich die Gottheit als die Kraft, welche die Umkehr zur Verneinung hervorbringt, in unserer Erkenntniss als die Stimme, welche auch gegen unseren Willen Gericht hält über gute und böse Thaten von uns selbst und Andern als Gewissensangst nach verübtem Unrecht, als Befriedigung über gute Handlungen — als der Friede Gottes.

Lazar B. Hellenbach, der eine Reihe Schriften verfasst hat (namentlich: Der Individualismus im Lichte der Biologie u. Philos. d. Gegenw., Wien 1878, 2. Aufl., Lpz. 1887, Die Vorurtheile der Menschheit, 3 Bde., Wien 1879—1880, 3. Aufl., Lpz. 1893, Aus d. Tagebuche eines Philos., Wien 1881, Die neuesten Kundgebungen einer intelligibeln Welt, Wien 1882, Die Magie der Zahlen etc., Wien 1882, Eine Philos. d. gesunden Menschenverstandes, Lpz. 1887, Das 19. u. 20. Jahrh., Kritik der Gegenwart u. Ausblicke in d. Zukunft. Aus d. handschriftl. Nachlasse herausgeg. von C. du Prel, Lpz. 1888), ist zwar von Schopenhauer ausgegangen, verliert sich aber mit der Annahme eines „Metaorganismus", der bei ihm gleich der Seele ist, ins durchaus Phantastische. S. C. v. Richter, Palingenesis od. Generationism.? E. krit. Uebs. d. Anschauungn. d. Baron L. v. H. u. Dr. Carl du Prel, Lpz. 1888. Hübbe-Schleiden, H. d. Vorkämpfer f. Wahrh. u. Menschlichk., 1891.

Ziemlich nahe steht der Weltanschauung Schopenhauers Jul. Bahnsen (gest. 1881 als Lehrer in Lauenburg in Pommern), der die hegelsche Dialektik mit der Metaphysik Schopenhauers vereinigt. Wesen der Welt ist die Selbstentzweiung des Willens in jedem einzelnen Punkte der Welt. Hiermit ist die Unmöglichkeit der Erlösung gegeben sowie die Unmöglichkeit, die Welt vermittelst der logischen Formen zu erkennen. Der Trieb zum Erkennen ist immer da, aber seine Befriedigung scheitert an der Antilogik in der Welt. Beiträge zur Charakterologie mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen, 2 Bde., Lpz. 1867. Zum Verh. zwischen Wille und Motiv, eine metaphys. Voruntersuchung zur Charakterologie, Stolp und Lauenburg 1870. Zur Philosophie der Geschichte, eine krit. Besprech. d. hegel-hartmannschen Evolutionismus aus schopenhauerschen Principien, 1871. Mosaiken und Silhouetten, charakterographische Situations- und Entwickelungsbilder, Lpz. 1877. Das Tragische als Weltgesetz u. der Humor als ästhetische Gestalt der Metaphysik, Lauenb. i. P. 1877. Bedingter Gedanke u. Bedingungssatz, Lpz. 1877. Der Widerspruch im Wissen u. Wesen der Welt, Princip u. Einzelbewährung der Realdialektik, 2 Bde., Berl. 1880—1881. Aphorismen zur Sprachphilos., Lpz. 1881. S. über d. Realdialekt. B.s E. v. Hartmann in: Philos. Monatsh., 1881, S. 227—260, wieder abgedr. in: Philos. Fragen d. Gegenw., ferner über B.s charakterologischen Individualism. in: Neukantianism. etc.

Von Schopenhauer hat Vieles herübergenommen E. v. Hartmann (s. u.) Im Allgemeinen wahrt den schopenhauerschen Standpunkt Phil. Mainländer, Pseudonym für Thil. Batz, 1841 zu Offenbach a. M. geb., in Offenbach und Berlin kaufmännisch thätig, schied 1876 freiwillig aus dem Leben. Die Philosophie der Erlösung, Berl. 1876, 1. Bd., 3. Aufl., dessen Anhang eine Kritik Kants und

Schopenhauers enthält, 2. Bd. (zwölf Essays), 2. Aufl., Frankf. 1894, welcher Schopenhauer noch überbietet. Er erblickt den Weltprocess darin, dass die Kraft des zersplitterten Gottes, aus dessen Bruchstücken die Welt besteht, immer schwächer wird, bis sie endlich ganz verlischt. Gott wollte das Nichtsein, infolgedessen musste sein Wesen zerfallen in eine Welt der Vielheit, deren Einzelwesen alle das Streben nach dem Nichtsein hatten. In diesem Streben hindern sie sich gegenseitig, sie kämpfen miteinander und schwächen auf diese Weise ihre Kraft. So wird jedes Individuum in seinem Entwickelungsgang bis zu dem Punkt gebracht, wo sein Streben durch Vernichtung erfüllt ist. Gott tritt aus dem Uebersein durch das Werden in das Nichtsein. Wir Menschen müssen dazu mitwirken durch geschlechtliche Askese. Doch wird auch der Selbstmord erlaubt, ja gepriesen, wie Mainländer selbst freiwillig den Tod wählte. A. Schwarze, M.s Philosophie der Erlös., Ztschr. f. ex. Philos., 17, 1889. M. Seiling, M. ein neuer Messias, Münch. 1888. Sus. Rubinstein, E. individualistischer Pessimist, M., Lpz. 1894; s. auch dieselbe, E. Trias von Willensmetaphysikern, Lpz. 1896. Fritz Sommerlad, aus dem Leben Phil. M.s (Mittheilung. n. d. handschriftl. Selbstbiographie des Philosophen), Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 102, 1898, S. 74—101; ders., M.s Kantkritik, Kantst., III, S. 424—433. Grossentheils auf Schopenhauers Doctrin gegründet ist Hippolyt Tauschinski, Die Botschaft der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe, Wien 1868. Auf Kant und Schopenhauer fusst J. K. Becker, Abh. aus d. Grenzgeb. der Math. d. Philos., Zürich 1870. S. auch Theod. Stieglitz, Grundzüge der histor. Entwickelung aus den übereinstimmenden Principien der Philos. A. Schopenhauers und der naturwissenschaftl. Empirie, Wien 1881.

Alfons Bilharz versucht die metaphysische Willenslehre Schopenhauers mit einem atomistischen Dynamismus zu vereinigen; der Wille ist atomistisch in sich gespalten. Dem Subject des Wollens steht das Object des Wollens gegenüber, das ist die Aussenwelt, an der sich der Einzelwille fortwährend stösst. Diese wird aus Kraftatomen gebildet, die ihrem eigentlichen Wesen nach auch Subjecte wie wir sind. Das Universum stellt sich, räumlich aufgefasst, als unendlich grosse Kugel mit unendlich vielen Mittelpunkten dar; in ihr ist jeder Punkt selbst Mittelpunkt einer unendlich grossen Sphäre, und jeder Punkt in ihr steht dem All als vereinigter Objectspunkt gegenüber, mit welchem zusammen er den Begriff des Seins ausmacht. — Die Aesthetik Schopenhauers sowie dessen Pessimismus verwirft Bilharz. — Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung, Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie, Stuttg. 1879. Vgl. auch Metaphys. Anfangsgründe der mathemat. Wissenschaften, auf Grundl. d. heliocentr. Ph. dargestellt v. Alf. Bilharz und Portus Danneger, Sigmaring. 1880. Metaphysik als L. vom Vorbewussten, 1. Bd., enth. den analyt. Theil u. vom synthetisch. Th. die Beziehung der Metaphysik zur Erkenntnisstheorie u. Logik u. z. d. mathemat. physikal. Wissenschaften, 1. u. 2. Hälfte, Wiesbad. 1890, 1897.

Hier sei sogleich erwähnt Carl Peters, der Afrika-Reisende, Willenswelt und Weltwille, Lpz. 1883, der in vielen Punkten mit Ed. v. Hartmann übereinstimmt, namentlich in dem erkenntniss-theoretischen Realismus, in der Verbindung von Wille und Vorstellung und in der Teleologie. Dem absoluten Weltwillen steht gegenüber der absolute, auseinandergesprengte leere Raum, dem unendlich Daseinsvollen das unendlich Daseinsleere, dem absolut Activen das absolut Passive. Das Lebensvolle wurde nun durch den eigensten Schaffensdrang gezwungen, dieses Zweite, ihm Entgegengesetzte in die Daseinsfülle seiner selbst mit hineinzureissen, es mit seiner Wesenhaftigkeit zu durchdringen. Auf ethischem Gebiete sind seine Ansichten ähnlich denen v. Hartmanns: „Aus der Lohe des

Scheiterhaufens individueller Eudämonologie steigt wie ein Phönix der kosmische Optimismus empor." S. üb. ihn E. v. Hartmann, Ein neuer Schopenhauerianer, in d. Gegenwart, 1883, No. 14.

Den Pessimismus, der schon Anfang dieses Jahrhunderts namentlich durch den italienischen Dichter Grafen Giacomo Leopardi (1793—1837, Operette morali, Mil. 1827, vgl. verschiedene Abhandlungen von M. Aulard, ferner Krantz, Le pessimisme de L., in Revue philos., Bd. 10, 1880, S. 396—413, Le origine psicologiche del Pessimismo Leopardino, Torino 1898) vertreten war, hat besonders nach Schopenhauer Ed. v. Hartmann weiter und tiefer zu begründen sowie als einzig richtige Lebensanschauung und als das wahre Fundament einer wirklichen Ethik hinzustellen gesucht. Die pessimistische Stimmung, für welche die Bedingungen namentlich in Deutschland weder im Mangel grosser Ideen und Aufgaben noch in öffentlicher und privater Sittenverderbniss besonders stark vorlagen, wurde vielfach, scheinbar durch sociale Suggestion, die herrschende, besonders in der schöngeistigen Litteratur, wobei freilich oft nur ein Spiel mit der düsteren Lebensanschauung getrieben wurde. Es enstand für und wider den Pessimismus eine ganze Litteratur, von der nur das Bedeutendere hier angeführt werden soll. In den letzten Jahren hat die Neigung zum Pessimismus sehr nachgelassen, wie man schon aus der spärlicher erschienenen Litteratur sehen kann.

A. Taubert (die erste Frau Ed. v. Hartmanns), Der Pessimismus u. seine Gegner, Berl. 1873. J. B. Meyer, Weltelend u. Weltschmerz, eine Rede gegen Schopenhauers und Hartmanns Pessimismus, Bonn 1872. Georg Jellinek, Die Weltanschauungen Leibniz' u. Schopenhauers, I.-D., Wien 1872. Heinr. Schwarz, Das Ziel d. religiösen u. wissenschaftlichen Gärung nachgewiesen an E. v. H.s Pessimismus, Berl. 1875. G. P. Weygoldt, Krit. des philos. Pessimism. d. neuesten Zeit, Preisschr., Leiden 1875. W. Gass, Optimismus u. Pessimismus, der Gang der christl. Welt- u. Lebensansicht, Berl. 1876. Th. Frantz, Der Pessimismus, seine Begründung in der modernen Philosophie, sein Einfluss auf die gegenwärtige Durchschnittsbildung, Carlsruhe 1876. Joh. Huber, Der Pessimismus, München 1876. James Sully, Pessimism. A history and a criticism, Lond. 1877. Caro, Le Pessimisme au XIX. siècle Leopardi — Schopenh.— Hartm., Paris 1878, 2. éd. 1881. Ludw. v. Golther, Der moderne Pessimismus, mit einem Vorwort von Friedr. Theod. Vischer, Lpz. 1878. G. Borries, Ueb. d. Pessimism. als Durchgangspunkt zu universaler Weltanschauung, I.-D., Lpz. 1880. Hugo Sommer, Der Pessimism. u. d. Sittenl., Haarlem 1882, 2. Aufl. Berl. 1883. Alb. Bacmeister, Der Pessimism. u. d. Sittenl. mit besond. Berücksichtig. von E. v. Hartmanns Phänomenol. des sittl. Bewusstseins, Gütersloh 1882. Rehmke, Der Pessimism. u. d. Sittenl., Lpz. 1882. P. Christ, Der Pessimism. u. d. Sittenl., Haarlem 1882. J. Duboc, Der Optimism. als Weltanschauung u. seine religiös-eth. Bedeut. f. d. Gegenwart, Bonn 1881. J. Dippel, D. neuere Pessimism., Würzb. 1884. O. (Olga) Plümacher, Der Pessimism. in Vergangenheit u. Gegenwart, Geschichtliches u. Kritisches, Heidelb. 1884, 2. Ausg. 1888. Max Braig, D. Pessimism. in seinen ethisch. Grundlagen, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 84, 1884, S. 78—105. Alb. Weckesser, D. empir. Pessimism. in sein. metaphys. Zusammenhang im Syst. von Ed. v. Hartmann, Bonn 1885. W. Ribbeck, Studien üb. d. Pessimism., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., IX, 1885, S. 265—287. Grg. Simmel, Ueb. d. Grundfrage des Pessimism. in method. Hinsicht, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 90, 1887, S. 237—247. Gust. Küssner, Krit. des Pessim., Vers. e. Theodicee, Halle 1888. J. Friedländer u. M. Berendt, D. Pessimism. im Lichte e. höheren Weltauffass., Berl. 1893. Ueberwindung des Pessimismus durch eine Art spinozistischen Pantheismus. K. Hollensteiner, Das Weltelend u. die Welterlösung, Versuch einer Pneumatik, Gütersloh 1894 (orthodox-protestantischer Standpunkt). M. Wentscher, Ueb. d. Pessimismus u. s. Wurzeln, Bonn 1897. Frdr. Paulsen, Schopenhauer. Hamlet. Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgesch. des Pessimism., Berl. 1900. Hier. Lorm s. S. 203 f. Die hierher gehörenden Schriften v. Hartmanns s. u.

Unter den Anhängern Benekes sind die bedeutendsten Joh. Gottlieb Dressler, der, durch Benekes Erziehungslehre für dessen Richtung gewonnen, sich um die Erläuterung und Vertheidigung derselben sehr verdient gemacht hat,

und Friedr. Dittes. Ferner hat Beneke auf Carl Fortlage und Friedrich Ueberweg wesentlich eingewirkt.

J. G. Dressler (gest. 18. Mai 1867), Beiträge zu einer besseren Gestaltung der Psychol. u. Pädagog., a. u. d. T.: Beneke u. d. Seelenl. als Naturwissensch., Bautzen 1840—1846. Prakt. Denkl., Bautzen 1852. Ist Beneke Materialist? Berl. 1862. Die Grundlehren der Psychologie u. Logik, Lpz. 1867, 3. Aufl. v. Friedr. Dittes u. O. Dressler, Lpz. 1872. Ausserdem hat Dressler zahlreiche Abhandlungen in pädagogischen Zeitschriften erscheinen lassen. Von ihm ist nach Benekes Tode desselb. Lehrb. d. Psychol. in 3. Aufl., Berl. 1864, 4. Aufl. ebd. 1877, u. B.s Erziehungs- und Unterrichtslehre in 3. Aufl., Berlin 1864, herausgegeben worden. Von Dresslers Sohn, O. Dressler, ist ein Grundriss der psycholog. Anthropologie als Grundlage der Erziehungslehre, Lpz. 1868, erschienen und ein Lehrbuch der Anthropologie, Lpz. 1876 ff.

Der Pädagog J. R. Wurst hat in seiner Schr.: „Die zwei ersten Schuljahre" Benekes Sittenlehre pädagogisch verwerthet. Seine „Sprachdenklehre" beruht ihrem Inhalt nach auf Karl Ferdinand Beckers Grammatik (dessen bedeutendstes Werk „Organism. der Sprache", 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1841, nicht ohne Einfluss auf Trendelenburg gewesen ist), ihrer didaktischen Form nach zumeist auf Benekes Lehre. Kämmel hat zu Hergangs „Pädagog. Realencyklopädie" Beiträge geliefert, die auf Benekes Doctrin beruhen, auch Artikel in Zeitschriften zur Pädagog. u. Gesch. der Pädagog. verfasst (Ueber Herodes Atticus in d. Jahrb. f. Ps. u. Pädag. 1870 etc.) Pädagogische Schriften über die Entwickelung des Bewusstseins von Börner, Dittes, Ueberweg sind aus der benekeschen Schule hervorgegangen. Ausserdem sind hier zu nennen: Otto Börner, Die Willensfreiheit, Zurechnung und Strafe, Freiberg 1857. Friedr. Dittes (geb. 1826, gest. 15. Mai 1896 in Wien), Das Aesthetische nach seinem eigenthümlichen Grundwesen und seiner pädagogischen Bedeutung, Lpz. 1854, Ueber Religion und religiöse Menschenbildung, Plauen 1855, Naturlehre des Moralischen und Kunstlehre der moralisch. Erziehung, Lpz. 1856, Ueb. d. sittl. Freiheit, mit besonderer Berücksichtigung der Systeme von Spinoza, Leibniz, Kant. Nebst einer Abhandl. über den Eudämonismus, Lpz. 1860, 2. Aufl. ebd. 1892, Grundriss der Erziehungs- und Unterrichtslehre, Lpz. 1868 u. öft, Lehrb. d. Psychol., 5. Aufl., 1876, Lehrb. d. prakt. Log., 7. Aufl, Lpz. 1884, Gesammelte Schriften, 1. u. 2. H., Lpz. 1894. Verschiedene Disciplinen Herbarts hat Dittes einer scharfen Kritik unterzogen, s. ob. d. Litterat. b. Herbart. Friedr. Schmeding, Das Gemüth, G.-Pr., Duisb. 1868. Von Heinrich Neugeboren und Ludw. Korodi ist eine Vierteljahrsschr. für d. Seelenlehre, Kronstadt 1859—1861, herausgegeben worden.

Nicht für empiristisch genug hält den benekeschen Empirismus Reinhold Hoppe, Zulänglichkeit des Empirismus in d. Philos., Berl. 1852, der seine Arbeit als Vollführung dessen, was Locke gewollt hat, bezeichnet, nämlich als Aufklärung über die philosophischen Begriffe zum Zweck der scharfen Bestimmung der philosophischen Fragen, wodurch deren Lösung bedingt sei. In seiner philosophischen Doctrin berührt sich Hoppe zumeist mit Berkeley, will jedoch nur an dessen Grundansicht festhalten, dass das Ding nur in der Idee von Geistern existire, oder dass jedes Object der Erkenntniss Idee eines Subjects sei, tadelt aber, dass Berkeley die Abstraction nicht auf die Perception angewandt habe, wodurch der Begriff des Dinges gewonnen werde.

Benekes empirischen Standpunkt versetzt mit kantisch-fichtescher Speculation in freier Umbildung Carl Fortlage (geb. 1806 zu Osnabrück, gest. d. 8. Nov. 1881 als Prof. der Philos. in Jena), System der Psychologie als empirische Wissen-

schaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes, 2 Bde., Lpz. 1855. Acht psycholog. Vorträge, Jena 1868. Sechs philosoph. Vorträge, ebd. 1869, 2. Aufl. 1872. Vier psycholog. Vorträge, Jena 1874. Beiträge zur Psychologie als Wissensch. aus Speculation u. Erfahrung, Lpz. 1875. Aus einer Anzahl religionsphilosophischer Abhandlungen, die sich in seinem Nachlasse fanden, hat Lipsius eine, Das Menschheitsideal der Moralität nach dem Christenthum, im 9. Bde. der Jahrbücher für protest. Theol. herausgegeben. Vgl. R. Eucken, Fortlage als Religionsphilosoph in: Ztschr. f. Philos., Bd. 82, 1883, S. 180—196, der den Nachlass benutzt hat. Fortlage will bei seinen psychologischen Forschungen namentlich die Selbstbeobachtung anwenden und bringt eine Menge geistvoller und feiner Bemerkungen, ohne mit seinem psychologischen Grundbegriff des Triebes, der sich aus Gefühl und Vorstellung zusammensetzt, und seinem Mechanismus der Triebe viel Anklang zu finden. Auf metaphysischem Gebiet versuchte er mit Vorliebe für Fichte auch mit einer gewissen Hinneigung zur Mystik eine Vereinigung des Pantheismus mit dem Theismus, indem er seine Weltanschauung transscendenten Pantheismus nannte. Die Welt ist im All-einen oder in dem absoluten Ich enthalten, mit dem die sittlich und intellectuell selbständigen endlichen Geister eins werden. Dasselbe ragt aber zugleich über die Zeit und den Raum, über Natur und Geschichte hinaus. S. über Fortlage Mor. Brasch, K. F., Ein philos. Charakterbild, in: Unsere Zeit, 1883, S. 730—756, auch dessen Philosophie der Gegenwart.

Friedrich Ueberweg (geb. 1826 zu Leichlingen im Kreise Solingen, habilitirte sich 1852 in Bonn, 1862 ausserordentlicher, 1868 ordentlicher Professor in Königsberg, gest. 1871), der diesen Grundriss der Geschichte der Philosophie in der ursprünglichen Form verfasst und bis zur 3. bez. 4. Auflage weiter herausgegeben hat, stellte sich in seiner ersten Schrift „Die Entwickelung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher“ ganz auf den Standpunkt Benekes. In „System der Logik und Geschichte der logischen Lehren“, Bonn 1857, 5. Aufl. 1882, herausgeg. v. J. B. Meyer, versucht er, die Logik auf aristotelische Principien zu gründen. Mor. Brasch, D. Welt- u. Lebensanschauung Fr. U.s in s. gesammelten philos.-krit. Abhandlungen. Nebst e. biograph.-histor. Einleit., Lpz. 1889. — Das Erkennen ist die Thätigkeit des Geistes, vermöge deren er ein bewusstes Abbild der Wirklichkeit in sich erzeugt. Es theilt sich das Erkennen in ein unmittelbares, d. h. äussere und innere Wahrnehmung, und in ein mittelbares, d. h. das denkende. Die auf mittelbare Erkenntniss zielende Thätigkeit ist das Denken. Die moralischen Gesetze sind Bestimmungen, denen sich die Erkenntnissthätigkeit um des Erkenntnisszweckes willen unterwerfen muss. Ueberweg will die Mitte halten zwischen der subjectivistisch formalen Logik (Kant, Herbart), welche die Formen des Denkens zu den Formen des Seins ausser Beziehung setzt, und der metaphysischen Logik (Hegel), welche beiderlei Formen identificirt, in der Selbstbewegung des reinen Gedankens zugleich die Selbsterzeugung des Seins erkannt zu haben meint. Er will dem Aristoteles folgen, welcher in dem Denken das Abbild des Seins sieht, ein Abbild, das von seinem realen Correlate verschieden ist, ohne doch zu ihm ausser Beziehung zu stehen, und demselben entspricht, ohne doch mit ihm identisch zu sein. Von hier ausgehend, will er sich in derselben Richtung wie Schleiermacher, Ritter, Trendelenburg, Beneke mit seiner Bearbeitung der Logik bewegen. Es spiegelt sich nach ihm in der räumlich zeitlichen Ordnung der äusseren Wahrnehmung die eigene räumlich zeitliche Ordnung, und in der inneren Wahrnehmung die eigene zeitliche Ordnung der realen Objecte ab. Die sinnlichen Qualitäten, die Farben und Töne etc., die den Wahrnehmungsinhalt ausmachen, sind zwar als solche nur subjectiv und nicht

Abbilder von Bewegungen, stehen aber zu bestimmten Bewegungen, als deren Symbole, in einem gesetzmässigen Zusammenhange. Ueberweg hat am wenigsten gegen die Bezeichnung seines Systems als eines Ideal-Realismus einzuwenden (vgl. seinen Aufsatz „Ueber Idealismus, Realismus und Ideal-Realismus" in d. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 34, 1859). Zu Kant stellte er sich in entschiedenen Gegensatz, indem er zu zeigen suchte, wie die räumlich-zeitliche und causale Ordnung, auf deren Erkenntniss die Apodicticität beruht, nicht erst von dem anschauenden und denkenden Subjecte in einen chaotisch gegebenen Stoff hineingetragen, sondern aus der natürlichen und geistigen Realität, in der sie ursprünglich ist, successive durch Erfahrung und Denken in das subjective Bewusstsein aufgenommen wird.

In einem Aufsatze: „Die Principien der Geometrie wissenschaftlich dargestellt", Arch. f. Philol. u. Pädag., 17, 1851, abgedruckt bei Brasch, S. 263—307, versuchte er die empiristische Raumtheorie durch die Analyse der Bewegung fester Körper zu begründen, indem er von dieser Analyse den Ursprung geometrischer Axiome gewinnen wollte. S. darüber E. von Cyon, D. physiolog. Grundlagen der Geometrie von Euklid, Bonn 1901 (Separatabdr. aus d. Archiv. f. die ges. Physiologie, Bd. 85). In der Psychologie huldigte Ueberweg bald dem vollen Naturalismus, wie aus seiner sensualistisch — oder materialistisch — nativistischen Raumtheorie hervorgeht, die er dargestellt hat in der Zeitschr. f. rationelle Medicin von Henle u. Pfeuffer, 1859, III. Reihe, 5. Bd., 3. Heft. Die Vorstellungen befinden sich nach dieser Ansicht als ausgedehnt in dem Empfindungsraum, welcher identisch mit dem Anschauungsraum ist. Ueber seine spätere materialistische Weltanschauung, zu der er durch den intimen Verkehr mit Czolbe wohl zum Theil gebracht wurde, bei der er aber doch die Teleologie beizubehalten suchte, und die er in Briefen niedergelegt hat, s. Lange, Gesch. des Materialismus, Bd. 2. Seine Arbeiten zur Geschichte der Philosophie, namentlich seine Untersuchungen über Echtheit u. Zeitfolge der platonischen Schriften etc. sind in der Litteratur dieses Grundrisses angegeben, die über Schiller hatte er infolge eines Preisausschreibens der Wiener Akademie verfasst und eingereicht. Jedoch erhielt Karl Tomascheks Werk den Preis, und so ist dies Ueberwegsche Werk erst lange nach dem Tode des Verfassers 1884 veröffentlicht worden.

Von Ueberweg handeln F. A. Lange, Fr. Ueberweg, aus d. altpr. Monatsschrift, Bd. 8, S. 487—522, auch separat, 1871, u. A. Lasson, Zum Andenken an Fr. Ueberweg, in: Philos. Monatsh. Bd. VII, 1872, S. 289—313, auch M. Brasch in der oben erwähnten Sammlung von Ueberwegs Abhandlungen.

§ 19. Bei der allseitigen Durchforschung der Geschichte der Philosophie ist es natürlich, dass man auch mehrfach in der Geschichte selbst nicht nur Elemente zu neuen Constructionen fand, sondern geradezu ältere Systeme, wenn auch nicht ganz in der ursprünglichen Gestalt, wieder aufnahm oder sich ihnen doch eng anschloss. In dieser Beziehung ist hervorzuheben Aristoteles, der von Trendelenburg als der Philosoph der organischen Weltanschauung besonders geschätzt und benutzt wird, und dessen Studium Trendelenburg in erfolgreichster Weise gefördert hat. Auf Spinoza griff man mehrfach, abgesehen noch von einem Neuspinozismus, zurück.

Inmitten des Kampfes der philosophischen Parteirichtungen liegt für die philosophische Erkenntniss eine gemeinsame Basis theils in der Geschichte der Philosophie, theils in einzelnen zu bleibender Gültigkeit gelangten philosophischen Doctrinen (zumeist auf dem Gebiet der Logik), theils auch in den zu der Philosophie in nächster Beziehung stehenden Resultaten der positiven Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaft. Der Rückgang auf diese gemeinsamen Ausgangspunkte philosophischer Forschung, die eindringende und treffende, aber in der Form gemässigte Kritik einseitiger Doctrinen und die unternommene Reconstruction der Philosophie auf gesichertem Grunde, allerdings unter Mitzunahme einiger ihm selbst eigenthümlichen Hypothesen, sind die wesentlichen Verdienste des Aristotelikers Adolf Trendelenburg (geb. 1802 in Eutin, seit 1833 ausserordentlicher, seit 1837 ordentlicher Prof. der Philos. in Berlin, gest. 1872). Er hat lange Zeit eine einflussreiche Stellung in Berlin eingenommen und als akademischer Lehrer weitreichende Wirkung ausgeübt. Er suchte zwischen der formalen und metaphysischen Logik zu vermitteln Unter den ihm eigenthümlichen Doctrinen ist die beachtungswertheste die Annahme einer constructiven, durch den Zweck geleiteten Bewegung, die der äusseren Welt des Seins und der innern Welt des Denkens gemeinsam sei, so dass das Denken, als das Gegenbild der äusseren Bewegung aus sich a priori, aber in nothwendiger Uebereinstimmung mit der objectiven Realität, Raum, Zeit und Kategorien erzeuge. In dem schöpferischen Gedanken ruht nach der „organischen Weltanschauung“ (vergl. Grundr. III, zu § 17, S. 121 f.) das Wesen der Dinge. Der Zweck beherrscht und bewegt die Welt; indem Trendelenburg die Zweckursache ethisirt, gewinnt er den Begriff der Gottheit als eines ethischen Wesens, zu dem der Mensch in ein religiöses Verhältniss treten kann. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist, die Idee seines Wesens zu erfüllen, indem der Gedanke, der in ihm zum Selbstbewusstsein gelangt, das Begehren und Empfinden erhebt und dieses den Gedanken treibt und belebt. Nur im Staat und in der Geschichte entwickelt der Mensch seine menschliche Natur. Das Recht wahrt die äusseren Bedingungen für die Verwirklichung des Sittlichen mit der Macht des Ganzen; es ist der Inbegriff derjenigen allgemeinen Bestimmungen des Handelns, durch welche es geschieht, dass das sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiter bilden kann. Die äussere Allgemeinheit der geltenden Rechtsbestimmungen folgt aus der inneren Allgemeinheit der sittlichen Zwecke, für deren Bestand das Recht da ist. Trendelenburg führt diesen Begriff des Rechts durch die verschiedenen Sphären vom Privatrecht bis zum Völkerrecht durch. Der Staat ist der universelle Mensch in der individuellen Form des Volkes. Das Ziel aller Staatsverfassung ist die Einheit der Macht. Gesinnung und wachsende Verwirklichung der Idee des Menschen ist der Impuls der Weltgeschichte. — Viele der Forscher auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie, namentlich der alten Philosophie, verdanken Trendelenburg die wesentlichste Anregung. Besonders ist das philologische und methodisch philosophische Studium des Aristoteles durch ihn in Aufnahme gekommen. Von bedeutender Wirkung ist seine scharfe Polemik gegen Hegels Dialektik und Herbarts Realismus gewesen.

Ausser Trendelenburgs in der Litteratur dieses Grundrisses erwähnten philologischen und historischen Schriften kommen hier noch insbesondere die didaktisch höchst werthvollen „Elementa logices Aristot.“, Berol. 1836, 9. Aufl. 1892, nebst den zugehörigen „Erläuterungen“, Berl. 1842, 3. Aufl. 1876, ferner die Hauptwerke: Logische Untersuchungen, Berl. 1840, 2. Aufl. Lpz. 1862, 3. Aufl. 1870, und: Naturrecht auf d. Grunde d. Ethik, Lpz. 1860, 2. ausgeführtere

Aufl. ebd. 1868, in Betracht. An die logischen Untersuchungen schliesst sich die Schrift: Lücken im Völkerrecht, Lpz. 1870. S. über Trendelenburg H. Schwarz, Tr.s fortgeschrittene Verstandesansicht, in: Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 1864, S. 76 bis 109. Herm. Bonitz, zur Erinnerung an Fr. Ad. Tr., Vortrag, gehalten in der königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, Berl. 1872. K. v. Prantl, Gedächtnissrede auf Fr. Ad. Tr., gelesen in der münch. Akad. München 1873. Ernst Bratuscheck, Biographie Ad. Tr.s, in den Philosophischen Monatsheften, VIII, 1872, u. separat, Berl. 1873. Maxim. Sohr, Tr. u. die dialektische Methode Hegels, Halle 1874. Rud. Eucken, Zur Charakterist. der Philos. Tr.s in: Philos. Monatsh., 1884, S. 342—366. O. Veeck, Darstell. u. Erörter. der religionsphilos Grundanschauungen Tr.s, e. Beitr. zur Würdig. Tr.s, Gotha 1888. Bernh. Liebermann, D. Zweckbegr. b. Tr., Meining. 1889. Hugo Orphal, D. rechtsphilos. Anschauung Tr.s dargest. u. beurth., Eisleben 1891. E. Hoffmann, D. Psychol. Fr. Ad. Tr.s, Diss., Greifsw. 1892. W. Deike, D. ästhetischen Lehren Tr.s, Pr., Helmstedt 1897; auch Kyms Metaphys. Untersuchung.: Tr.s logische Untersuchung. u. ihre Gegner, 3 Abhandlungen.

An Trendelenburg haben u. A. Carl Heyder (geb. 1812, gest. als Prof. in Erlangen 1886), Die arist. u. hegelsche Dialektik, I, Erlangen 1845, D. Lehre von d. Ideen in einer Reihe von Untersuch. über Geschichte u. Theorie ders., 1. Abth., Frankf. a. M. 1874, A. L. Kym (Prof. in Zürich, geb. 1822, gest. 1899), Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Gesch. d. Philos., Zürich 1849, Die Weltanschauungen u. deren Consequenzen, Zürich 1854, Trendelenburgs log. Untersuchungen u. ihre Gegner, 1. Abhandlung, in: Zeitschr. für Phil. u. phil. Kritik, Bd. 54, Heft II; 2. Abhandlung, in: Philos. Monatshefte, IV, 1870, Metaph. Untersuchungen, München 1875, Das Problem des Bösen, München 1878, D. menschl. Seele, ihre Selbstrealität u. Fortdauer, Berl. 1890, sich angeschlossen. Kym will Pantheismus und Theismus vermitteln in einem „theistischen Monismus“ und fasst seine Weltanschauung in den Worten zusammen: Spinozas Substanz vertieft und beherrscht durch Platos Ideen. Die Seele ist dem Leibe gegenüber ein Fürsichsein, indem sie nach Zwecken wirkt, gestaltet sie den Leib. Sie hat vor ihm begrifflich Priorität, entwickelt sich aber sonst mit ihm zusammen. Ihr kommt das Bewusstsein der Continuität zu, und als denkendes Bewusstsein erfasst sie sich selbst. — In der erneuten Basirung der Logik auf aristotelische Principien kommt mit Trendelenburg auch Fr. Ueberweg überein (s. o.).

Die leibnizsche Grundansicht hat in eigenthümlicher Form erneut Michael Petöcz, Ansicht der Welt, Lpz. 1838, der die Welt aus Seelen bestehen lässt. Auf Leibniz, als den „eigentlichen Giganten der deutschen Philosophie“, weist auch Joseph Durdik hin, indem er zugleich Newtons Gravitationsgesetz in den leibnizischen Gedankenkreis hineinzuverarbeiten sucht, s. oben bei den Herbartianern u. unten bei der böhmischen Philosophie. Auch M. Drossbach (s. u.) steht in einem verwandten Gedankenkreise.

Einen auf Bacon zurückgehenden Empirismus vertritt O. F. Gruppe (1804 in Danzig geb., lange Jahre Secretär der Akademie der Künste in Berlin, als solcher 1876 gest.), dessen Ansichten auch mit denen Benekes einige Aehnlichkeit haben. Er schrieb: Antäus, ein Briefwechsel über speculative Philos. in ihrem Conflict mit Wissensch. u. Sprache, Berl. 1831. Wendepunkt d. Philos. im 19. Jahrh., Berl. 1834. Gegenwart u. Zukunft d. Philos. in Deutschland, Berl. 1855. Gruppe hält dafür, das System sei die Kindheit der Philosophie, die Mannheit der Philosophie sei die Forschung. Er bekämpft alle Metaphysik und Speculation auf das Entschiedenste und sieht in der Geschichte der Philosophie fast durchgehends eine Geschichte der Irrthümer.

Dem Spinozismus nähert sich Adolf Steudel (geb. 1805 in Esslingen, Rechtsanwalt in Stuttgart, gest. das. 1887), Philosophie im Umriss, I. Th.: Theoretische Fragen 1. u. 2. Abth. Stuttg. 1871, II. Th.: Praktische Fragen. 1. Abth.: Kritik der Sittenlehre, Stuttg. 1877, 2. Abth.: Kritik der Religion, insbesondere der christlichen, ebd. 1881, 3. Abth.: Kritische Betrachtungen über die Rechtslehre, ebd. 1884. Das goldene A B C der Philosophie, d. i. die Einleitung zu dem Werke: Philosophie im Umriss, neu herausgeg. u. mit Bemerkungen versehen v. M. Schneidewin, Berl. 1891, dem Steudel als der zweitbedeutendste Philosoph der letzten Jahrzehnte neben Ed. v. Hartmann, als dem ersten, erscheint. Steudel sucht die Wahrheit als die Uebereinstimmung des Gedankens und der subjectiven Auffassung mit dem wirklichen Grund und Wesen der Erscheinungen der objectiven Welt und kommt auf einen dem spinozistischen verwandten Pantheismus hinaus: Die endlichen Dinge, auch das menschliche Ich, sind nicht Substanzen, Substanz ist nur das eine „sich in der Welt diesseitig auswirkende und differenzirende, absolute, sich mit Selbstbewusstsein besitzende, geistige Princip, Gott“; dieser ist zwar ein übersittliches Wesen, aber für die Menschheit ist Sittlichkeit zu einem vernünftigen und glücklichen Leben nothwendig. Die Gotteserkenntniss kann philosophisch gewonnen werden, während das dogmatische Christenthum vor dem Verstande nicht zu halten ist.

Die einheitliche Weltanschauung Spinozas sucht unter Abweisung des Positivismus, ferner unter scharfer Kritik der Transscendentalphilosophie Kants und vielfachen Umformungen derselben, mit Zuhülfenahme der Atomistik zu begründen H. (Helene) Bender, indem sie ein schlechthin unbedingtes, das allem Erscheinenden und seinen Veränderungen zu Grunde liegt, d. h. die Substanz, die identisch ist mit dem Ding an sich, annehmen zu müssen glaubt. Zur Lösung des metaphysischen Problems. Kritische Untersuchungen über den metaphysischen Werth des Transscendental-Idealismus und der atomistischen Theorie, Berl. 1886, Ueber das Wesen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwickelungsprozess des sittlichen Gedankens, Halle 1894, Philosophie, Metaphysik und Einzelforschung, Lpz. 1897.

§ 20. Auf den meisten katholischen Lehranstalten ist ein scholastisch-modificirter Aristotelismus nicht ausgestorben, insbesondere herrschte die thomistische Doctrin. Diese war in und ausserhalb Deutschlands vertreten z. B. in Italien durch Liberatore, Zigliara, in Spanien durch Gonzalez, Balmes, in Frankreich durch Lacordaire, in Deutschland durch Plassmann, Stöckl u. A. Freilich gingen die katholischen Philosophen vielfach auseinander, so dass sogar über wichtige Fragen heftiger Streit entbrannte.

Kräftiges neues Leben erhielt der Thomismus besonders infolge einer päpstlichen Encyclica aus dem Ende der siebziger Jahre und wurde in der katholischen Kirche die officielle Philosophie. Für ihn wurde sehr eifrig und mit grossem Erfolg gearbeitet und auf diese Weise auch der thomistisch gefärbte Aristoteles in die Gegenwart wieder eingeführt. Hervorzuheben sind von diesen katholischen Gelehrten, unter denen es freilich auch wieder verschiedene Schattirungen giebt: Kleutgen, Gutberlet, Tilman Pesch, Commer,

Haffner, Glossner, Schneider, Feldner, Willmann, welcher letzte als entschiedener Gegner aller Neologie auftritt.

Als Organe für die thomistische Richtung in Deutschland sind anzusehen das Jahrbuch für Philosophie u. speculative Theologie, herausgegeben von Ernst Commer, seit einiger Zeit auch mit Ergänzungsheften, Paderborn seit 1887, das sich als Ziel die Wiederbelebung der Philosophie aus tieferem Verfalle zu der ihr gebührenden Stellung als erste unter den natürlichen Wissenschaften durch Anknüpfung an die gewaltsam unterbrochene Tradition, d. h. an die Scholastik, namentlich an Thomas v. Aqu., durch Wiedergewinnung einer sicheren Grundlage in allgemein anerkannten Principien und ruhige continuirliche Weiterbildung auf Grund derselben gesteckt hat. Die Zeitschrift wird sehr zielbewusst und geschickt redigirt, auch erscheinen in ihr viele kürzere und längere Litteraturberichte. Das Philosophische Jahrbuch auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft, hrsg. von C. Gutberlet u. Jos. Pohle, von 1888 an. St Thomasblätter, Zeitschr. für Verbreitung der Lehre des h. Thomas, hrsg. von Cesl. Maria Schneider, von 1888 an. (Diese Ztschr. will die päpstliche Encyclica uneingeschränkt ausführen und zwar hauptsächlich in populärer Weise; das streng Wissenschaftliche soll in Zusatzheften zu seinem Rechte kommen.) Ausländische Zeitschriften, die mit gleicher oder ähnlicher Tendenz herausgegeben werden, s. bei der Philosophie der betreffenden Länder.

Ueber diese ganze Richtung handeln Ch. Secrétan, La Restauration du Thomisme. in: Rev. philos. XVIII, 1884, S. 56—91. Rud. Eucken, D. Philosophie des Thom. v. A. u. d. Cultur d. Neuzeit, Halle 1886 (vorher in d. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 1885, u. in d. Münchener Allgem. Zeit.); ders., D. Neuthomismus u. d. neuere Wissenschaft. Philos. M. H., 24. 1888, S. 575—581. A. Adeodatus, D. Philos. u. d. Cultur d. Neuzeit u. d. Philos. d. h. Th. v. A., in: Schriften d. Görres-Gesellsch., 1887, 1. H. M. Schneid, D. Litteratur üb. d. thomist. Philosophie seit d. Encycl. Aet. P., in: Jahrb. f. Ph. u. spec. Th., 1, 1887, S. 269—308. F. Picavet in den ob., S. 142, genannten Arbeiten. C. Thilo, Ueb. d. Thomismus der heutigen römisch-katholischen Philosophen, Ztschr. f. ex. Philos., 16, 1888. M. Glossner, D. Philosophie des h. Thomas v. A., die Philosophie des Christenthums u. der Zukunft, Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol., II, 1888, S. 137—206. Mercier, La philosophie néo-scolastique, Rev. néo-scolastique, I, 1894. Th. M. Wehofer, Die geistige Bewegung im Anschluss an die Thomas-Encyclica Leos XIII., Wien 1897 (a. d. Jahrb. der Leo-Gesellschaft). J. V. de Groot, Leo XIII. u. d. hl. Thomas v. Aqu., übersetz. v. B. J. Fuss, Regensb. 1897. Streitigkeiten über die Lehre des hl. Thomas sind öfter ausgebrochen, s. z. B. G. Feldner, S. Thomas oder Molina? Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol., V, 1891, ders., Der neueste Commentator des hl. Thomas (D. Esser), ebd.; ders., Die Neuthomisten, ebd. VIII, IX. X, XI 1894 ff. Zu erwähnen ist hier auch Frohschammer, D. Philosophie des Thomas v. A. kritisch gewürdigt, Lpz. 1889, s. die ausführliche Entgegnung von M. Glossner, D. Philos. des hl. Thom. v. A., Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol. IX, 1895. Vergl. auch die Jahresberichte über die Philos. des Mittelalters von H. Siebeck und Cl. Baeumker, A. f. G. d. Ph., ferner diesen Grundr. II, die Litteratur zu Thomas v. Aqu. Bei den nachher zuerst Erwähnten, die vor der päpstlichen Encyclica schon litterarisch thätig gewesen waren, sind die nach derselben von ihnen erschienenen Werke sogleich mit angeführt.

Im Anschluss an Aristoteles und die Scholastiker stellte schon früher in Deutschland die Philosophie systematisch dar Georg Hagemann (geb. 1832, Prof. d. Philos. in Münster), Elemente der Philosophie: Logik u. Noëtik, 3. Aufl., Münster 1873, Metaphysik 1869, u. öfter, Psychologie, 6. Aufl., Freibg i. Br. 1897. Ebenso waren der Scholastik eng befreundet F. J. Clemens (s. o. S. 184), Joseph Kleutgen, D. Philosophie der Vorzeit vertheidigt, 2. Aufl., Innsbruck 1878, 79, Constant. Gutberlet (geb. 1837, Prof. in Fulda), Lehrb. d. Philosophie, 6 Theile, Münster 1878—1885, z. Th. in 3. Aufl., D. Gesetz v. d. Erhalt. d. Kraft u. s. Beziehung. z. Metaphys., Münst. 1882, Ethik u. Religion. Grundlegung der religiösen u. Kritik der unabhängigen Sittlichkeit, Münster 1892, Die Willensfreiheit u. ihre Gegner, Fulda 1893, Der mechanische Monismus, e. Kritik der modernen Weltanschauung, Paderborn 1893, Der Mensch, sein Ursprung u. s.

Entwickelung, e. Krit. der mechanisch-monistisch. Anthropologie, Paderborn 1896, der Kampf um die Seele, ebd. 1898 (Vorträge), Ludw. Schütz (geb. 1838, Prof. am Priesterseminar in Trier), Einleit. in d. Philos., Münster 1879, ferner Alb. Stöckl (1823—1895, Prof. in Eichstätt), Lehrbuch der Philosophie, 3 Abtheilungen, 7. Aufl., Mainz 1892, Lehrb. d. Religionsphilos., 2. Aufl., 1. 1878, Lehrb. d. Aesthetik, 3. Aufl., 1889, Grundzüge der Philos., 1892, seine philosoph. geschichtl. Werke s. Grundr. I., II. u. III., u. Andere. Ueb. Stöckl, Dr. A. St., e. Lebenskizze v. ein. seiner Schüler, Mainz 1897.

In der Encyclica Aeterni Patris vom 4. Aug. 1879 hat Leo XIII. einen sehr bedeutsamen Schritt gethan, indem er als das vorzüglichste unter den natürlichen Hülfsmitteln, die von der göttlichen Weisheit den Menschen zur Besiegung der Irrthümer verliehen worden seien, die Philosophie bezeichnete, als die rechte Philosophie aber die des heiligen Thomas, des „englischen Lehrers", anerkannte und diese zum Studium, zur Wiederbelebung und Verbreitung besonders empfahl: Nihil nobis esse antiquius et optabilius, quam ut sapientiae rivos purissimos ex angelico doctore iugi et praedivite vena dimanantes studiosae iuventuti large copioseque praebeatis. — Sancti Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis. In der Lehre des heiligen Thomas sollten die katholischen Denker sich wieder einigen, durch diese Lehre sollte auch die moderne Philosophie mit ihren Irrthümern Widerlegung finden; was Alles an Ergebnissen der neuen Wissenschaft feststehe, das sollte an die Principien des h. Thomas angeschlossen und könnte durch Einordnung in dessen Philosophie gefördert werden. Seit dem Erlass dieser Encyclica ist in Deutschland und anderwärts auf katholischem Boden ein ausserordentlich reges und fruchtbares Streben zu beobachten: einmal den heiligen Thomas genauer kennen zu lernen und seine Kenntnisse durch Commentare seiner Schriften zu erleichtern, sodann aber namentlich Darstellungen der Philosophie und ihrer einzelnen Theile im Sinne und Geiste des Doctor angelicus zu liefern und zwar so, dass die neueren Ergebnisse der Wissenschaften berücksichtigt würden, ihre Stellung in dem universalen thomistischen Gedankenkreise fänden, indem keine wirkliche Wahrheit diesem fremd sein sollte. „Die alte wissenschaftliche Tradition lebt wieder auf, und die alten Folianten schütteln den hundertjährigen Staub ab und verjüngen sich in der Berührung mit den Gedanken und Bedürfnissen der neuen Zeit" (M. Schneid, Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol., I, 1887, S. 272). Zwar äussern sich Manche noch etwas vorsichtig, z. B. Glossner, der meint, dass dem Thomas zu folgen sei, soweit dieser selbst mit der Wahrheit gehe, soweit seine Principien, von deren Wahrheit man überzeugt sei, reichten, dass man aber nichts ohne Prüfung hinnehmen dürfe; es würde sich allerdings ergeben, dass Thomas mit der Offenbarung, sowie mit den Thatsachen der Erfahrung, den beiden festen Normen, übereinstimme, und so werde seine Philosophie die der Zukunft sein, weil sie die der Menschheit sei. Andere aber stimmen der thomistischen Lehre von vornherein unbedingt zu, z. B. Feldner, der ausspricht, man müsse die thomistische Philosophie entweder ganz annehmen oder ganz verwerfen, d. h. in seinem Sinne also ganz annehmen. Es soll allerdings keineswegs nach Ansicht der Thomisten ein Stillstand stattfinden, vielmehr soll weiter gebaut werden, nur aber in logischer Consequenz auf den Principien des heiligen Thomas. Zeitschriften zur Verbreitung des Thomismus sind entstanden, thomistische Akademien wurden gegründet, z. B. in Luzern; die Universität Freiburg i. d. Schw., die katholische Universität Löwen, die bischöflichen Lehranstalten in Eichstätt u. A. wirken ganz im Geiste des hl. Thomas.

Es ist anzuerkennen, dass durch diese ganze katholisch-thomistische Bewegung das Studium des Thomas von Aquino ausserordentlich gefördert worden ist,

und seine Bedeutung allmählich mehr und mehr auch von protestantischer Seite anerkannt wird, wo sie bisher wegen Unkenntniss häufig nicht voll zum Bewusstsein gekommen war. Meint doch z. B. Ihering in seinem Zweck im Recht, 2. Aufl., S. 161 (citirt von Schneid a. a. O., S. 274), der Vorwurf der Unkenntniss treffe ihn selbst, aber noch mehr die modernen Philosophen und protestantischen Theologen, die es verhindert hätten, sich die grossartigen Gedanken des Thomas zu Nutze zu machen. Welche Irrungen hätten erspart werden können, wenn man sie beherzigt hätte! Er selbst hätte vielleicht sein ganzes Buch nicht geschrieben, wenn er sie gekannt hätte; denn die Grundgedanken, um die es ihm zu thun gewesen sei, fänden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Fassung ausgesprochen. — Wenn aber auch anzuerkennen ist, dass Thomas unter seinen Zeitgenossen weit hervorragte, dass er keineswegs in scholastischen Spitzfindigkeiten aufgeht, vielmehr ein Denker ersten Ranges ist und Manches, was später wieder aufkam, vorausgegriffen hat, so würde es doch allen Gesetzen historischer Entwickelung widersprechen, ihn als philosophische Norm für alle Zukunft gelten lassen zu wollen. — Neben dem genaueren Studium des Thomas geht man von katholischer Seite auch auf Aristoteles wieder mehr ein, wie manche Arbeiten bezeugen, z. B. die von E. Rolfes, Die substanziale Form u. der Begriff der Seele bei Aristoteles, Paderborn 1896.

Von deutschen thomistischen Philosophen, unter denen die Jesuiten wieder eine Sonderstellung einnehmen, seien hier erwähnt ausser den oben schon genannten, ohne dass hier, ebensowenig wie oben, irgendwelche Vollständigkeit der Namen, noch auch der Werke der angeführten beabsichtigt ist: Ernst Commer (geb. 1847, Prof. an der Universität zu Wien, Herausgeber des Jahrbuchs für Philos. u. specul. Theol.), Die philosophische Wissenschaft, ein apologet. Versuch. Berl. 1882, System der Philosophie, 1—4 Abth., Paderborn 1883—1886, Immerwährende Philosophie 1900, welcher eine systematische Darstellung der Philosophie auf aristotelischer Grundlage versucht und sich hierbei nicht nur mit Thomas, sondern mit den grossen Philosophen aller Zeiten in Uebereinstimmung glaubt. Paul Haffner (geb. 1829, seit 1886 Bischof in Mainz), Grundlinien der Philos. als Aufgabe, Gesch. u. Lehre zur Einleit. in d. philos. Studien, 2 Bde., Mainz 1881—1884. Tilmann Pesch, S. J. (geb. 1836, Prof. in Valkenburg bei Maastricht, gest. 1899), Institutiones philosophiae naturalis, Frb. 1880, 2. Aufl. 1897, Das Weltphänomen, e. erkenntnisstheoret. Studie, Frb. 1881, Die grossen Welträthsel, Philos. der Natur, 2 Bde., Feb. 1883 u. 1884, 2. Aufl. ebenda 1892, Institutiones logicales secund. principia S. Thomae Aquinatis 3 voll. Frb. 1888 bis 1890, Seele u. Leib als zwei Bestandtheile der einen Menschensubstanz, 1893, Institutiones psychologicae sec. princ. S. Thomae Aquin., 1 u. 2, Frb. 1896, 1897 u. A. Christian Pesch, S. J. (geb. 1857, Prof. in Valkenburg), Gottesbegr. in d. heidnisch. Rell. des Alterthums, der Neuzeit, 1885, 1888, Christl. Staatsl. nach d. Grundsätzen der Encyclica vom 1. 11. 1885, Frb. 1887, u. sonst viel Theologisches. Frz. Xav. Pfeifer (geb. 1829, Professor des Lyceums in Dillingen), Harmonische Beziehungen zwisch. Scholastik u. moderner Naturwissensch., Augsb. 1881. Ludw. Dressel (geb. 1840, Prof. in Valkenburg bei Maastricht), D. belebte u. unbelebte Stoff nach d. neuesten Forschungsergebnissen, Frb. 1883. Cesl. M. Schneider (geb. 1840, Pfarrer in Floisdorf bei Commern), Natur, Vernunft, Gott, Regensb. 1883, D. Wissen Gottes nach d. Lehre d. h. Th. v. Aqu., 4 Bde., Regensb. 1884—1886, D. Grundprincipien d. hl. Th. v. Aqu. u. der moderne Socialismus, Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol., X, 1896. Th. Mayer, S. J., Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae secund. principia

Thomae Aquinatis, Frb. 1885, 1900. Matthias Schneid (geb. 1840, Domcapitular in Eichstätt), Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas, 3. Aufl., Paderborn 1890, war zuerst 1873 unter anderem Titel erschienen, Philos. Lehre von Raum und Zeit, 1886. Wilh. Schneider (geb. 1847, Bischof von Paderborn), Allgemeinheit u. Einheit des sittlichen Bewusstseins, Paderb. 1895, Sittlichkeit im Lichte des Darwinism., ebd. 1895, Göttl. Weltordnung u. religionslose Sittlichkeit, ebd. 1900. Gundisl. Feldner (geb. 1849, lebt in Lemberg, will reiner Thomist sein), D. Lehre des hl. Thomas v. A. über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen, Graz 1890. (Unter den Thomisten selbst gab es und giebt es noch heftige Gegner in der Frage, wie sich die willensfreien Handlungen zu der Wirksamkeit der ersten Ursache verhalten.) Vict. Cathrein, S. J. (geb. 1845, Prof. in Valkenburg), Moralphilosophie f. wissenschaftl. Darleg. d. sittl. einschliessl. d. rechtl. Ordnung, 2 Bde., 3. Aufl., Frb. i. Br. 1899, 1. Bd.: Allgem. Moralphilosophie, 2. Bd.: Bestand von Moralphil. Von katholischer Seite als ein hervorragendes Werk auf ethischem Gebiet mit Recht angesehen. Die Moralphilosophie ist Cathrein im Gegensatz zur Moraltheologie die aus den höchsten Vernunftgrundsätzen mit dem natürlichen Licht der Vernunft geschöpfte Wissenschaft vom sittlichen Handeln des Menschen. Von demselben Verfasser ist auch erschienen: Philosophia moralis, 2. Aufl., Frb. 1895. A. Lehmen, S. J., Lehrb. der Philosophie auf aristotel.-scholast. Grundlage, I, II, 1, Frb. i. Br. 1899, 1901. Carl Frick, S. J., Ontologia, Metaphysica generalis, Frb. i. Br. 1894. (Theil eines Cursus philosophicus.)

Besonders muss hier erwähnt werden Otto Willmann (s. ob. S. 194), der in seiner Geschichte des Idealismus (s. Grundr. III, S. 3) in strengster Weise an alle neuere Philosophie die scholastisch-realistische Lehre, d. h. den Thomismus, den er als den wahren Idealismus betrachtet, anlegt und besonders scharf gegen Kant als den eigentlichen Autonomisten polemisirt. Es haben diese Angriffe zu manchen scharfen Entgegnungen geführt, und es ist dabei das Verhältniss von Thomas zu Kant in helleres Licht gerückt worden.

Fritz Medicus, Zwei Thomisten contra Kant (A. Gardeil in der Revue Thomiste, 1898, No. 1, 2, 4, namentlich auf Anlass von E. Boutroux, der Kant in seinen Etudes d'histoire de la philos., Par. 1894, behandelt, und Otto Willmann in seiner Geschichte des Idealismus, Bd. 3), Kantst., III, S. 320—334, ders., Ein Wortführer d. Neuscholastik u. s. Kantkrit., Kantst., V, S. 30—50. Ultramontane Stimmen üb. Kant, Kantst., V, S. 384—400 (darin auch eine Warnung des Papstes Leo XIII. vor der kantischen Philosophie, obwohl diese nicht ausdrücklich genannt wird, in einer Lettre encyclique an den französischen Klerus). Rud. Eucken, Thomas v. Aquino u. Kant. E. Kampf zweier Welten, ebd. VI, S. 1—18. Frdr. Paulsen, D. jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie, in: Philosophia militans, Berl. 1901 (aus Deutsche Rundschau 1898).

Hier sind auch einige Gelehrte zu nennen, die sich an die katholische Kirchenlehre halten, aber weniger mit Arbeiten auf dem systematischen Gebiet der Philosophie als mit zum Theil vortrefflichen philosophie-geschichtlichen Werken hervorgetreten sind: Georg Freiherr v. Hertling (geb. 1843, Prof. d. Philos. in München), der ausser den auf Aristoteles, Albertus Magnus, Locke bezüglichen Schriften (s. Grundr. I, II und III) auch herausgegeben hat: Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, Bonn 1875, Aufsätze u. Reden 1884, Naturrecht und Sozialpolitik, 1893. Er tritt entschieden für eine teleologische Weltanschauung ein und glaubt, soweit es die allgemeinen Schranken unserer Erkenntniss zulassen, das Ziel der Einheit suchenden Vernunft in der Einheit der schöpferischen mit Macht und Weisheit ausgestatteten Ursache gefunden zu

haben. Clemens Baeumker (geb. 1853, Prof. d. Philos. in Bonn), der sich namentlich durch sein Werk „Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie“ (s. Grundr. I) und sehr verdienstvolle auf die Philosophie des Mittelalters gehende Arbeiten bekannt gemacht hat. Remigius Stölzle (geb. 1856, Prof. d. Philos. in Würzburg), der eine Schrift über die Lehre des Unendlichen bei Aristoteles (s. Grundr. I), eine über K. E. von Baer (s. u. S. 271) u. A. veröffentlicht hat.

Viel Thomistisches findet sich in Jos. Jungmanns S. J. Aesthetik, 2. umgearb. Aufl. des Buches: Die Schönheit u. d. sch. Kunst, Frb. i. Br., 3. Aufl. 1886. Auch C. F. Heman (a. o. Prof. d. Philos. in Basel), Die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung, Lpz. 1881, nähert sich der thomistischen Lehre.

Erwähnt seien hier sogleich sporadisch auftauchende Versuche selbständigerer Umgestaltung der Philosophie von katholischer Seite, wie der von Michelis, dem Verfasser der oben citirten Schriften über Platon, über Kant, einer Uebersicht über den Entwickelungsgang der Philos., der Philosophie des Bewusstseins, Bonn 1878, des Gesammtergebnisses der Naturwissenschaften denkend erfasst, Frb. 1885 und anderer Schriften und Abhandlungen. Ueber ihn Arn. Kowalewski, D. Philosophie des Bewusstseins von Frdn. M. und ihre Bedeut. für die Philosophie überhaupt, Berl. 1898. Ueber Bernh. Bolzano (1781—1848, Wissenschaftslehre, Sulzbach 1837, Athanasia, ebd. 1838, Selbstbiogr., mit Einleitg., Anmerkungen u. einigen kleineren ungedruckten Schriften, neue Ausg., Wien 1875, etc.), der als Halbkantianer zu bezeichnen ist, freilich in manchem Betracht der leibniz-wolffschen Weise des Philosophirens sich anschliesst, vergl. B.s Selbstbiographie, herausg. v. M. J. Fesl, Wien 1875, und R. Zimmermann am oben S. 195 angef. Ort. Oischinger, Grundz. z. Syst. der christlichen Philos., 2. Aufl., Straubing 1852; Die günthersche Philosophie, Schaffh. 1852.

Carl Braig, Vom Erkennen, Abriss der Noëtik, Frb. i. Br., 1897, dem „die Erkenntnisswahrheit, Uebereinstimmung des Erkenntnissinhalts mit dem Erkenntnissgegenstand“ ist. Er opponirt zwar nicht der Scholastik, fügt sich ihr aber doch auch nicht vollständig ein, da der Ausgang für sein Philosophiren Subjectivismus ist. Jos. Müller, E. Philosophie des Schönen in Natur u. Kunst, Mainz 1897 (Versuch, vom katholischen Standpunkt aus eine moderne Aesthetik zu schreiben); ders., System der Philos., Mainz 1898, Der Reformkatholicismus, d. Relig. der Zukunft, Würzb. 1899. Der Verf. bekennt sich zu einer Art Neucartesianismus. S. zu d. beiden letzten Schriften: M. Glossner, Scholastik, Reformkatholicismus u. reform-katholische Philosophie, Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol., 13, S. 305 bis 407, 14, S. 17—47.

Scharfer Kritiker und selbständiger Denker, wenn auch bei ihm Vieles auf Aristoteles zurückgeht, ist Engelbert Lorenz Fischer (geb. 1845, Stadtpfarrer in Würzburg), der neben einer Anzahl kleinerer Schriften, z. B. Pessimismus, 1880, Princip der Organisation und der Pflanzenseele, 1883, Problem des Uebels und der Theodicee, 1883, namentlich verfasst hat: Grundlagen der Erkenntnisstheorie, Kritik der bisherigen erkenntniss-theoretischen Standpunkte u. Grundlegung des kritischen Realismus, Mainz 1887, Theorie der Gesichtswahrnehmung, ebd. 1891, Das Grundproblem der Metaphysik. Eine kritische Untersuchung der bisherigen metaphysischen Hauptsysteme u. Darstellung des Vernunftenergismus, Mainz 1894, D. Triumph der christl. Philosophie gegenüb. der antichristl. Weltanschauung am Ende des 19. Jahrh., Mainz 1900. Der kritische Realismus Fischers läuft darauf hinaus, dass die Gesetze unseres Denkens auch in der realen Aussenwelt verwirklicht sind, so dass eine Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein

stattfindet, ohne die überhaupt ein Erkennen nicht möglich wäre. So ist die äussere Welt von Gedanken beherrscht, und die Uebereinstimmung ist nur möglich, wenn Denken und Sein demselben Princip entsprungen sind, das nicht nur eine Idee sein kann, sondern ein reales und zugleich logisches Wesen sein muss. So wird ein intelligentes absolutes Princip verlangt, d. h. Gott. Daher ist die absolute Vernunftenergie als der Grund alles Wirklichen, das in zwei Classen von Energiewesen, nämlich in physische u. psychische zerfällt, zu denken. Denn jedes einzelne Wesen auch das materielle, ist ein System von Kräften und wirkt als solches. Da alle Wesen im letzten Grunde einheitlich sind, stimmen sie auch in den Fundamentalgesetzen überein, die ausnahmlos Geltung haben und deshalb Universalgesetze genannt werden können. Diese Gesetze werden von Fischer aufgezählt: zu ihnen gehören das Gesetz der durchgängigen Energetik, das der Concretion (dass jedes Wesen aus einer Mehrheit von Kräften bestehe), das der durchgängigen Systematik, das der durchgängigen logischen Determination u. a.

§ 21. Weit mehr als andere frühere Philosophen ist in Deutschland Kant wieder in den Vordergrund getreten, der seit etwa 1855 einer gründlichen Durchforschung, mehrfach in philologischer Weise, unterzogen wird, und auf den man von den verschiedensten Seiten aus zurückgehen wollte und noch will. Durch die Betonung des Kriticismus trat eine starke Ernüchterung des Denkens im Gegensatz zur früheren Speculation ein. Infolge dieses Wiederanknüpfens an Kant sind eine Zeit lang an Stelle der metaphysischen hauptsächlich erkenntnisstheoretische Untersuchungen getreten. Von der Speculation über das Uebersinnliche, Nichterfahrbare kam man ab, so dass die Beschränkung der menschlichen Erkenntniss auf die Erscheinungen betont wurde. Doch verschlossen sich Manche, die von Kant ausgingen, wiederum den metaphysischen Fragen nicht ganz, nur wollte man eine mehr kritische Metaphysik haben, die ja Kant in seiner Weise auch gelehrt hatte. Andere betonten namentlich die ethische Seite bei Kant, und neuerdings versucht man die kantische Lehre auf das sociologische Gebiet auszudehnen und sie hier auszubilden, auch die Pädagogik nach Kant weiter zu gestalten. Als die hauptsächlichsten der sogenannten Neukantianer, die sich freilich nicht unwesentlich voneinander unterscheiden, so dass man die Einen als eigentliche Kantianer, die Anderen als Halbkantianer bezeichnen könnte, sind zu nennen: Frdr. Alb. Lange, Herm. Cohen, Paul Natorp, K. Vorländer, F. Staudinger, Otto Liebmann, Joh. Volkelt u. A. Manche von ihnen nehmen an, dass die apriorischen Formen einem reinen oder transscendentalen Bewusstsein angehören.

Seit 1896 erscheinen in zwanglosen Heften „Kantstudien", herausgegeben von Hans Vaihinger, unter Mitwirkung einer Reihe deutscher und ausserdeutscher Gelehrter, Hamburg u. Leipzig (s. Grundr. III, S. 264 f.). Sie haben sich neben der Ergründung der Werke Kants selbst, d. h. der Erforschung der sachlichen und psychologischen Bedingungen ihrer Entstehung und der Durchleuchtung ihres Inhalts im Ganzen wie im Einzelnen auch die Prüfung des Werthes der kantischen Aufstellungen

für unser heutiges Denken überhaupt zur Aufgabe gestellt und auch in dieser Beziehung bisher Erhebliches geleistet.

S. Giacomo Barzellotti, La nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania, Nuova Antol., Roma 1880. Ueber die Kantarbeiten J. B. Meyer, in: Vierteljahrsberichte üb. d. gesammten Wissensch. u. Künste etc., hrsg. von Rich. Fleischer, 1882. J. F. Astié, Philosophie et religion entre Kantiens, Rev. théol. et philos., 1886, S. 369—390, 475—512. Andr. Seth, Epistemology of Neo-Kantianism, Philosoph. Rev. 1893. Arth. Drews, V. d. modernen Kantbewegung, Preuss. Jahrbb., 86, 1896, S. 192—201. Ad. Chiappelli, La funzione presente della filos. critica, in Riv. filos., I. 1899. Ernst Katzer, K.s Bedeut. f. d. Protestantismus, Hefte zur „Christl. Welt", 1897. Fr. Syndicus, Kantiana, Div. Thomas, 1898. Hnr. Meier, D. Bedeut. der Erkenntnisstheorie K.s f. d. Philosophie der Gegenw.. Kantst. II, S. 389—418, III, S. 10—40. K. Vorländer, Kant u. der Sozialismus, Kantst. IV, S. 361—412, in erweiterter Gestalt auch besonders erschienen, Berl. 1900, eine gut orientirende Arbeit (hier für die betreffenden Partien viel benutzt), s. dazu Hnr. Pesch, Neuere Publication. üb. d. marxist. Social.. Stimm. a. Maria Laach, 1900, 4, 5. F. Staudinger, D. Streit um d. Ding an sich u. seine Erneuerung im socialist. Lager, Kantst.. IV, S. 167—189, s. daselbst auch die darauf bezügl. Litteratur. S. auch die werthvollen Jahresberichte über die Kantlitteratur im A. f. G. d. Ph. fast durchaus von Vaihinger angefertigt, sowie die Litteratur über Kant Grundr. III. Eine eingehendere Darstellung u. Würdigung der ganzen neuen Kantbewegung nach allen Seiten hin, die sehr erwünscht wäre, giebt es noch nicht.

Hier seien zuerst einige Philosophen erwähnt, die, ohne an der Kantbewegung schon theilgenommen zu haben, dem Kantianismus nahe stehen: Ernst Reinhold (Karl Leonh. Reinholds Sohn, 1793—1855, gest. als Prof. in Jena), von dessen Schriften die bedeutendsten sind: Die Logik oder allgemeine Denkformenlehre, 1826, Theorie des menschlichen Erkenntnissvermögens und Metaphysik, 2 Bde., 1832—1834, Die Wissenschaften der praktischen Philosophie im Grundrisse, 3 Bde., 1837, Das Wesen der Religion und sein Ausdruck im evangelischen Christenthum. Seine philosophiegeschichtlichen Werke sind Grundr. I, 8. Aufl., S. 10, genannt. Die wahre Philosophie muss nach R. den analytischen oder regressiven mit dem synthetischen oder progressiven Gange vereinigen; sodann muss sie die Entwickelung unseres Bewusstseins, die Bildungsweise der Erfahrungsthatsachen, das Hervorgehen der rationellen Erkenntniss aus der Empirie darlegen, aber auch die „ewigen Bestimmungen des göttlichen Denkens und das Begriffensein des Universums in der unendlichen Lebenssphäre des lebendigen und persönlichen Urgrunds mit wissenschaftlicher Deutlichkeit, Reinheit und Gewissheit" erkennen. S. üb. ihn: Apelt, E. R. u. d. kantische Philos., Lpz. 1840.

Obschon keiner philosophischen Partei zugewendet, verehrte doch Kant mehr als irgend einen anderen Philosophen der Neuzeit Karl Alexander Freiherr v. Reichlin-Meldegg (1801—1877, gest. als Prof. in Heidelberg; seine Autobiogr. „D. Leben eines ehemal. römisch-kathol. Priesters", Heidelb. 1874). In seiner Psychol., Heidelb. 1837—1838, sucht er dasjenige zu geben, was sich durch die Erfahrung constatiren lässt, d. h. durch die Thatsachen des eigenen Selbstbewusstseins und die Beobachtungen Anderer, unter Benutzung des physiologisch Erforschten. Syst. der Logik nebst Einleitg. in d. Philos., Wien 1870.

Zu den Philosophen der kantischen Richtung gehört insbesondere auch Jürgen Bona Meyer (geb. 1829, gest. 1897 als Prof. in Bonn), Verf. der früher erwähnten Schriften: Thierkunde des Aristoteles, über Voltaire und Rousseau, über Kants Psychologie, über Fichtes Reden an die deutsche Nation, ferner einer Schrift zum Streit über Leib und Seele, Hamb. 1856, Ueber die Idee der Seelenwanderung, Hamb. 1861, Philosophische Streitfragen, Bonn 1870. 2. Aufl. 1874, Weltelend und Weltschmerz, Bonn 1872, Zum Bildungsgang unserer Zeit. Bonn 1875, und anderer philosophischer und pädagogischer Schriften und Abhandlungen. Meyer knüpft an Fries an und will Kant im Sinne eines psychologischen Empiris-

mus fortbilden, versucht die Annahme der drei Seelenvermögen gegen die Angriffe, namentlich Herbarts, zu vertheidigen und nachzuweisen, dass Kant das Apriori durch Analyse a posteriori gefunden habe.

Einer der Ersten, welche nach der frühen Mahnung Chr. Herm. Weisses in einer akademischen Rede, s. o. S. 175, den Rückgang auf Kant mit Entschiedenheit forderten, war Ed. Zeller (s. o. S. 160), nachdem schon Rob. Haym (Hegel u. s. Zeit, Berl. 1857, S. 468) es ausgesprochen hatte, dass es sich darum handle „die dogmatische Metaphysik des letzten Systems ins Transscendentale umzuschreiben". Auch Kuno Fischer hat schon vor längeren Jahren darauf hingewiesen, man dürfe die kantische Philosophie nicht vernachlässigen. In energischer Weise that dasselbe Otto Liebmann mit seinem Rufe: Also muss auf Kant zurückgegangen werden, in: Kant u. die Epigonen, Stuttgart 1865.

Bald wurde dann in philologischer Art theils in Ausgaben, theils in Erklärungen einzelner Schriften Kants, theils in Untersuchungen über den Entwickelungsgang Kants energisch für den Philosophen gearbeitet, so dass man das Recht hatte, von einer Kantphilologie zu reden, die aber nothwendig war, um überhaupt ein gründliches Verständniss Kants zu ermöglichen. Nach dieser Seite hin sind besonders zu nennen: Benno Erdmann mit seinen Ausgaben einzelner Schriften und den Einleitungen dazu (s. Grundr. III), auch der Ausgabe der Reflexionen und andern in der Litteratur zu Kant und bei Kants Leben u. Schriften (Grundr. III) erwähnten Arbeiten, Hans Vaihinger mit seinem gross angelegten, gründlichen, sehr werthvollen Commentar zur Kritik der r. V. (s. Grundr. III, S. 307) und manchen auf Kant bezüglichen Aufsätzen (s. d. Litteratur zu Kant), Rud. Reicke mit der theilweisen Veröffentlichung des letzten Werkes Kants und der „Losen Blätter" (s. Grundr. III, S. 295 f.) und neuerdings mit der Ausgabe der kantischen Briefe (s. u.) und sonstigen Arbeiten, Karl Kehrbach mit seinen genau gearbeiteten kritischen Ausgaben der vorzüglichsten Werke Kants (s. Grundr. III, S. 273), E. Arnoldt mit den Kritischen Excursen im Gebiete der Kantforschung (s. Grundr. III, S. 295) und manchen Aufsätzen, E. Adickes mit der Ausgabe der Kritik d. r. V., seinen Kantstudien, Kiel u. Lpz. 1895, der höchst werthvollen Bibliographie zu Kant etc. (s. Grundr. III, S. 273, 288 u. öfter), ein gründlicher Kenner Kants und scharfsinniger Kritiker, s. auch seinen Artikel: Kant contra Häckel, Kantstudien V, Alb. Krause (s. namentlich Grundr. III, S. 294), M. Heinze mit den Vorlesungen Kants über Metaphysik (Grundr. III, S. 295). Hierher wären auch manche von den später zu erwähnenden Schriftstellern, die aber die philosophischen Probleme auf kantischer Basis mit einer gewissen Selbständigkeit behandelt haben, noch zu rechnen, wie Herm. Cohen, Stadler u. A.

Besondere Bewegung kommt in die Arbeiten über Kant durch die von der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin in Angriff genommene Kantausgabe, in der neben den eigentlichen Werken Kants auch die Reflexionen und seine sonstigen Bemerkungen, seine Briefe und Vorlesungen Platz finden sollen. Von den Briefen sind schon zwei Bände erschienen, s. Grundr. III, S. 296, sowie durch die von H. Vaihinger herausgegebenen Kantstudien (s. Litterat. u. Grundr. III, S. 364 f.).

Zu Kants kritischem Grundgedanken bekennt sich F. Alb. Lange (Sohn des Theologen Joh. Peter L., geb. 1828 in Wald bei Solingen), längere Zeit Gymnasiallehrer, auch Secretär der Handelskammer in Duisburg, seit 1866 in Winterthur an der Redaction des Landboten betheiligt, seit 1870 ordentl. Prof. der inductiven Philos. in Zürich, wo er sich vorher habilitirt hatte, seit 1873

Prof. der Philosophie in Marburg, gest. daselbst 1875. Er hat wesentlich die ganze Kantbewegung befördert; wenn man auch nicht geradezu sagen kann, dass er sie hervorgerufen, so hat er doch als der erste von den Neueren gezeigt, dass auf Kant weiter gebaut werden kann, ohne doch Kant überall zustimmen zu müssen. Sein Hauptwerk ist die „Geschichte d. Materialismus, u. Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart". Iserlohn 1866, 4. wohlfeile Aufl. (ohne Register und Anmerk.), Iserlohn 1882, 5. (wohlfeile u. vollständige) Aufl. Biographisches Vorwort u. Einleitung mit kritisch. Nachtrag v. H. Cohen, 2 Bde., Lpz. 1896, 6. (Titel-)Aufl., Lpz. 1898, welches nicht ein rein geschichtliches Werk ist, sondern vor Allem darzuthun versucht, dass der Materialismus unter den metaphysischen Systemen das annehmbarste sei, dass derselbe aber der Erkenntnisslehre Kants gegenüber kein Recht mehr habe. Lange nimmt mit Kant apriorische Formen der Anschauung und des Urtheils als die Grundlagen der gesammten Erfahrung an, hält aber die Deduction dieser apriorischen Formen für unmöglich und darum auch Kants „zukünftige Metaphysik" für ebenso unmöglich, wie die alte Metaphysik. Die Entdeckung der obersten Verstandesbegriffe, die wenn auch erst durch späte Abstraction zum Bewusstsein kommend, in der ursprünglichen und unabänderlichen Entfaltung der Verstandesanlage gegründet sind, kann nur auf dem Wege der Induction erfolgen, unter Beihülfe der Kritik und der psychologischen Beleuchtung. Die ganze Sinnenwelt ist Product unserer Organisation, ohne dass aber unerkennbare Dinge, die auf unsere Organisation wirken, geleugnet werden. Die Physiologie der Sinnesorgane ist der entwickelte oder berichtigte Kantianismus. Nur in der Erfahrung ist Wahrheit, diese aber ist unser Eigenthum. Gegen jede Metaphysik, welche sich anmaasst, in das Wesen der Dinge einzudringen und aus Begriffen zu gewinnen, was nur die Erfahrung lehren kann, ist der Materialismus mit seiner exacten Forschung eine wahre Wohlthat. Sobald dieser aber Weltanschauung sein will, ist er unzulänglich, da er die letzten Räthsel der Natur nicht erklärt. Wenn wir jenseits unseres Bewusstseins nichts erkennen, auch die sichtbaren körperlichen Organe nur Phänomene sind, so bleibt uns auch die transscendente Grundlage unserer Organisation gerade so unbekannt wie die sogenannte Aussenwelt. Es ist der Eckstein der kantischen Vernunftkritik, dass wir uns selbst nicht erkennen, wie wir an uns sind, sondern nur wie wir uns erscheinen. Hiermit ist der Materialismus vernichtet. Nur als Maxime der wissenschaftlichen Detailarbeit hat er sein Recht. Wer sich bloss um die Erscheinungswelt kümmert, bleibt im Wesentlichen auf dem Standpunkt des Materialismus stehen.

Auf der synthetischen Function, welche sofern sie allgemein menschlich ist, die Wirklichkeit als Erscheinung für die Gattung hervorbringt, beruht auch die Speculation, welche es sich zur Aufgabe setzt, Harmonie in die Erscheinungen zu bringen. Es fehlt aber hier der leitende Zwang der Principien der Erfahrung, die bindende Organisation der Gattung, und darum ist die Speculation nicht ein Product der Gattung, sondern eine Dichtung des Individuums, welches nach der ihm besonderen Eigenthümlichkeit gestaltet. Sie beruht auf einer Art Bautrieb der Menschheit. Lange trennt noch entschiedener als Kant die sittliche Berechtigung der Ideen von ihrer objectiven Begründung, verweist aber im Unterschiede von Kant die sittlichen Ideen, die er mehr in der schillerschen als kantischen Weise fasst, mit Religion und Dichtung in ein gemeinsames Gebiet. Die metaphysische Dichtung soll als begeisterte Stellvertreterin höherer unbekannter Wahrheiten erscheinen. Ein Beweis für den factischen Werth dieser idealen Welt kann nicht erbracht werden, allein man kann sich dafür auf die edelsten, glänzendsten Menschen berufen, welche diese Welt höher schätzten als die Er-

kenntniss. Auch um sociale Gefahren zu heben, ist es nöthig, das Ideale im Menschen zu fördern, was nur möglich ist durch Anlehnung an die kantische Kritik, indem der Welt der Erfahrung, die nur Erscheinung ist, die freigeschaffene der Ideen gegenübergestellt wird. Vergl. Hans Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange, Iserlohn 1876. Vaihinger (geb. 1852, ord. Prof. d. Philos. in Halle) huldigt im Ganzen Ansichten Langes. Ed. v. Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus u. Hegelianismus in ihr. Stell. z. d. philos. Aufgaben der Gegenw., Berl. 1877, II. Absch.: Lange-Vaihingers subjectivistischer Skepticismus. Herm. Cohen, in: Preuss. Jahrb. 1876. M. Heinze, Der Idealismus Fr. Alb. L.s in: Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., I. Bd., 1877. Rud. Seydel, A. L.s geometrische Logik, Ztschr. f. Ph., 94, 1888, S. 210—255. J. M. Bösch, Frdr. Alb. Lange u. sein „Standpunkt des Ideals", Frauenfeld 1890. O. A. Ellissen, Frdr. Alb. L., e. Lebensbeschr., Lpz. 1891, F. A. L. als Philos. u. Pädag., Monatsh. d. Comeniusgesellsch., III., 1894, S. 210 ff. M. Kronenberg, Moderne Philosophen, Münch. 1898. Laas, Idealism. u. Positivism., S. 613—630.

In „Logische Studien, ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie", Iserlohn, 1877, 2., Tit. Ausg., Lpz. 1894, behandelt Lange 1. Formale Logik und Erkenntnisstheorie, 2. Die Modalität der Urtheile, 3. Das particuläre Urtheil und die Lehre von der Umkehrung der Urtheile, 4. Die Syllogistik, 5. Das disjunctive Urtheil und die Elemente der Wahrscheinlichkeitslehre, 6. Raum, Zeit und Zahl. Er betont in diesen logischen Studien besonders, dass die absolute Gültigkeit der logischen Gesetze auf die Raumbilder des Vorgestellten zurückzuführen sei, dass die Kreise etc., mit denen man die logischen Gesetze veranschauliche, nicht nur didaktisches Beiwerk seien, sondern vielmehr geradezu den Grund für die Apodikticität der logischen Gesetze ausmachten. Ausser den schon genannten Arbeiten seien noch erwähnt: Die Grundlegung der mathemat. Psychol., s. ob. S. 110. Neue Beiträge zur Geschichte der Mathematik, H. 1: Zurückweisung der Beiträge Schillings nebst einer Untersuch. üb. Epikur u. d. Grenzen des Erfahrungsgebietes, Winterthur 1867. Auch hat Lange eine Anzahl Artikel für die Encyklopädie des gesammten Erziehungs- u. Unterrichtswesens geschrieben, so den über Seelenlehre, den vortrefflichen über L. Vives. Obgleich Langes praktische Richtung socialistisch war, hat er doch auf socialem Gebiet keine Anknüpfung an Kant gefunden, vielmehr gegen Kants Ansichten über das Recht sich ausgesprochen. In seiner Schrift: Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart u. Zukunft, Winterthur 1865, 5. Aufl. ebd. 1894, sucht Lange den Weg zu zeigen, auf welchem der exclusiven Wirkung der im Egoismus begründeten Regeln durch moralische Mächte Schranken gesetzt werden können. Den „Vereinstag deutscher Arbeitervereine" in Leipzig 1864 besuchte er und wurde u. A. mit Bebel und Sonnemann in den ständigen Ausschuss gewählt. S. H. Braun, F. A. Lange als Socialökonom, Halle 1881.

Nahe steht den Ansichten Langes Hermann Cohen (geb. 1842, ord. Prof. der Philosophie in Marburg), der um die Darlegung kantischer Gedanken sich besonders verdient gemacht hat. Von seinen Schriften sind hier zu erwähnen: Kants Theorie der Erfahrung, Berl. 1871, 2. Aufl. 1885, Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, Berl. 1883, Kants Begründ. d. Ethik, Berl. 1877, Bekenntniss in der Judenfrage, 1880, Kants Einfluss auf d. deutsche Cultur, Rede, Berl. 1883, Die Nächstenliebe im Talmud, 1884, Kants Begründung der Aesthetik, Berl. 1889, Einleit. mit kritisch. Nachtrag zu Fr. Alb. Langes Gesch. des Material. in 5. Aufl., 1896 (dieser Nachtrag von Bedeutung).

Cohen betont besonders, dass Kants Kritik der reinen Vernunft Kritik der Erfahrung ist, und sucht im Anschluss an Kant die philosophischen Probleme in der Richtung des Idealismus selbständig zu fördern. Ganz werthlos erscheint Cohen die Untersuchung, ob Kant ein Ding an sich angenommen habe; eine solche zeuge nur von totalem Missverständniss dessen, was Kant gewollt und gelehrt habe. Freilich müsse zugestanden werden, dass Kant nicht klar ausgesprochen habe: „Das Ding an sich bedeute immer nur eine Reihe in dem Fortschritt seiner Terminologie von den Kategorien zu den Ideen, von den synthetischen Grundsätzen zu den regulativen Principien der Zwecke". Kritische Philosophie ist nach Cohen die, „welche nicht nur schlechthin mit der Wissenschaft Zusammenhang hat, und auch nicht schlechthin mit der Naturwissenschaft, sondern in erster Linie mit der Mathematik und erst durch sie und an ihrer Hand mit der Naturwissenschaft. Die Mathematik gilt demzufolge als eine Methode der Naturwissenschaft und zwar als diejenige, mit welcher die Naturwissenschaft in eigentlicher Bedeutung erst Wissenschaft wird, ohne welche jeder andere Anfang der Naturwissenschaft somit als unmethodischer erkennbar wird". Analytische Geometrie und Infinitesimalrechnung sind die beiden Instrumentalmethoden der modernen Wissenschaft, deren Charakter in der Kraft dieser Methoden besteht. Neben die Methode der Mathematik gehört die Philosophie als Methode, aus der Verbindung beider resultirt die Naturwissenschaft. Die Philosophie als Kritik hat den Nachweis ihrer selbst zu liefern, indem sie das reine Denken in den Grundlagen und Grundmethoden der mathematischen Naturwissenschaften enthält. Diese Wiederentdeckung ihrer selbst ist die erste That der Philosophie: Hier ist sie Logik im weitesten Sinne oder Kritik der Erkenntniss. Ihre zweite That ist die Ethik, wobei es ihr schwer wird, Kritik zu sein.

Deutlicher noch als die theoretische Kritik Kants hat seine praktische sich im „Grossen und Grössten bewährt". Das Neue bei Kant ist, dass nach ihm das Sittengesetz nicht ein Naturgesetz sein könne, auch nicht ein Gesetz der Geschichte oder Gottes, sondern es setzt den Menschen als Gesetzgeber voraus, es hat seine Geltung dadurch, dass „der irrende, sündige Menschengeist selbst es zu erschaffen und vor der letzten Instanz der Menschenvernunft zu verantworten habe". Die Gottesidee kann nicht Fundament der Ethik sein, was gegen die Autonomie verstossen würde, die Ethik als Wissenschaft muss sie vielmehr in ihren Lehrgehalt aufnehmen, ohne dass ihr Princip dabei sich veränderte, ohne dass sie in Religion zurückfiele. Hiermit wird aus einer mythologischen Vorstellung eine Idee der Erkenntniss, aus dem Materialismus eines mehr oder weniger sinnlich vorgestellten Wesens ein Erkenntnisswerth des Idealismus; je mehr der Materialismus aus der Naturwissenschaft schwindet, um so sicherer steht unserer Vernunft der Realitätswerth einer Idee. Nur durch Eingliederung der Gottesidee in die Wissenschaft der Ethik wird der Gottesglaube Wahrheit, wodurch zugleich Einheit und Wahrhaftigkeit in das Bewusstsein des Menschen kommt. Damit steigt die Gottheit freilich nicht nur von dem Thron der Naturwelt, sondern auch von dem der Sittenwelt, aber das Interesse schwindet, sie auf einem von Beiden zu erhalten. Wie die Naturgesetze die Natur gewährleisten, so das Sittengesetz die moralische Welt; der Glaube an die einstige Wirklichkeit derselben ist der Glaube an die Macht des Guten, „den die verjüngte Weltgeschichte als Gottesglauben annehmen wird". Der wahre Gottesbegriff, d. h. die Idee des Monotheismus, die von den israelitischen Propheten erdacht ist, ist im Zusammenhang der messianischen Ideen entstanden; denn wenn die Menschen in dem einen Gott vereinigt sind, dann ist das „Ende der Tage", die Zeit des Messias da. (Einleit. etc.

zu Langes Gesch. des Materialism.) Den Socialismus sieht Cohen als berechtigt an, sofern er im Idealismus der Ethik gegründet ist, auch soll ihn der Idealismus geradezu begründet haben, und so sei Kant der wahre und ursprüngliche Urheber des deutschen Socialismus. Der wahre Socialismus müsse wie das ethische System in der Gottesidee gipfeln; bei dem Atheismus habe der Socialismus kein Dach. Der Glaube an Gott sei in Wahrheit die Hoffnung auf die Wirklichkeit der gerechten Sache. Ebenso wie den Atheismus müsse der rechte Socialismus den Materialismus völlig aufgeben, da er durch diesen sein Fundament verliere (s. ebd.). Vergl. über Cohen: Fel. Tocco, L'idealismo critico del Cohen, Napoli 1887, Frz. Lindheimer. Beiträge zur Gesch. u. Krit. d. neukantisch. Philosophie, 1 Reihe: H. Cohen, Berner Stud. etc., Bern 1900.

Mit Cohen hängt zusammen Paul Natorp (geb. 1854, ord. Prof. d. Phil. in Marburg), Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, Frbrg. i. B. 1888 (vergl. dazu Joh. Volkelt, Psychologische Streitfragen, III, Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 102, 1893, S. 44—74), Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Capitel zur Grundlegung der Socialpädagogik, ebd. 1894, Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung u. sociale Frage, 1894, Platos Staat u. die Idee der Socialpädagogik, 1895, Grundlinien einer Theorie der Willensbildung, Arch. f. systemat, Philos., 1, 1895, S. 65—100, 289—326; 2, 1896, S. 317—354; 3, 1897, S. 49—78. 417—456, Herbart, Pestalozzi u. die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre, Stuttg. 1899, Socialpädagogik, Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinsch., Stuttg. 1899. S. dazu K. Vorländer, E. Socialpädagogik auf kantischer Grundlage, Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 118, S. 214—240. Joh. Volkelt, Eine kantische Idealpädagogik, Neue Jahrb. f. d. klass. Alterth. u. s. w., VI, 1900, S. 103—113. Natorp hat auch eine Reihe werthvoller Arbeiten über Geschichte der Philosophie veröffentlicht (s. Grundr. I u. III). Für seine eigenen Ansichten geht er mehrfach auf Sokrates und Platon zurück und wendet sich neuerdings gern dem socialen Probleme zu. Das Gute muss allerdings vom Individuum frei gewollt sein, aber das Sittliche ist überindividuell, von Haus aus nicht Privat-, sondern Gemeinschaftssache, es ist in seinem Inhalte auch nach Kant social. Die Cardinaltugenden sind, indem hier ein gewisser Anschluss an Platon stattfindet: 1. Wahrheit (Wahrhaftigkeit), die es mit der Einsicht zu thun hat. Die Wahrheit ist die Voraussetzung aller übrigen Tugenden, sie ist die Tugend des Bewusstseins, da sie als Correlat der praktischen Vernunft in so fundamentaler Weise, wie keine andere, die Sittlichkeit der Person bezeichnet, nämlich nach ihrem letzten Grunde im Bewusstsein. Zum Hervorbringen des Guten gehört aber Thatkraft, so ist 2. sittliche Stärke, Tapferkeit, nöthig. Diese beiden sind Tugenden der Vernunft und des Willens, es muss aber auch eine Tugend geben, die sich unmittelbar auf den dritten Factor der Activität, das Triebleben, bezieht. Das ist 3. die Reinheit, sittliche Ordnung des Trieblebens. Sobald das Verhältniss zu der Gemeinschaft in Frage kommt, wird jede dieser drei Tugenden etwas vom Charakter der 4., der Gerechtigkeit annehmen, welche die drei anderen eigentlich in sich begreift, da sie Wahrheit, Kraft und Reinheit der Sittlichkeit im Verhalten zur Gemeinschaft bedeutet. Die socialen Tugenden sind dann dieselben, nur für die Gemeinschaft. Die „Socialpädagogik" Natorps ist nicht ein besonderer Theil der Pädagogik, sondern greift viel weiter. Gesellschaftslehre und Erziehungslehre werden als im Grunde eins in engste Beziehung zu einander gesetzt. So beschäftigt sich die Socialpädagogik mit ethischen und socialen Problemen und mit der moralischen Verbesserung der menschlichen Gesellschaft und giebt als Grundlage dazu eine kurze Erkenntnisskritik sowie die Elemente der Ethik. Sowohl der Ethik als auch der Pädagogik giebt Natorp, nach seiner

Ansicht auf kantischer Grundlage, nur in etwas freier Weiterbildung, eine sociale Färbung. Auch in der Pädagogik muss man auf Kant zurückgehen, indem Pestalozzi mit Kant in Parallele gesetzt wird, durch welche beiden die Pädagogik Herbarts überwunden sein soll.

Beeinflusst von Cohen und Natorp ist Rudolf Stammler (geb. 1856, Prof. der Jurisprudenz in Halle), Theorie des Anarchismus, 1894, Wirthschaft u. Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, eine socialphilosophische Untersuchung, Halle 1896, der daran geht, eine kritische Socialphilosophie zu schaffen, indem er unter Würdigung der Geschichtsauffassung Marxens die kantische Methode auf das sociale Gebiet anwendet. Sociales Leben ist ihm „durch äusserlich verbindende Normen geregeltes Zusammenleben von Menschen". Die Erfassung der Gesetze des socialen Lebens kann sich nur auf die Form, d. h. die äussere Regelung, beziehen, die Materie ist das menschliche Zusammenwirken zur Befriedigung irgend welcher menschlicher Bedürfnisse. Berechtigt ist nur die monistische Auffassung in der Entwickelung des socialen Lebens, „die keine eigenartige und selbständige Ursachenreihe für durchgreifende sociale Strömungen und für die bestimmenden Gründe von Rechtsänderungen kennt, sondern diese durch vorausgegangene sociale Erscheinungen selbst genetisch bedingt sein lässt und alle Bewegungen und Wandlungen des gesellschaftlichen Menschendaseins in der unbedingten Einheit socialer Erfahrung begreifen und erkennen will". Das sociale Ideal ist die Gemeinschaft freiwollender Menschen, „in der ein Jeder die objectiv-berechtigten Zwecke des Andern zu den seinigen macht". Von besonderer Bedeutung sind das 4. Buch: Sociale Teleologie, Causalität u. Telos, sociale Conflicte, Princip der socialen Gesetzmässigkeit, und das 5.: Das Recht des Rechtes: Recht und Willkür, Begründung des Rechtszwanges, Socialer Idealismus. Vergl. K. Vorländer, Eine Socialphilosophie auf kantischer Grundlage, Kantstudien. Bd. 1, 1896, S. 197—216, auch Natorp in dem oben erwähnten Artikel, Arch. f. systemat. Philos. Ferd. Tönnies, Jahresber. über Erscheinungen der Sociologie. Arch. f. systemat. Philos., 4, 1897.

Hier sind sogleich zu nennen Vorländer und Staudinger, die auch auf der Grundlage kantscher Principien weiter bauen wollen. Karl Vorländer (geb. 1860, Oberl. in Solingen), dessen auf Kant und Goethe u. A. bezügliche Arbeiten und dessen Ausgabe der Kritik der rein. Vernunft schon Grundr. III angeführt sind, macht geltend, dass gerade Kants Princip einer allgemeinen Gesetzgebung die Idee eines Reichs der Zwecke oder der Sitten erzeuge, und will, dass die dritte Formel des kategorischen Imperativs (Grundleg. zur Met. d. S.): „handle so, dass Du die Menschheit sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst" auf den Socialismus hinweise, den das Princip der Menschheit als Selbstzweck, die Grundidee des Socialismus, den Gemeinschaftsgedanken deutlich und einfach verkünde (Kant u. der Socialismus 363). So sei zwar Kant nicht als Socialist oder sein System als ein socialistisches zu bezeichnen, aber abgesehen von vielen seiner staats- und geschichtsphilosophischen, dem Socialismus nahekommenden Gedanken sei seine transscendentale Methode das beste Werkzeug, und liefere seine Ethik für eine socialistische Weltanschauung im Sinne einer Gemeinschaftsethik die beste Grundlage.

Franz Staudinger (Gymnas.-Prof. in Darmstadt, s. frühere Arbeiten von ihm, Grundr. III), Die Gesetze der Freiheit, 1. Bd.: Das Sittengesetz, Darmst. 1887 2. Titelaufl., Berl. 1897; Ethik u. Politik, Berl. 1899, erkennt Freiheit nur dann an, wenn unser Wollen dem Sittengesetz gemäss sein kann. Die Hindernisse, die

überwunden werden müssen, sind mangelhafte Erkenntnisse, mangelhafte Einrichtungen der Gesellschaft und ungeordnete Gefühlsantriebe. An dem Marxismus, dem er nicht gar fern steht, hat er namentlich das Eine, das freilich sehr wesentlich ist, auszusetzen, dass er das Wirthschaftliche nicht ins Verhältniss zum Ethischen setze. Zur Umgestaltung des Gegebenen reicht der causale Gesichtspunkt nicht aus, es gehört Einsicht in das Gesetz der Zwecke dazu, welche auf Kant beruht; so muss der Marxismus zu Kant kommen. Andererseits muss auch der Kantianer bei consequenter Entwickelung seiner Grundgedanken zu Marx kommen, da dieser die bisherige wirthschaftliche Entwickelung zu verstehen gelehrt hat. Hier ist also die volle Verbindung zwischen Kantianismus und Marxismus verkündet.

Wie die erwähnten Kantianer, freilich in etwas zu hoffnungsvoller Weise, den Socialismus durch Kant zu stützen und zugleich zu erhöhen glauben, so fühlt sich anderseits der Socialismus der Lehre Kants neuerdings verwandt (s. Vorländer, Kant u. d. Socialism.). So hat schon Jaurès in seiner Thesis, Paris 1892 (s. Grundr. III, 354) auf Kant als einen Urheber des deutschen Socialismus hingewiesen. Entschieden neigt sich Eduard Bernstein, der Schüler Marxens, dem Kantianismus zu in einer Reihe von Artikeln der „Neuen Zeit" wie in seinem Werke: Die Voraussetzungen des Socialismus u. die Aufgaben der Socialdemokratie. Er betont die Nothwendigkeit der sittlichen Grundlage und meint, die Verachtung des Ideals sowie die Anerkennung der materiellen Factoren als allgewaltige Mächte der Entwickelung beruhe auf Selbsttäuschung. Entschiedener als Bernstein, schliesst sich dem Kantianismus Ludwig Woltmann an, Kritische u. genetische Begründung der Ethik, Diss., Frbrg. i. Br. 1896 (das Bewusstsein des normativen Moralgesetzes, wie Kant es will, soll verwandt sein mit seiner entwickelungsgeschichtlichen Entstehung im Sinne Darwins), System des moralischen Bewusstseins mit besonderer Darlegung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu Darwinismus und Socialismus, Düsseldorf 1898, Die darwinsche Theorie u. der Socialismus, ein Beitrag zur Naturgeschichte der menschlichen Gesellschaft, ebd. 1899, D. historische Materialismus, Darstellung u. Kritik der marxistischen Weltanschauung, ebd. 1900. Kants Moralphilosophie ist für W. eine Ethik des Socialismus, und von seinem letzten Werk sagt er, dass es unter dem „Zeichen der Rückkehr zu Kant" stehe. S. Fel. Krüger, E. neue Socialphilos. auf kant. Basis, Kantst., VI, S. 289—298.

Wie sehr sich die Socialisten um Kant bemühen, sieht man aus dem Streit, der unter ihnen über das kantische Ding an sich entstanden ist, an dem sich namentlich Georg Plechanow, Konr. Schmidt u. Eduard Bernstein in den Zeitschriften: „Die neue Zeit", „Der socialistische Akademiker" und „Vorwärts" betheiligt haben.

Die bisher besprochenen Kantianer, die Neukantianer genannt werden, auch als Marburger Schule bezeichnet werden könnten, glauben auf dem eigentlichen Kant weiter zu bauen. Mehr oder weniger an Kant schliessen sich ferner Folgende an, wenn auch unter sich weder in der Interpretation noch in der Weiterführung der kantischen Lehren einig: Wilh. Tobias, Grenzen der Philosophie, constatirt gegen Riemann u. Helmholtz, vertheidigt gegen v. Hartmann u. Lasker, Berl. 1875, welcher hervorhebt, dass Alles, was nur durch die Berufung an das ausschliesslich Psychische im Menschen erledigt werden könne, nicht vor das Forum der beobachtenden Disciplinen gehöre, und die Ansicht zurückweist, dass zwischen theoretischer Philosophie und exacter Forschung viele innere Beziehungen beständen, welche die Lösung gemeinschaftlicher Probleme durch gemeinsame Forschung erhoffen liessen. A. Krause (geb. 1838, Pastor in Hamburg),

Die Gesetze des menschlichen Herzens, wissenschaftlich dargestellt als die formale Logik des reinen Gefühls, Lahr 1876, Kant u. Helmholtz. Ueber den Ursprung und die Bedingungen der Raumanschauungen und der geometrischen Axiome, Lahr 1878, Populäre Darstellung von I. Kants Kritik der r. V., Lahr, 2. Aufl. 1882, Zur Widerlegung des Satzes: Ueber den Geschmack lässt sich nicht streiten, 1882, will das Ding an sich für die Erfahrung ganz eleminiren. Kurd Lasswitz (geb. 1848, Gymn.-Prof. in Gotha), Atomistik u. Kriticismus 1878, Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes u. der Zeit im Zusammenhang mit seiner Kritik des Erkennens, allgemeinverständlich dargestellt, Berl. 1883, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 2 Bde., Hamb. 1889, 90 (s. Grundr. III, S. 2), Wirklichkeiten. Beiträge zum Weltverständniss, Berl. 1900. Lasswitz hat sich in seinen späteren Arbeiten, so in Nature and the individual mind, Monist, Chicago, 1896, in der über moderne Energetik in ihrer Bedeutung f. die Erkenntnisskrit., Philos. Monatsh., 1893, auch schon in seiner Geschichte der Atomistik u. a. von seinem früheren subjectivistisch gefärbten Standpunkt (s. Grundr. III, S. 330, Anm.) entfernt, versteht die Dinge an sich mehr im Sinne von Cohen dahin, dass sie jenes noch unbestimmte x bezeichnen, von dem man nichts aussagen kann, weil es erst durch die Bestimmung in der Erkenntniss Realität erhält, fasst die Erkenntniss aber als den realen Process auf, in welchem die Objecte und ihre Vorstellungen sich als derselbe reale Inhalt gestalten und sich beide nur durch die Mannigfaltigkeit des verbundenen Inhalts unterscheiden. S. über seinen früheren Standpunkt Frdr. Dittes, Eine Verjüngung des absoluten Idealism., in: Pädagogium 1884, S. 7—10. A. Stadler (geb. 1850, Prof. am Polytechnicum in Zürich), Kants Teleologie, Lpz. 1874, Die Grundzüge der reinen Erkenntnisstheorie in der kantischen Philosophie, Lpz. 1876, Kants Theorie der Materie, Lpz. 1883. E. (Elise) Last, Die idealistische u. realistische Weltanschauung, entwickelt an Kants Idealität v. Zeit u. Raum, Lpz. 1884, A. Hölder u. A., deren Schriften schon Grundr. III. bei der Litteratur zu Kant erwähnt sind.

Einige Denker der neukantischen Richtung erkennen eine kritische Metaphysik mehr oder weniger im Sinne Kants an und könnten Halbkantianer heissen, da sie wissentlich vielfach von Kant abweichen.

Otto Liebmann (geb. 1840, Prof. in Jena), Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens, Stuttgart 1868. In seiner Schrift über den objectiven Anblick, Stuttgart 1869, nimmt er bei lebhafter Polemik gegen Kants „Ding an sich“ doch thatsächlich unter den Bezeichnungen X und Y das, was Kant den Erscheinungen des äussern und innern Sinnes als transscendentales Object oder Ding an sich correspondiren lässt, an. Auch in seinem grösseren Werke: Zur Analysis der Wirklichkeit. E. Erörterung der Grundprobleme der Philosophie, Strassb. 1876, 3. Aufl. 1900, vertritt er zwar im Ganzen den idealistischen Standpunkt, nimmt aber doch an, dass wir durch Ordnung der absolut realen Welt gezwungen werden, die empirischen Dinge und Ereignisse nach ihrer Grösse, Gestalt, Lage, Richtung etc. so anzuschauen, wie es in jeder uns gleichartigen Intelligenz geschieht, dass ferner auch die Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen correspondiren muss der Ordnung des äussern Geschehens. Gedanken und Thatsachen, Heft 1, Strassb. 1882, H. 2 u. 3, 1899 (enthalten: Die Arten der Nothwendigk. — Die mechanische Naturerklär. Idee u. Entelechie. — Gedanken üb. Natur u. Naturerkenntniss. — D. Bilder der Phantasie. D. Zeitbewussts., d. Sprechfähigk. Psycholog. Aphorismen). Zweiter Bd., 1. Heft: Geist der Transscendentalphilos., 2. Heft: Grundriss der kritisch. Metaphys., 1901. In diesem Grundriss behandelt er nach einander 1. Subject, Object, Idealismus, Realismus, 2. Sein u. Geschehen, Substanz u. Causalität, 3. Stoff u. Form, Mechanismus u.

Teleologie, 4. Materie u. Geist, Nothwendigkeit u. Freiheit, 5. Einheit u. Vielheit. Philosophische Gedichte sind von Liebmann erschienen unter dem Titel: Weltwanderung, Stuttg. 1899. Ueb. philos. Tradition, Rede, Strassb. 1883. D. Klimax der Theorien, Strassb. 1884. In dieser letzten Schrift nennt er das Verfahren, subjective Zuthaten zu gebrauchen, um den Zusammenhang zwischen Wahrnehmungen, die ihrer Natur nach vereinzelt sind, herzustellen, Interpolation. Als Maximen derselben nimmt er an das Princip der realen Identität, das der Continuität der Existenz, das der Causalität und das der Continuität des Geschehens. Liebmann hält die kritische Metaphysik in einem von Kant etwas abweichenden Sinne aufrecht. Sie will nicht beweisende Wissenschaft vom Wesen, Grund und Zusammenhang der Dinge sein, wie die dogmatische Metaphysik, sondern nur hypothetische Erörterung menschlicher Vorstellungen darüber. Der Glaube an die Möglichkeit absoluter Welterkenntniss ist ihr geschwunden; so enthalten unsere Gedanken über das absolut Reale bestenfalls doch nichts Anderes als die Art und Weise, wie sich dieses Reale für eine specifisch menschliche Intelligenz darstellen kann. Hat man sich von der überempirischen Natur der die Erfahrung zu Stande bringenden Maximen überzeugt und ihre problematische Natur erkannt, so ist die empirische Wissenschaft nicht das, wofür man sie in der Regel hält, eine von subjectiven Zuthaten geläuterte Thatsachenkenntniss mit assertorischer Gewissheit, sondern eine synthetisch fundirte Theorie. Betreffs Kants ist das Ergebniss bei Liebmann, dass zwar sämmtliche Einzellehren der Kritik der reinen Vernunft streitig, zweifelhaft oder sogar widerlegt seien, dass aber der ganze Standpunkt, der Grundgedanke des Werks, d. h. der Geist der Transscendentalphilosophie, unsterblich sei. S. über Liebmann: Laas, Idealism. u. Positivism. III, S. 630—665, u. Albr. Rau, Ludw. Feuerbachs Philosophie, S. 138—249.

Sodann ist hier zu nennen: Johannes Volkelt (geb. 1848, Prof. d. Philos. u. Pädagog. in Leipzig). Das Unbewusste und der Pessimismus, Berl. 1873. Die Traumphantasien, Stuttg. 1875. Der Symbolbegriff in d. neuest. Aesthetik, Jena 1876. Im. Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt, Lpz. 1879, worin Volkelt mit Scharfsinn eine Reihe völlig verschiedener Denkprincipien bei Kant motivirt, aus welchen die mannigfachsten Widersprüche hervorgehen mussten. Ueb. d. Möglichkeit e. Metaphysik, Antrittsrede in Basel, Hamb. u. Lpz. 1884. Erfahrung u. Denken, krit. Grundleg. der Erkenntnisstheorie, Hamb. u. Lpz. 1886. Franz Grillparzer als Dichter des Tragischen, Münch. 1888. Vorträge zur Einführung in d. Philos. der Gegenwart (s. ob. S. 142). Aesthetische Zeitfragen, Münch. 1894. Aesthetik des Tragischen, Münch. 1896. Volkelt ist von Hegel ausgegangen, neigte dann zu Schopenhauer und v. Hartmann hin und hat sich jetzt zur Aufgabe eine kritische Metaphysik gestellt, d. h. Vereinigung und Durchdringung des idealistisch-metaphysischen Strebens, wie es die nachkantischen speculativen Denker erfüllte, und des skeptisch-kritischen und erkenntnisstheoretischen Geistes, wie er sich in Hume und besonders in Kant zeigte. Dinge und Denken bleiben ewig geschieden, und so muss es eine blosse Forderung bleiben, dass durch das Denken transsubjectiv gültiger Inhalt geschafft werde. Durch die Form des Erfahrens muss man berechtigt sein, über die Erfahrung hinauszugehen, wir müssen subjectiv gewiss sein, dass in der Erfahrung sich etwas Unerfahrenes zu erkennen giebt. Den Gegenstand der metaphysischen Untersuchungen, in die Volkelt Manches hineinzieht, was häufig die Erkenntnisstheorie abhandelt, bilden die allem endlichen Sein gemeinsamen Begriffe, wie Ding, Eigenschaft, Substanz, Verwandelung, Wesen und Erscheinung, Raum und Zeit, Causalität und Zweck etc., sodann die allgemeinsten Weltgegensätze, nämlich die von Geist und Natur, von Bewusstsein und Unbewusstem, von Denken und Sein, und

schliesslich das Unbedingte, so dass die Metaphysik erklärt wird als die natürlich nur hypothetische Wissenschaft von den allgemeinen Principien des Wirklichen. Das Unbedingte ist zugleich das Urbedingende, der ewige, unendliche, All-Eine Gott, der nicht ausserhalb der Welt zu denken, ebenso wenig wie die Welt ausserhalb von ihm, sondern die eigene Substanz der Welt ist. Vgl. Lasson, Philos. Monatsh. 24, 1888, S. 193—207.

Besondere Verdienste hat sich Volkelt auf dem Gebiete der Aesthetik erworben. Die Kunst ist nach ihm die Schöpferin einer genialen Welt, sie gewährt Güter und Genüsse, welche uns die Natur nicht schaffen kann. Sie „bietet den menschlich-bedeutungsvollen Weltinhalt dem reinen Schauen dar und bringt uns hierin zugleich die bedeutungsvollen Individualitäten ihrer Schöpfer nahe“. In doppelter Weise beglückt sie uns, einmal, indem sie unser Fühlen belebt und entlastet, und sodann, indem sie den Drang unserer Phantasie nach freier Gestaltung befriedigt. Wenn die Aesthetik auch psychologisch verfahrende Normwissenschaft ist, und ihre Aufgabe gegenwärtig vornehmlich in feiner, eindringend psychologischer Analyse besteht, so hat sie doch schliesslich in metaphysische Betrachtungen zu münden. Es handelt sich da um Fragen, wie: ob die Welt auf Schönheit angelegt ist, ob es in irgend einem Sinn Urbilder der Schönheit giebt, wie sich das Reich und der Werth des Aesthetischen zu den höchsten Daseins- und Werthprincipien verhält etc. In der „Aesthetik des Tragischen“ erörtert Volkelt namentlich in eingehender Weise die verschiedenen Momente, die bei dem Tragischen in Frage kommen, und vermeidet so alles Einseitige.

Den Namen des Kriticismus im kantischen Sinne nimmt auch für seine Lehre in Anspruch Wilh. Windelband (geb. 1848, Prof. in Strassburg), Die Lehren vom Zufall, 1870. Ueb. d. Gewissheit d. Erkenntniss, Lpz. 1873. D. gegenwärtige Stand der psychologischen Forschung, 1876. Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil, Strassburger Abhandlung zu E. Zellers 70. Geburtstag, 1884. Präludien, Aufsätze u. Reden zur Einleit. in d. Philos., Frb. i. Br. 1884 (hervorzuheben: Was ist Philosophie? Normen u. Naturgesetze, Kritische od. genetische Methode? Vom Princ. der Moral). Geschichte u. Naturwissensch., Rede, Strassb. 1894, 2. Aufl., ebd. 1900. Vom Syst. d. Kategorien, Tüb. 1900. Seine Werke über Geschichte der Philosophie s. Grundriss I u. III. Ausserdem: Platon (Fromm. Kl. d. Ph.), Stuttg. 1900. Philosophie ist nach W. die kritische Wissenschaft von den allgemein gültigen Werthen. Die kritische Methode baut sich auf der Ueberzeugung auf, dass es allgemeine Werthe giebt; damit dieselben erreicht werden, muss sich der empirische Process des Vorstellens, Wollens und Fühlens in denjenigen Normen bewegen, ohne welche dieser Zweck nicht erfüllt werden kann. Diese allgemeinen Werthe sind die Wahrheit im Denken, die Gutheit im Wollen und Handeln, die Schönheit im Fühlen und repräsentiren nur das Verlangen nach demjenigen, was der allgemeinen Anerkennung würdig ist. Der Glaube an die allgemeingültigen Zwecke ist die Voraussetzung der kritischen Methode; wer diesen nicht hat, mit dem weiss die kritische Philosophie nichts anzufangen. — Das Verhältniss zwischen Geschichte und Naturwissenschaft bestimmt W. so, dass die Gesammtheit des in der Zeit Gegebenen in unableitbarer Selbständigkeit erscheint neben der allgemeinen Naturgesetzmässigkeit, nach der es sich vollzieht. In allem historisch und individuell Erfahrenen bleibt etwas Unfassbares, da der Inhalt des Weltgesetzes nicht aus seiner Form zu begreifen ist. Nur im Einzelnen findet sich die volle Wirklichkeit mit ihrer Mannigfaltigkeit; der Historiker, der dieses erfasst, hat es mit der eigentlichen Wirklichkeit zu thun, dagegen denkt der Naturforscher und Psycholog, der Gesetze aufstellt, in Abstractionen. S. übrig. E. Laas üb. teleolog. Kriticismus, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 8, 1884, S. 1—17.

Fritz Schultze (geb. 1846, Prof. an d. technischen Hochschule in Dresden), Der Fetischismus, 1871, Philosophie der Naturwissenschaft, eine philos. Einleit. in das Studium der Natur u. ihrer Wissenschaften, 2 Bde., Lpz. 1881—1882, Vergleichende Seelenkunde. I. Bd., 1. u. 2. Abtheil., Lpz. 1892, 97. Der Zeitgeist in Deutschland, seine Wandlungen im neunzehnten u. seine muthmaassliche Gestaltung im zwanzigsten Jahrhundert, Lpz. 1893 (aus Vorträgen entstanden), Psychologie der Naturvölker. E. natürl. Schöpfungsgesch. menschl. Vorstellens, Wollens u. Glaubens, Lpz. 1900. Er will durch den Kriticismus die Gegensätze zwischen Wissenschaft, Religion und Ethik ausgleichen. Das allgemeinste Grundaxiom alles sicheren, d. h. alles kritischen Erkennens lautet: Alles wahrhaft wissenschaftliche, menschliche Erkennen bezieht sich nur auf in Raum und Zeit causal verknüpfte Empfindungen. Später geht Schultze über den Kriticismus hinaus: Dem Atom der Materie, das als Krafteinheit zu denken ist, steht gegenüber als etwas Eigenthümliches die geistige Kraft. Die Seele will Schultze nicht als einfache Substanz bezeichnen, sie ist ihm eine „natürliche bewusste Kraft, die nur in der Form der Individualität existirt und sich im Selbstgefühl oder in dessen höchster Form, im Selbstbewusstsein als die bleibende Einheit im Wechsel der Vielheit empfindet". In „metaphysischer Phantasie" nimmt er zwei Arten von Urwesen an, die unentstanden und unvergänglich sind: Atome und Psychaden, miteinander innerlich verwandt, da sie in Wechselwirkung stehen. Die letzteren werden unter günstigen Verhältnissen wirkliche Seelen, d. h. Mittelpunkte von Organismen. Im Zustande nach der Trennung von dem Organismus hört die Erinnerung auf. Schriften Schultzes über Materialismus und Spiritismus s. unt.

Von Kant zwar am meisten angeregt, hält Franz Erhardt (geb. 1864, Prof. d. Philos. in Rostock) doch eine Metaphysik nicht nur im rein kritischen Sinne für möglich: Mechanismus u. Teleologie. E. Abhandlung üb. d. Principien der Naturforschung, Lpz. 1890, D. Satz vom Grunde als Princip des Schliessens, Lpz. 1891, Metaphysik, I: Erkenntnisstheorie, Lpz. 1894, D. Wechselwirk. zwisch. Leib u. Seele. E. Theorie des psycholog. Parallelism., Lpz. 1897. Psychophysischer Parallelismus u. erkenntnisstheoretischer Idealism., Lpz. 1901. Zwar ist die Idealität von Raum und Zeit anzuerkennen, aber mit der Idealität der letzteren ist die nothwendig anzunehmende Realität der seelischen Prozesse zu vereinigen. Die Kategorienlehre Kants verwirft E.; betreffs der Substanzialität und des Causalprincips nimmt er eine Art Mittelstellung zwischen Empirismus und Apriorismus ein: Das Letztere bezieht sich gerade auf die Dinge an sich und nicht auf Erscheinungen und führt zur Erkenntniss der Dinge an sich. Die absolut reale Welt muss als ein System immaterieller Kräfte, unräumlicher Elemente, angesehen werden. Die Metaphysik hat von der Erfahrung auszugehen, darf aber ebenso gut wie andere Wissenschaften die Erfahrung überschreiten. In der Naturphilosophie huldigt E. einer dynamischen, z. Th. teleologischen Ansicht gegenüber der materialistischen und mechanischen. Die Schlussformen sucht er systematisch aus dem Satze vom Grunde abzuleiten und zu entwickeln.

Manche der durch Kant stark Beeinflussten betonen die ethische und religiöse Seite Kants, so Hnr. Romundt (geb. 1845, in Dresden-Blasewitz lebend), Antäus. Neuer Aufbau der L. K.s üb. Seele, Frht. u. Gott, Lpz. 1882. Vernunft als Christenth., Lpz. 1882. D. Herstell. der L. Jesu durch Kants Reform d. Philosophie, Bremen 1883. Grundlegung zur Reform der Philos. Vereinfachte u. erweiterte Darstell. v. I. Kants Kr. d. r. V., Berl. 1885. D. Vollendung des Sokrates. I. Kants Grundleg. zur Reform der Sittenl. Berl. 1885. Ein neuer Paulus, I. Kants Grundleg. z. e. sicher. L. v. d. Religion, Berl. 1886. Die drei Fragen

Kants, Berl. 1887. Ein Band der Geister. Entwurf einer Philosophie in Briefen, Lpz. 1895. Das Band der Wissenschaften ist nach Romundt hier die Geographie, indem er sich hierfür auf die Ankündigung der Vorlesungen Kants für 1765/66 beruft. Gesellsch. auf d. Lande. Unterhaltungen üb. Schönheit u. Kunst mit besonder. Bez. auf Kant, Lpz. 1897.

Auch nach Frdr. Paulsen ist das ethisch-religiöse Moment der kantischen Philosophie für unsere Zeit noch von bedeutendstem Werth, s. dess. Aufs.: Was uns K. sein kann? in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 5., 1881, S. 1—96. Sein grösseres Werk üb. Kant hat zu mannigfacher Polemik Veranlassung gegeben, s. Grundr. III, namentlich auch zu dem scharf kritisirenden Werke von Ludw. Goldschmidt, Kantkritik oder Kantstudium? Gotha 1901. Andere Werke Paulsens s. unten. Vgl. üb. d. Wiedererweckung der kantischen Ethik, in welcher Manche für die Gegenwart das Bedeutendste der kantischen Philosophie sehen, Joh. Volkelt, in Ztschr. f. Philos., 1882, S. 37—48.

Der eben erwähnte Ludwig Goldschmidt (geb. 1853. mathemat. Revisor der Lebensversicherungsbank f. D. in Gotha), ein treuer Anhänger Kants, hat Mellins Marginalien u. Register zu Kants Krit. d. r. V. neu herausgegeben (s. Grundr. III, S. 303), u. dazu als „Begleitschrift zur Würdigung der Krit. d. reinen Vern.“ eine sehr brauchbare Darstellung der Hauptgedanken der Vernunftkritik gegeben. Von ihm ist noch erschienen ausser der bei Helmholtz zu erwähnenden Schrift: Die Wahrscheinlichkeitsrechnung, Vers. einer Kritik, Hamb. 1897.

Hier ist zu erwähnen der bekannte Schriftsteller Hnr. Landesmann (Hieronymus Lorm, geb. 1821, lebt in Brünn), Philosophisch-kritische Streifzüge, Berl. 1873, Naturgenuss. Philosophie der Jahreszeiten, Berl. 1876, später in zwei Theile getheilt, Tetschen 1884, von welchen der zweite: Natur u. Geist im Verhältniss zu den Culturepochen, philosophischen Inhalts ist. Der grundlose Optimismus. Ein Buch der Betrachtung, Wien 1894. Die Absicht dieses letzten philosophischen Hauptwerkes Landesmanns ist die Berufung der Philosophie zur vollziehenden Gewalt im Leben des Einzelnen. Die Bezeichnung Pessimismus wird auf ihren rein philosophischen Inhalt zurückgeführt, indem schon mit dem Grundprincip des kantischen Idealismus der Pessimismus gegeben sein soll, gleichsam als die praktische Consequenz der Erkenntnisstheorie, dass eine Welt, deren Ding an sich unerkennbar sei, schon deshalb eine mangelhafte oder schlechte sein müsse. Als Folge dieses wissenschaftlichen Pessimismus entwickelt dann Landesmann in treuem Anschluss an Kants ursprünglichen Idealismus seine eigene Anschauungsweise in ethischer, ästhetischer und biologischer Beziehung.

§ 22. Ausser den eigentlichen Philosophen, die sich in den letzten Jahrzehnten entweder enger oder lockerer an Kant angeschlossen haben, und ausser den kantianisirenden Sociologen haben sich auch namhafte Theologen, wie Albrecht Ritschl und seine Anhänger, Rich. Adelbert Lipsius u. A., durch Kant in ihren Grundanschauungen beeinflussen lassen, so dass man sie beinahe als Neukantianer bezeichnen kann. Ebenso haben sich bedeutende Naturforscher wie Helmholtz, Zöllner, Hertz u. A. auf erkenntnisstheoretischem Gebiete Kant genähert.

Ueber die kantianisirenden Theologen der neueren Zeit s. O. Flügel, D. speculat. Theol. d. Gegenw., 2. Aufl., Cöth. 1888. Ferner die betreffenden Abschnitte in den Werken von O. Pfleiderer u. Pünjer üb. Gesch. d. Religionsphilos. Fricke, Metaphys.

u. Dogmatik in ihr. gegenseit. Verh. unt. besond. Berücksichtig. der Ritschlschen Theol., Vortr., Lpz. 1882, woselbst auch Streitschriften für u. gegen Ritschl angeführt sind. O. Flügel, A. R.s philos. Ansichten in: Ztschr. f. ex. Ph., 14, 1886, S. 233—304, R.s philos. u. theol. Ansichten, 3. Aufl., Langens. 1895. R. Esslinger, D. Erkenntnisstheorie R.s, Diss., Zürich 1891. Frdr. Traub, Ritschls Erkenntnisstheorie, Ztschr. f. Theol. u. Kirche, IV, 1894, S. 91—129. E. Pfennigsdorf, Vergleich. der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius u. A. Ritschl, Gotha 1896. Joh. Steinbeck, D. Verhältn. v. Theologie u. Erkenntnisstheorie erörtert an Ritschl u. Sabatier, Lpz. 1898. C. W. v. Kügelgen, D. Dogmatik A. R.s, Apologie u. Polemik, Lpz. 1898. Joh.s Wendland, Albr. Ritschl u. s. Schüler im Verh. zur Theol., zur Philos. u. zur Frömmigk. unserer Zeit dargest. u. beurth., Berl. 1899. K. Rule, D. Erkenntnisstheorie von R. A. Lipsius, Gotha 1894. A. Neumann, Grundlagen u. Grundzüge der Weltanschauung von R. A. Lipsius, Diss., Jena 1896. Die theologische Litteratur kann hier nicht aufgeführt werden.

In der Theologie ist es namentlich A. Ritschl (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung, 3 Bde., Bonn 1870—1874 u. öfter, die späteren Auflagen mit erheblichen Veränderungen, Unterricht in d. christl. Relig., 2. Aufl., Bonn 1881, Theologie u. Metaphys., Bonn 1881) mit seiner Schule, der dem kantischen Kriticismus grossen Einfluss gewährt und so einen Gegensatz bildet zu den Vertretern der hegelschen Religionsphilosophie, wie O. Pfleiderer, Biedermann u. A. (s. oben, S. 148, 155). Theoretische Erkenntniss und Religion, Wissen und Glauben sind von einander ganz getrennt. Deshalb darf auch der Metaphysik nicht in hergebrachter Weise auf die Theologie Einfluss gestattet werden, zumal wir durch das Denken doch nicht zu dem Ding an sich gelangen. Das theoretische Erkennen ist uninteressirt oder nur von Werthurtheilen begleitet, während sich das religiöse Erkennen in selbständigen Werthurtheilen bewegt, die nicht gleich den moralischen sind, sich auch nicht auf sie zurückführen lassen. Sie gehen auf die Stellung des Menschen zur Welt, rufen Gefühle von Lust und Unlust hervor, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hülfe bewirkte Herrschaft über die Welt geniesst oder die Hülfe Gottes für eben diesen Zweck zu seinem Schmerz entbehrt. Die Gewissheit des Glaubens beruht nicht auf theoretischem Erkennen, sondern die Wahrheit muss praktisch erlebt werden. Wenn wir sie erleben, gründen wir uns als Christen auf die geschichtliche Offenbarung Gottes, die in uns wirkt. Die Autorität Christi gilt, aber das Evangelium ist wahr, weil es werth ist, wahr zu sein. Wer die Heilsthatsachen nicht erlebt, für den giebt es keine religiöse Gewissheit. Die Wirklichkeit Gottes steht nur fest durch die Erfahrung von seinem Wirken, durch die Gefühlserregungen und Willensbewegungen. Das Gefühl der Sünde und das Seligkeitsverlangen ist da, diesen entspricht ein zürnender Gott und ein gnädiger Gott. Wenn der Mensch Beweise für das Dasein Gottes sucht, so will er nur, dass Gott, der ihm schon verbürgt ist, auch als das oberste Gesetz der Welt erkannt werde; hier kann nur ein moralischer Beweis Geltung haben. „Wird die Vernunftgemässheit des Christenthums erwiesen, so wird dabei doch vorbehalten, dass die Erkenntniss Gottes in einer vom theoretischen Welterkennen verschiedenen Art von Urtheil verläuft.“ Es zeigt sich allerdings bei Ritschl noch ein Zusammenhang mit Schleiermacher und mit Lotze, auch ein solcher mit Feuerbach ist kaum zu verkennen. Durch das Betonen der Werthurtheile wird etwas sehr Schwankendes bei ihm eingeführt, so dass dem Subjectivismus kaum zu entgehen ist. Im Ganzen wendet sich gegen Ritschl Chr. Schrempf (Die christliche Weltanschauung u. Kants sittlicher Glaube, Götting. 1891, Zur Theorie des Geisteskampfes, 1897, Menschenloos, 1900), der 1892 wegen seiner freieren religiösen Ansichten aus seinem Amte als Pfarrer in Württemberg entlassen worden ist. Er ist für die Theonomie Christi im Gegensatz zur Autonomie Kants eingetreten, hat auch Schriften von S. Kierkegaard übersetzt, s. unten bei der dänisch. Philos.

Vorzüglicher Vertreter der ritschlschen Richtung ist W. Herrmann, D. Relig. im Verh. zum Welterkennen u. zur Sittlichkeit, Halle 1879, Der Verkehr des Christen mit Gott, in Anschluss an Luther dargestellt, Stuttg. 1886, Die Gewissheit des Glaubens u. die Freiheit der Theologie, 2. Aufl. 1889. Der evangelische Glaube und die Theologie A. Ritschls, 2. Aufl. 1896. Auch Julius Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion, 2. A., Basel 1888, Die Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1889, Das Christenthum u. d. Philosophie, Vortr., Lpz. 1895, 3. Aufl. 1896, Christenthum u. Nietzsches Herrenmoral, 2. Aufl. 1900, ist hier zu nennen, der sich im Wesentlichen an Ritschl anschliesst. Der Glaube gründet sich auf Werthurtheile und dient dem Seligkeitsverlangen des Menschen. Einen directen Weg aus der Wissenschaft zur Philosophie giebt es nicht; diese ist nicht die centrale Wissenschaft, sondern sie ist vielmehr, wie Kant lehrt, die Lehre vom höchsten Gut. Das sittliche Handeln muss überhaupt, auch was die Erkenntniss der Wahrheit betrifft, dem Denken übergeordnet werden. Im Zusammenhang mit ihm wird die wahre Idee vom höchsten Gut erfasst. Auch der christliche Glaube beruht auf einer Idee vom höchsten Gut und zwar auf der, die dem sittlichen Gehorsam den obersten Platz anweist, auch über Erkennen und Wissen. Als Christen wissen wir, dass es keine Seligkeit ohne Gerechtigkeit giebt, ebenso, dass Niemand die Wahrheit erkennen oder Gott schauen soll, der nicht entschlossen ist, den Willen unseres Vaters im Himmel zu thun. Hiermit verweist uns das Christenthum auf denselben Weg der Wahrheit, wie eine nach Kant sich richtende Philosophie.

Entschiedener Einfluss Kants und Langes auf dem Gebiete der Erkenntnisstheorie ist zu bemerken bei Rich. Adelbert Lipsius, Lehrb. d. evang.-protest. Dogmat., 2. Aufl.. Braunschw. 1879, Dogm. Beiträge, Lpz. 1878, Philosophie u. Relig., Lpz. 1885, der eine wissenschaftliche Erkenntniss des transscendenten Wesens oder der verborgenen Natur Gottes für unmöglich hält. Nach ihm kommt die empirisch-philosophische Ableitung der Religion nie über den Bannkreis der Subjectivität hinaus; deshalb ist die Erklärung der religiösen Erscheinungen im Metaphysischen zu suchen. Religion ist die „Erhebung über die empirische Abhängigkeit in der Welt zur intelligiblen Freiheit in der transscendentalen Abhängigkeit von Gott. In diesem transscendentalen Charakter des religiösen Verhältnisses liegt die Erklärung für das Grundphänomen aller Religion, den Glauben nicht bloss an übermenschliche Gewalten, sondern an eine übernatürliche und überweltliche, von allen weltlichen Mächten specifisch verschiedene Macht“, zu welcher der Mensch in ein ganz besonderes Verhältniss tritt. So ist die Religion auf Grund des persönlichen Erlebnisses jener überempirischen Zumuthung zur Erhebung über die Welt zu Gott „ein reales Wechselverhältniss zwischen Gott und dem Menschen, dessen Grund die Beurkundung des göttlichen Geistes im Menschengeiste oder die Offenbarung Gottes im Menschen ist“.

Unter den Naturforschern ist neben Apelt, Schleiden etc. namentlich Helmholtz (1821—1895) zu erwähnen, der die Verwandtschaft zwischen der transscendentalen Aesthetik Kants und der heutigen physiologisch-psychologischen Theorie der Sinneswahrnehmung hervorhebt. (Ueber das Sehen des Mensch., Vortr., gehalt. zum Besten des Kantdenkmals 1856, Lehre v. d. Tonempfindungen, 1863, 4. Aufl. 1877, Physiol. Optik, 2. Aufl. 1886 ff., Die Thatsachen der Wahrnehmung, Berl. 1879, Vorträge u. Reden, 3. Aufl. der populär. wissensch. Vorträge, Braunschw. 1884.) Schon 1855 hatte Helmholtz erklärt, es dürfe sich kein Zeitalter der Aufgabe, welche der Philosophie immer bleiben werde, die Quellen unseres Wissens und den Grund seiner Berechtigung zu untersuchen, ungestraft entziehen. Er giebt zwar die apriorische Anschauung von Raum und Zeit ge-

wissermassen zu, will aber ihre Entwickelung namentlich von Bewegungsempfindungen abhängig machen und stellt so der nativistischen eine empiristische Raumtheorie entgegen. Die Apriorität des Causalitätsgesetzes nimmt er unbedingt an; unter dem Zwange desselben schliessen wir auf äussere Ursachen unserer Empfindungen (Schopenhauer). Unsere Erkenntniss der Aussenwelt ist aber im Grunde eine symbolische, indem unsere Empfindungen nur als Zeichen des Wirklichen gelten können. Vergl. Jos. Schwertschlager, Kant u. H. erkenntnisstheoret. verglichen, Frb. i. B. 1883. J. H. Hyslop, H.s Theory of Space-Perception, Mind. 1890. C. Stumpf, H. v. H. u. die neuere Psychologie, A. f. G. d. Ph. VIII, N. F. I, 1895. V. Heyfelder, Ueb. d. Begr. der Erfahrung b. H., Diss., Berl. 1897, etwas kürzer englisch in The psychologic Review, II, 1895. Laas in Idealismus und Positivismus, III, S. 572—597. Ludw. Goldschmidt, Kant u. Helmholtz, Hamb. 1898, der betreffs der Axiome der Geometrie Helmholtz entgegentritt. Aehnlich lehrt Ad. Fick, Vers. üb. Ursache u. Wirkung, 2. Aufl. 1882, Die Welt als Vorstellung, Vortr., 1870, Philosophischer Versuch üb. d. Wahrscheinlichkeiten, 1883, dass ein Verstandesschluss aus den Empfindungen, als innersten Zuständen unser selbst die äusseren Dinge construire. S. über ihn Laas, Idealismus u. Positivismus, III, S. 599—613.

Ferner sind hier zu nennen der Physiologe C. Rokitanski, A. Classen, Physiologie des Gesichtssinns, zum ersten Mal begründet auf K.s Theorie der Erfahrung, Braunschw. 1877. Wie orientiren wir uns im Raume durch den Gesichtssinn? Jena 1879, J. Stilling, Psychologie der Gesichtsvorstellung nach K.s Theorie der Erfahrung, Berlin-Wien 1901. Schätzung der Philosophie, besonders der kantischen, zeigen die Arbeiten des Physikers Heinr. Hertz (1857—1894, zuletzt Prof. in Bonn), Die Principien der Mechanik, Gesammelte WW., Lpz. 1894, 3. Bd., der von diesem Werke sagt, es sei mehr von erkenntnisstheoretischen Motiven inspirirt als von bloss mathematischen und bemerkt, er lege einzig und allein auf die Anordnung und Zusammenstellung des Ganzen Werth, d. h. auf die logische oder, wenn man wolle, philosophische Seite des Gegenstandes. Zu Kant bekennt er sich geradezu, wenn er ausspricht, den Ueberlegungen des ersten Buches bleibe die Erfahrung völlig fremd, alle darin vorgetragenen Aussagen seien Urtheile a priori im Sinne Kants. Wir machen uns nach Hertz Symbole oder Scheinbilder der äusseren Gegenstände, und zwar der Art, dass die denknothwendigen Folgen dieser Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnothwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände, woraus hervorgehe, dass eine gewisse Uebereinstimmung zwischen der Natur und unserm Geiste vorhanden sein müsse. S. Herm. Cohen, Einleit. zu Frdr. Alb. Langes Gesch. des Materialismus in 5. Aufl., XXX ff. Uebrigens hält Hertz Systeme für denkbar, für die der Satz der Erhaltung der Energie gelte, z. B. belebte Systeme, die sich aber doch unserer Mechanik entzögen. Rich. Manno, Hnr. H. — für die Willensfreiheit? E. krit. Studie üb. Mechanism. u. Willensfreih., Lpz. 1900. Hans Kleinpeter, Ueb. E. Machs u. Hnr. Hertz' principielle Auffassg. der Phys., A. f. s. Ph., 5, 1899, S. 159—184. Jak. Hacks, D. Principien der Mechanik v. Hertz, u. d. Causalproblem, ebd. S. 202—214.

Mit dem kantischen Kriticismus in gewissem Betracht verwandt, obschon nicht auf dem kantischen Apriorismus und Subjectivismus ruhend, ist die bei vielen Naturforschern herrschende Maxime, Alles, was jenseits der Grenzen exacter Forschung liegt, von dem Bereiche wissenschaftlicher Erkenntniss schlechthin auszuschliessen und dem blossen „Glauben“ völlig anheimzugeben, die philosophischen Versuche hypothetischer Ergänzung des exact Erforschten zu einem Gesammtbilde der natürlichen und geistigen Wirklichkeit aber möglichst abzu-

lehnen, wie z. B. Rud. Virchow principiell „nur von dem, was der wissenschaftlichen Erkenntniss zugänglich ist, Zeugniss ablegen“ will und gegenüber dem Wissen, das mehr ein „Flüssiges“ sei, dem Glauben das (halb ironisch behandelte, aber in seiner unermesslichen socialen Bedeutung unangetastet gelassene) „Vorrecht, in jedem Augenblick stetig zu sein“, zugesteht (s. Virchow, vier Reden über Leben u. Kranksein, Berl. 1862, Vorrede), während freilich zugleich Virchow an eben diesen von der Wissenschaft abgetrennten „Glauben“ die demselben nicht ohne Inconsequenz erfüllbare Anforderung stellt, mit den Ergebnissen empirischer Forschung sich abzufinden. Ueber die psychologischen Fragen und über das Verhältniss der Naturwissenschaft zu dem Glauben äussert sich Virchow besonders in der Abhandlung über die Einheitsbestrebungen in der wissenschaftl. Medicin, verfasst 1849, wieder abgedruckt in Virchows gesammelten Abhandlgn. zur wissenschaftl. Medicin, Frankf. a. M. 1856, S. 1—56, und in dem Aufsatz über Empirie u. Transscendenz, im Archiv für patholog. Anat. u. Phys. VII, Heft I.

Zu den Naturforschern, die ihre Studien auch metaphysisch u. erkenntnisstheoretisch begründen, gehört der Astronom C. F. Zöllner (geb. d. 18. Nov. 1834 in Berlin, gest. d. 26. Dec. 1882 als Prof. der Astrophysik zu Leipzig), dessen Buch „Ueber die Natur der Kometen, Beiträge zur Gesch. u. Theorie der Erkenntniss“, Lpz. 1872, in verschiedenen Auflagen erschien. Zöllner hat schon frühzeitig darauf hingewiesen, dass Kant manche Resultate der Naturwissenschaften vorausgenommen hat, s. namentlich den Abschnitt in dem erwähnten Werke: I. Kant u. s. Verdienste um die Naturwissenschaft. Uebrigens ist er geneigt, der Materie schon Empfindung beizulegen. In seinen „Wissenschaftlichen Abhandlungen“, 3 Bde., Lpz. 1878—1879, hat er sich entschieden dem Spiritismus zugewandt. Vergl. Moritz Wirth, Fr. Z., Ein Vortr., Lpz. 1882. Ders., Herrn Prof. Z.s Experimente m. d. amerikan. Medium Slade etc., 3. Aufl., Lpz. 1882. Fel. Körber, K. Fr. Z., Ein deutsches Gelehrtenleben. Nebst einem vollst. alphabet. Sachregister z. d. wissensch. WW. Fr. Z.s, in: Samml. populär. Schriften hrsg. v. der Gesellsch. Urania zu Berl., Berl. 1899. Ueber den Versuch du Prels, bei Kant die mystische Weltanschauung, ja in gewisser Weise Spiritismus, zu finden, s. weiter unten.

§ 23. Fast im Gegensatz zu Kant, weniger in Anlehnung an ihn, hat sich wie in Frankreich und England so auch in Deutschland eine Art Positivismus oder positivistischer Empirismus gebildet, in Deutschland zuerst mehr im Sinne Humes als in dem Comtes, wenngleich er bisher in seiner engeren Fassung einen besonders günstigen Boden hier nicht gefunden hat. Als hauptsächliche Vertreter desselben sind zu nennen Laas und Jodl, von denen der Erste mit seinen Anschauungen sogar an die des Protagoras anknüpft und namentlich allem sogenannten Platonismus Opposition macht. Eine Metaphysik giebt es auf diesem Standpunkte nicht, höchstens als negative Disciplin; man beschränkt sich auf das Gegebene, Wirkliche. Riehl, der hier auch zu nennen ist, entfernt sich in mehr als einer Beziehung vom Positivismus, hat aber doch Vieles mit ihm gemein. — Grössere Ausbreitung als in Deutschland hat der Positivismus in Frankreich, Italien, Ungarn, auch in England erfahren, worüber bei der Philosophie der einzelnen Länder gehandelt werden wird.

Genaue Abgrenzung des Positivismus andern verwandten Richtungen gegenüber ist übrigens nicht durchzuführen, da Positivismus bald in weiterem, bald in engerem Sinne gebraucht wird; im weiteren, wenn man ihn etwa nur als Erfahrungsphilosophie bestimmt, würde die grössere Zahl der neuen Philosophen dazu zu rechnen sein. Freilich würde es hier wieder unbestimmt sein, was Erfahrung ist, und wie weit die Erfahrungsphilosophie zu gehen hat.

Vergl. G. Barzellotti, La morale nella filosofia positiva, Firenze 1878, auch ins Englische übers. Hermann Gruber, D. Positivismus vom Tode Aug. Comtes bis auf unsere Tage (1857—1891), Ergänzungshefte zu d. Stimmen v. Maria-Laach, Frb. 1891. J. Halleux, Les principes du positivisme contemporain, Paris 1896. D. T. de Castro, El positivismo, Buletin de la Institucion libre enseñanza, XX, 1896. Misch, Ueb. d. Entsteh. des franz. Positiv., s. Grundr. III, 238.

Nahe steht den positivistischen Ansichten schon der scharfsinnige Denker Carl Göring (1841—1879, a. o. Prof. der Philosophie in Leipzig), System der kritischen Philosophie, 2 Thle, Lpz. 1874—1875 (unvollendet), Ueber die menschliche Freiheit u. Zurechnungsfähigkeit, Lpz. 1876, Ueb. d. Begriff der Erfahrung, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 1, 1877, S. 384—418, 525—539; 2, 1878, S. 106—114. In den beiden Bänden seines Systems der Philosophie bringt er eine Theorie des Wissens und eine kritische Betrachtung des Entwickelungsgangs der Philosophie. Nicht dem kantischen Kriticismus huldigt er, sondern er sieht in der Verbindung der Kritik mit der systematischen Philosophie den Fortschritt auf philosophischem Gebiete als möglich an. Der Ursprung aller unserer Erkenntniss liegt in den Sinneswahrnehmungen, welche wir als letzte Elemente unseres Wissens betrachten müssen, weil sie einer weiteren Ableitung nicht fähig sind. Ueber die Erfahrung hinaus ist keine Erkenntniss möglich; was nicht erfahren wird, ist auch nicht wirklich. Göring nennt die Sinneswahrnehmung das unmittelbare Bewusstsein, das die grösste subjective Gewissheit mit sich führt. Aber auch nur die Sinnesempfindung ist der objectiven Nothwendigkeit unterworfen, während das Denken als secundäre Operation subjectiv beeinflusst ist.

Mit strenger Kritik gegen Kant, überhaupt allen Idealismus, verfährt Ernst Laas (1837—1885, seit 1872 Prof. in Strassburg), Kants Analogien der Erfahrung, Berlin 1876, ein Werk, das zugleich eine „kritische Studie über d. Grundlagen der theoret. Philosophie“ ist. Laas ist hier nicht zu den Kantianern zu rechnen, neigt vielmehr in diesem Werke zur Annahme einer Vielheit von dynamisch gegenseitig abhängigen, zu einem einheitlichen selbstgenügsamen Weltsystem zusammengeschlossenen Substanzen und eines wirklichen Geschehens in einer transscendenten Zeit. Ausser verschiedenen auf Pädagogik und Geschichte derselben bezüglichen Werken hat Laas noch verfasst als sein vorzüglichstes Werk: Idealismus und Positivismus, 1. allgemeiner und grundlegender Theil (die Principien des Idealismus u. Positivismus. Historische Grundlegung), Berl. 1879, 2. Th., idealist. u. positivist. Ethik, 1882, 3. Th., idealist. u. positivist. Erkenntnisstheorie (Auseinandersetzung mit dem ausserkantisch., platonisirend. Idealism., Auseinandersetz. mit d. Erkenntnisstheorie Kants u. seiner Schule u. den Modificationen der kantisch. Erkenntnissl., so mit Lotze, Helmholtz, Lange, Liebmann, wie überhaupt das Historisch-kritische in dem ganzen Werke den meisten Raum einnimmt und ihm einen besonderen Werth verleiht). Die Causalität des Ich, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 4, 1880, S. 1—54, 185—224, 311—367. Vergeltung u. Zurechnung, ebd. 5, 1881, S. 137—185, 296—348, 448—489; 6, 1882,

S. 189—233, 295—329, 1884. Nach seinem Tode herausgegeben: Litterar. Nachlass, v. B. Kerry, Wien 1887, darin philosophisch; Idealistische u. positivist. Ethik.

Laas bekennt sich in seinem Hauptwerke zu dem Positivismus, den er nicht durchaus im Sinne des von ihm selten erwähnten Comte fasst. Vielmehr führt er seine Denkart auf Protagoras, unter den Neueren auf Dav. Hume und Stuart Mill zurück und versteht unter Positivismus diejenige Philosophie, welche keine anderen Grundlagen anerkennt als positive Thatsachen, d. h. äussere und innere Wahrnehmungen, und welche von jeder Meinung fordert, dass sie die Thatsachen, die Erfahrungen, auf denen sie ruht, nachweise. Seine Erkenntnisstheorie nennt er „Correlativismus", der darauf hinausläuft, dass Objecte unmittelbar nur bekannt sind als Inhalte eines Bewusstseins, und Subjecte nur als Beziehungscentren, als der Schauplatz von Wahrnehmungsinhalten, dass die Natur Erscheinung ist, weil sie nur relative Bedeutung hat, weil sie nur als Object zu einem wahrnehmenden, vorstellenden Ich denkbar ist, welches Ich selbst wiederum nicht ohne Nicht-Ich, nicht ohne Wahrnehmungsobjecte existirt, dass also die Wahrnehmungen ein unauflösliches Beieinander von Subject und Object zeigen. Die Wahrnehmungsobjecte sind variabel, die Sinnenwelt ist aber wissenschaftlich zu bearbeiten. Alle unsere Vorstellungen und Begriffe sinnlichen Ursprungs, wenn auch noch so subtil und sublim, sind doch nichts als ursprüngliche oder gesetzmässig abgeleitete und umgebildete (transformirte) Empfindungen. Aber nicht sowohl „uns" als gewissen letzten uns fremden, von uns in jedem Sinne unabhängigen Thatsachen ist es zu verdanken, wenn Wissenschaft zu allgemeinen und nothwendigen Erkenntnissen vordringt. Die Gebilde der Metaphysik sind wissenschaftlich nicht zu beweisen und für das praktische Leben unnöthig.

Die äussere Natur ist ein Inbegriff gesestzmässig verknüpfter Wahrnehmbarkeiten oder, wegen der durchgängigen Beziehung auf wahrnehmende Subjecte, von Erscheinungen. Wenn der Positivist dieselben nach dem Schema: Ding, Eigenschaft, Zustand, Beziehung gliedert und auseinanderlegt, so geschieht dies, weil die Erfahrung dazu veranlasst, und weil sich befriedigende Erklärungen daraus ergeben. Wenn er die Natur in untheilbare Elementarbestandtheile aufgelöst denkt, stellt er sie nach Analogie der wahrnehmbaren Dinge vor. Seine Dinge kann er aber beide Male nicht von seinem Bewusstsein losgelöst denken. Sieht er für seine objectiven Anschauungen und für die zur Erklärung derselben angesetzten Constituentien von den Launen und Zufälligkeiten seines eigenen Bewusstseins ab, so muss er ein formales Bewusstsein überhaupt (kantischer Terminus) als Correlat zu den Objecten an seine Stelle setzen.

Als Hauptmotive des dem Sensualismus feindlichen Platonismus nennt Laas folgende fünf: 1. Die mathematisirende, scholastische Art, die davon ausgeht, dass, wo das Verfahren der Mathematik nicht anwendbar sei, für echte Wissenschaft der Boden fehle, dass für ontologische Begriffe eine ebenso strenge Systematik zulässig sei, wie für mathematische. Diese Denkweise finde sich besonders bei Aristoteles, Spinoza, Kant. 2. Das mit dem ersten Punkte eng zusammenhängende Streben, alle wissenschaftliche Erkenntniss und alles sittliche Handeln so zeitig als möglich auf absolute Principien oder wohl gar auf einen Begriff oder Satz zu stellen, der einer weiteren Begründung weder fähig noch bedürftig sei. Dies ist der Drang zum Unbedingten, der besonders hervortrete bei Aristoteles, Wolff, Kant, Fichte, Schelling, Rousseau. 3. Die rationalistische oder aprioristische Seite des Platonismus, die darin besteht, dass es wie für das Sein, so auch für unser Handeln normative Gesetze (Vernunftgesetze) geben müsse und gebe, die nicht in der Sinnlichkeit, in dem Thatsächlichen ihren Ursprung hätten, vielmehr übersinnlichen und vorzeitlichen Ursprungs seien, durch die allein

alles Wirkliche erkennbar, alles Gewollte gut werde. Hier nennt Laas vor Andern: Leibniz, Herbart, Kant. 4. Das Spontaneitätsmotiv, das darauf hinauskommt, dass es neben den nur passiven, von aussen und körperlich beeinflussten Wahrnehmungen und Gefühlen auch reine Bethätigungen unseres höheren geistigen Selbst von innen heraus gebe als Bethätigungen der Freiheit, die als etwas ganz Anderes denn bloss sinnlicher Naturmechanismus gedacht werden. Hierher gehören besonders Aristoteles, Descartes, Kant, Fichte, Hegel. 5. Das transscendente oder übersinnliche Motiv, das darauf hinauskommt, dass dem geistigen Princip, das erkannt wird und praktische Ideale aufstellt, dessen Gesetzen auch das erkennbare Sein gemäss ist, eine andere Heimath und Bestimmung zukomme als diese Erde, als dieses mit dem Tode endigende Leben, dass es auf eine überirdische und aussersinnliche Welt höheren Werthes und auf ein jenseitiges Leben hinweise. Alle diese Motive sieht also der sensualistische Positivismus nicht als berechtigt an.

Die positivistische Ethik wird sich als Wissenschaft darauf beschränken, den psychologischen und geschichtlichen Ursprung der moralischen Gesetze aufzudecken und denselben den Weg zur Fortbildung anzuweisen. Der geschichtliche Ursprung unserer positiven Pflichten liegt in den Erwartungen und Ansprüchen unserer Umgebung. Sie werden nicht in platonisirender Weise aus Ideen, sondern aus Bedürfnissen und Interessen abgeleitet. Der Werth der Pflichten liegt aber nicht in jenen Ansprüchen Anderer als solchen, auch nicht in den einzelnen Personen, welche sie geltend machen, da diese ja nicht anders zu schätzen sind als wir selbst, sondern er liegt in den objectiven Gütern, welche die Ansprüche der Andern, nicht isolirt für sich, sondern mit den unsrigen in ein angemessenes Gleichgewicht gesetzt, hervorbringen und entwickeln. Diese objectiven Güter geben unseren Pflichten, wie unseren Rechten, ihren objectiven, von Willkür und Belieben unabhängigen Werth. Objective Güter sind aber solche, welche bei objectiver Beurtheilung, d. h. bei möglichstem Freisein von augenblicklicher und persönlicher Befangenheit und bei möglichst weitem Blick auf das wohlverstandene Gesammtinteresse einer grösseren Menge fühlender Wesen als werthvoll erscheinen. Solche Güter sind z. B. die Sicherheit des Arbeitsgewinns, der gesellschaftliche Friede, die staatlichen Institutionen und Gesetze, der Culturfortschritt u. s. w. Mit diesen Pflichten sind aber auch unsere Rechte unauflöslich verbunden, wie Laas besonders betont im Gegensatz zu aller platonisirenden kantischen Ethik. — Vergl. Gaquoin, Ueb. Spencer, wo sich ein Anhang zur Kritik des Laasschen Positivismus findet. P. Natorp, Münchener Allgem. Zeit., 1885, 20. u. 21. Oct., Beilage.

Aloys Riehl (geb. 1844, seit 1898 Prof. in Halle), Realistische Grundzüge, Graz 1870 (ein Versuch, zwischen Herbart und Kant zu vermitteln), Moral u. Dogma, Wien 1871, Ueb. Begriff u. Form der Philosophie, Berlin 1872, Der philos. Kriticismus u. seine Bedeut. f. d. positive Wissensch., Bd. 1, Gesch. u. Methode des philos. Krit., Lpz. 1876, Bd. 2, 1. Th., D. sinnl. u. logisch. Grundlagen der Erkenntniss, 1879, 2. Th., Zur Wissenschaftstheorie u. Metaphys., 1887, G. E. Lessing, Rede 1881, Ueb. wissenschaftl. u. nicht wissenschaftl. Philosophie, akadem. Antrittsrede, Frbg. u. Tübing. 1883, Beiträge zur Logik (aus Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos.), Lpz. 1892, Frdr. Nietzsche, Der Künstler u. d. Denker, Stuttg. 1897, 3. ergänzte Aufl. 1900 (Frommanns Klassiker der Philos.), ist nicht strict als Positivist zu bezeichnen. Er unterscheidet sich vom Positivismus durch die Anerkennung und Voranstellung der Erkenntnisskritik, die nach ihm die eigentliche theoretische Philosophie bildet, während der eigentliche

Positivismus Philosophie unmittelbar aus den positiven Wissenschaften ableiten will, und dadurch, dass er ausser der wissenschaftlichen Philosophie auch eine nicht-wissenschaftliche kennt, „die bewusste Kunst des Guten“, die „Teleologie der menschlichen Vernunft“. Er sieht die wissenschaftliche Aufgabe der Philosophie in der Forschung nach den Quellen des Erkennens, in der Ermittelung seiner Bedingungen und Bestimmung seiner Grenzen. Die Philosophie ist nicht Weltanschauungslehre, sondern Wissenschaft und Kritik der Erkenntniss und vertritt den einzelnen positiven Disciplinen gegenüber die allgemeine wissenschaftliche Bildung. Die Logik bildet den vorzugsweise descriptiven Theil der theoretischen Philosophie. Sie ist Elementarlehre und Methodenlehre; als letztere beschreibt sie das Verfahren der Gewinnung, des Beweises und der systematischen Anordnung der allgemeinen wissenschaftlichen Sätze, die für unsere Schlussfolgerungen als Obersätze dienen. Zu dieser Beschreibung giebt die Erkenntnisswissenschaft die Erklärung, indem sie die wissenschaftlichen Methoden auf die Principien zurückführt und die Bedingungen und den Umkreis der realen Gültigkeit dieser Principien ermittelt. Die kritische Erkenntnisstheorie unterscheidet sich durch die Beziehung auf die Realität des Wissens von der formalen und von der descriptiven Logik.

Psychologie, Aesthetik, Ethik bilden sich zu positiven Wissenschaften aus, Metaphysik hat ihre Berechtigung nur als kritische oder negative Disciplin. Als solche ist sie die Theorie der Grenzbegriffe der Erfahrung. Seit aber Sokrates die Philosophie von der Speculation über die gegenständliche Welt auf die Betrachtung der menschlichen Lebensverhältnisse gelenkt hat, sind mit dem Namen der Philosophie zwei voneinander verschiedene Begriffe verbunden worden, und kein Irrthum in der Geschichte der Philosophie ist von schlimmeren Folgen gewesen, als die Verkennung dieses Unterschiedes, welche von Platon anhebt. „Die ungehörige Verwendung einer ethischen oder ästhetischen Idee zur Erklärung der Naturvorgänge statt zur Beurtheilung und Leitung der menschlichen Handlungen und Werke ist die Quelle und der Sinn alles Platonismus in der Philosophie“, welcher das Bestreben ist, „unter Einem und auf Grund eben derselben Principien zu einer ethischen Lebensauffassung und der Erklärung der Dinge zu gelangen.“ Soweit sich die Philosophie die Aufgabe stellt, eine wahrhaft humane Lebensführung zu entwerfen, dem menschlichen Leben Zwecke zu setzen, tritt sie aus der Reihe der Wissenschaften neben die Kunst und den Glauben des Gemüths. — Einen andern Glauben an Existenz überhaupt als aus der Empfindungsthätigkeit giebt es nicht. Raum und Zeit haben in den Verhältnissen der Mannigfaltigkeit der Empfindungen ihre empirisch-reale, in den logischen Fähigkeiten unseres Geistes ihre idealen Grundlagen.

Die Vorstellung der reinen Zeit ist nicht durch Abstraction aus den zeitlichen Verhältnissen der Erfahrung gewonnen, sondern vielmehr durch Synthese der Bewusstseinseinheit mit diesen Verhältnissen. Sie ist demnach weder eine rein empirische noch eine rein apriorische Vorstellung. Das thatsächliche Nacheinander der Empfindungen und die Gleichförmigkeit und Beständigkeit unseres Bewusstseins sind ihre Grundlagen. Die Raumvorstellung ist ebenfalls durch Erfahrung, d. h. durch Empfindungen und Verhältnisse der Empfindungen gegeben, zum Theil ist sie durch Verstandesoperationen aus diesen erzeugt. Wesentlich ist dabei das System der Richtungsempfindungen. Unseren besonderen Raumwahrnehmungen entsprechen die bestimmten messbaren Verhältnisse, in denen die Dinge neben einander sind. Diese Dinge coexistiren so, dass sie eine dreifach ausgedehnte Mannigfaltigkeit bilden. — Das Ich ist nichts weiter als die Form der Vereinigung gewisser mehr oder minder constanter Gefühle und Em-

pfindungen, da es selbst ein anderes wird, sobald sich diese verändern; die Einheit des Bewusstseins entsteht, wenn wir successiv Empfindungen mit Empfindungen verknüpfen. Der Gegensatz von Körper und Geist reducirt sich auf eine entgegengesetzte Richtung der Beobachtung. Es giebt einen einheitlichen Grund für körperliche und geistige Erscheinungen, aber nur diese Erscheinungen werden erkannt. Freilich kann eine Bewegung nicht aus dem Willen begriffen werden, mag sie mit oder ohne Willen geschehen, sie ist aus mechanischen Gründen zu erklären. Aber doch kann der Wille wesentlich bei bestimmten Bewegungsvorgängen sein. Trotzdem, dass der Determinismus wissenschaftliche Wahrheit ist, besteht doch die Moral als Ausfluss eines unter Gesetzen stehenden Willens.

Der positivistischen Richtung sind verwandt auf ethischem und religiösem Gebiete, wenngleich hier das Charakteristische des Positivismus nicht so deutlich wie auf rein theoretischem hervortritt, die Ansichten Zieglers, Jodls u. Benders. Von Theobald Ziegler (geb. 1846, längere Zeit Gymnasiallehrer, seit 1886 Prof. der Philosophie in Strassburg), der auch auf pädagogischem Gebiete vielfach schriftstellerisch thätig gewesen ist, sind hier u. A. zu erwähnen: In Sachen des Straussschen Buches: Der alte und der neue Glaube, Schaffhausen 1874, Lehrbuch der Logik, 2. Aufl., Bonn 1885, Geschichte der Ethik, s. Grundr. I, S. 14, Sittliches Sein u. sittliches Werden, Grundlinien eines Systems der Ethik, Strassb. 1890, Die sociale Frage eine sittliche Frage, 1890, 5. Aufl. 1895, Religion u. Religionen, 1893, Das Gefühl, 1893, 7. (Titel-)Aufl. 1898. Die geistigen u. socialen Strömungen des 19. Jahrh., Berl. 1899 (s. ob. S. 3), Glauben u. Wissen, Rectoratsrede, Strassb. 1899, 2. Aufl. 1900, Individualismus u. Sozialismus, Dresd. 1899. Nach Ziegler, der in religiösen Fragen von Strauss, in socialen von Fdr. Alb. Lange beeinflusst ist und sich in letzteren dem Socialismus nähert, namentlich eine Umgestaltung unserer Gesellschaft verlangt, ist das Sittliche, frei von allem Uebernatürlichen, ein Product der Entwickelung, entstanden aus der Wechselwirkung der menschlichen Triebe und der vernünftigen Ueberlegung, des Einzelnen und der Gattung, woraus schon hervorgeht, dass ein Sittliches nicht unbedingt gilt, auch nicht unveränderlich ist. Unsere Handlungen beurtheilt nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft. Gut ist, was dieser für gut gilt, und zwar wird sie das für gut erklären, was ihr selbst nützt, zunächst engeren Kreisen, dann immer weiteren, bis schliesslich der gesammten Menschheit. Was die Religion betrifft, so hält Ziegler es schon zum Schluss des 2. Bds. der Geschichte der Ethik (1886) für fraglich, ob neben unserer modernen Weltanschauung die christliche noch bestehen könne, und zwar meint er da nicht den Pietismus in seiner Beschränkung, sondern das Christenthum in seiner ganzen Kraft und Höhe, in seiner ganzen Gewalt. Die Frage der Gegenwart sei aber eigentlich schon seit Luther die grosse Frage der geistigen Entwickelung unseres Volkes: Sind wir noch Christen? — Die Religion sucht er namentlich im Gefühl.

Frdr. Jodl (geb. 1848, seit 1885 Prof. an d. deutsch. Universit. in Prag, 1896 nach Wien als Prof. berufen), ausser den geschichtlichen Werken, Grundr. III, Volkswirthschaftslehre u. Ethik, Berl. 1886, Religion, Moral u. Schule, 1892, Wesen u. Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland, Frankf. a. M. 1893, Was heisst ethische Cultur? Samml. gemeinnütziger Vorträge, Prag 1894, Lehrb. der Psychologie, Stuttg. 1897, schliesst sich vorzüglich an Stuart Mill an, der, von vornherein frei von religiösem Glauben, für ihn die positivistische Schule am vollkommensten repräsentirt. Bei ihm findet er die Formel der neuen Menschheitsreligion, in welcher nach Jodl die beiden fortgeschrittensten Denker der beiden anderen Culturnationen, Feuerbach und Comte, mit Mill übereinstimmen: „Das Ideal in uns und den Glauben in der Verwirklichung desselben durch uns."

Im Reiche des Transscendenten hat die Wissenschaft nichts zu suchen; werden Postulate des Gemüths mit Erkenntnissen verwechselt, so wird der Wissenschaft nur geschadet. Die Vorstellungswelt, an welche die religiöse Ethik das sittliche Leben knüpft, hat für einen grossen Theil der Menschheit die Kraft verloren, um thaterzeugender Glaube zu sein. Deshalb muss die ethische Bewegung — Deutsche Gesellschaft für ethische Cultur — dem Staate und der Gesellschaft, die rathlos dem gegenüber stehen, zu Hülfe kommen, indem sie die um sich sammelt, welche durch den alten Idealismus der Religion nicht mehr befriedigt sind. „Sie muss den öffentlichen und gesellschaftlichen Mächten die Ueberzeugung beibringen, dass der Acker der Religion und Kirche nicht der einzige ist, auf welchem die köstliche Pflanze der Selbstzucht, der Entsagung, der Hingebung, der Begeisterung gedeiht, und dass die neuen Kräfte, welche sich um das Banner der Humanität und der wissenschaftlichen Ethik schaaren, nicht Hemmung und Unterdrückung, sondern kräftige Förderung verdienen." Ziel und Aufgabe des Einzelnen ist es, sein Selbst zum Selbst der Menschheit zu erweitern; je mehr dies gelingt, je mehr wird sie im Gefühl dieses Zusammenhangs der positiven Religion und des Glaubens an ein jenseitiges Leben entbehren können. S. den Schluss des 2. Bds. der Geschichte d. Ethik. — Grossen Werth legt J. auf die Unterscheidung zwischen Kriterium und Motiv des Sittlichen.

Zu den Positivisten muss auch gezählt werden Georg v. Gizycki (1851 bis 1895, a. o. Prof. d. Philos. in Berlin), Consequenzen der Entwickelungstheorie, 1876, Grundzüge der Moral, Lpz. 1883, Moralphilosophie gemeinverständlich dargestellt, Lpz. 1888, der auch Schriften von Mackintire Salter, Coit, Bellamy übersetzt und sich an der ethischen Bewegung sehr rege betheiligt hat (s. darüb. unt.). Seine philosophiegeschichtlichen Arbeiten, namentlich über die Ethik Humes, s. Grundr. III. v. Gizycki schliesst sich in seinen eigenen Ansichten viel an Engländer an: Die allgemeine Wohlfahrt, d. i. das grösstmögliche wahre Glück Aller, ist ihm die höchste sittliche Richtschnur, und zwar beruht die Moral auf der fühlenden und vernünftigen Natur des Menschen. Recht und Unrecht bedeuten die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit einer Sittenregel, und jedes sittliche Urtheil beruht also auf einem Vernunftsprocess, aber die letzte Grundlage der Sittenregeln selbst sind sittliche Gefühle, ohne die es keine Ideale und auch keine Autorität gäbe.

Zur positivistischen Richtung im weiteren Sinne kann wohl auch gerechnet werden Ferd. Tönnies (geb. 1855, a. o. Prof. d. Philos. in Kiel), Gemeinschaft und Gesellschaft, Abhandlung des Communismus u. des Socialismus als empirische Culturformen, Lpz. 1887, Ethische Cultur u. ihr Geleite, 1892, Nietzsche-Cultus, 1897, (die Hobbes betreffenden werthvollen Arbeiten s. Grundr. III, namentlich: Hobbes, Leben u. Lehre, Frommanns Klassiker der Philosophie, Stuttg. 1896), der versucht, an die Willensmetaphysik Schopenhauers sich anlehnend, die Entwickelung der Gesellschaft zu erklären, indem er die Begriffe „organisch" und „mechanisch" auf die socialen Erscheinungen anwendet, diese also naturwissenschaftlich begreifen will. Den ursprünglichen, organischen, communistischen Typus der ältesten menschlichen Gemeinwesen nennt Tönnies Gemeinschaft, den mechanischen, individualistischen Typus, der sich allmählich daraus entwickelt hat, Gesellschaft. Beide findet er begründet in der Natur des menschlichen Willens, indem der erstere dem unbewussten, allgemeinen, noch gattungsmässigen, der vom schöpferischen Urwillen, vom Wesenwillen noch wenig entfernt sein soll, entspricht, der letztere hingegen Erzeugniss des durch die Welt der Vorstellungen schon gereiften, individuellen, bewussten und egoistischen Willens, der Willkür ist. Aeusserlich stellt sich die Gemeinschaft dar in Haus, Dorf, Gau, Land,

entsprechend der Familie, dem Geschlechte, Stamme u. Volke, alle durch gemeinsamen Besitz, gemeinsame Arbeit oder wenigstens gemeinsame Interessen zusammengehalten. Die Gesellschaft dagegen erscheint in der Grossstadt, im Staat und im Weltmarkt mit streng geschiedenem Privateigenthum, Sucht nach Ausbeutung und Profit und mit der Lüge als Grundlage ihres Bestehens. Die geschichtliche Bewegung zielt darauf hin, den letzten Rest von Gemeinschaften aufzulösen. Die Gesellschaft geht damit einen „pathologischen Gang". Der moderne Socialismus will nicht eine neue Gemeinschaft herstellen, vielmehr die Principien der Gesellschaft gleichberechtigter Individuen allseitig und bis ins Einzelnste consequent durchführen.

Wilhelm Bender (geb. 1845, seit 1876 Prof. der Theologie in Bonn, infolge einer Rede über Luther und seiner später erschienenen Werke mit seiner Einwilligung als Professor der Philosophie in die philosophische Facultät versetzt, gest. 1901) schrieb: Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen (s. ob. S. 74 f.), Das Wesen der Religion u. die Grundgesetze der Kirchenbildung, Bonn 1886, 4. Aufl. 1888, Der Kampf um die Seligkeit, ebd. 1888, vorher in den Preussischen Jahrbb., Juli 1888, Metaphysik u. Asketik, A. f. G. d. Ph., VI, 1893, S. 1—42, 208—224, 301—331 (geschichtlich), Mythologie u. Metaphys. Grundlinien u. Gesch. der Weltanschauungen. 1. Bd. Die Entstehung der Weltanschauungen im griech. Alterth., Stuttg. 1899. Er ist zwar von Schleiermacher und Kant angeregt, hat aber seine Erklärung der Religion aus der Betrachtung der geschichtlichen Religionen gewonnen. Alle Religion entsteht und ist entstanden „aus dem naturnothwendigen Bestreben, die Mängel unseres psychischen (intellectuellen und moralischen) Könnens und Vermögens auszugleichen und zu ergänzen, sich der Mittel und Bedingungen zu versichern, unter welchen und mit welchen das Ideal vollkommnen und glückseligen Lebens in der Welt verwirklicht werden könne". Wie alles geistige Leben in der Wechselwirkung von Mensch und Welt sich entwickelt, so auch die Religion, die überhaupt nicht als eine selbständige Kraft auftritt, etwa in einer besonderen Lebensschule sich bethätigt, sondern aus denselben Motiven, aus welchen die Cultur überhaupt entspringt, auch hervorgeht und denselben Zwecken wie die Cultur überhaupt, dient. Im Gegensatz zu Schleiermacher betont Bender, dass die Religion nicht aus dem Gefühl der Beschränktheit, sondern vielmehr aus dem leidenschaftlichen Verlangen, die Ohnmacht und Beschränktheit aufzuheben, entstehe. — Er hält die immer erneute Bildung allgemeiner, metaphysisch-religiöser Weltanschauung für ganz unerlässlich; ihre Bedingungen zu untersuchen, ist die Aufgabe der Wissenschaft.

§ 24. Ihren historischen Ausgangspunkt hat von Kant die Philosophie des unmittelbar Gegebenen oder die immanente Philosophie, welche Wissenschaft der reinen Erfahrung sein will. Es ist diese Richtung durch F. A. Lange, von dem Manche ihren Anfang datiren, beeinflusst. Fast mehr als mit den Anschauungen Kants hat die immanente Philosophie Aehnlichkeit mit denen Berkeleys und Humes. Schon Locke hatte den subjectiven Charakter der Empfindung hervorgehoben; Berkeley leugnet, dass dem Vorgestellten ein Vorgestelltes entspreche, aber ist insofern noch im Dualismus befangen, als er eine Verschiedenheit des Percipirenden vom Percipirten behauptet; Hume dagegen war der erste Vertreter

einer rein immanenten Weltanschauung, indem er aussprach, dass nur die sogenannten Vorstellungen oder Objecte Wirklichkeit besässen, das Subject aber nichts als Name in dem Zusammenhang dieser Objecte wäre. Bei Kant, der den von Hume ausgesprochenen Gedanken nur in „scholastischer Form“ vortrug, ist nach Ansicht der Philosophen der Immanenz diese Lehre „durch den metaphysischen Begriff des Dinges an sich verwirrt und verdunkelt“.

Die immanente Philosophie, die auch verwandt ist mit dem Positivismus, z. B. der Lehre von Laas, will wesentlich Analyse der reinen Erfahrung, des unmittelbar und damit in Bewusstseinsbeziehungen, d. h. im Bewusstsein, Gegebenen. Die Begriffe „wirklich sein“ und „bewusst sein“ sind identische, ebenso „Object“ und „Vorstellung“, aber als die Gesammtheit der wirklichen Dinge, d. h. der bewussten Dinge, wird nicht das Subject, sondern das Weltganze bezeichnet, so dass die immanente Philosophie nicht etwa nur Erkenntnisstheorie, sondern auch Weltanschauung ist.

Die unvermeidliche Folge der Lehre von der Immanenz müsste der erkenntnisstheoretische Solipsismus sein, die Anerkennung der Thatsache, dass der Erkennende nie aus dem ins Unbegrenzte zu erweiternden Umfang seines Erkennens hinauskönne, als die ganze Welt mit Einschluss der fremden Subjecte — Iche — nur Erkenntnissmomente in mir, dem Erkennenden, seien. Dieser nothwendigen Consequenz suchen die meisten Anhänger dieser Richtung zu entgehen, namentlich in idealistischer Weise Schuppe und Rehmke. Dagegen wird mehrfach ein Bewusstsein überhaupt neben und über dem individuellen Ich angenommen, in das z. B. Schuppe den Schwerpunkt seiner Philosophie legt. Seine erkenntnisstheoretische Logik, die nicht psychologisch abgeleitet wird, ist eine Art Ontologie; sie geht auf das Wirkliche, giebt Erkenntniss des Seienden überhaupt und seiner höchsten Arten. Nach Rehmke ist uns die Aussenwelt so unmittelbar gegeben, wie wir uns selbst, da die Seele die Dinge weder in sich hat, noch ausser sich: sie hat sie einfach. Den Standpunkt des erkenntnisstheoretischen Solipsismus vertritt reiner v. Schubert-Soldern.

Ein besonderes Organ für die immanente Philosophie wurde 1895 gegründet: Zeitschrift für immanente Philosophie. Unter Mitwirkung von Wilh. Schuppe u. Rich. v. Schubert-Soldern herausgegeben von M. R. Kauffmann, Berlin, seit 1897 fortgeführt von Wilh. Schuppe. Vier Bände sind davon erschienen. Ueber die Richtung giebt kurz Aufschluss die von Kauffmann verfasste Einführung in Heft 1 dieser Zeitschrift. Vergl. auch die Einleitung in das Werk v. Schubert-Solderns: Das menschliche Glück und d. sociale Frage. Ferner W. Wundt, Ueber naiven u. kritischen Realismus, 1. Artikel, Philosophische Studien, 12, 1806, S. 307—408; 13, 1897, S. 1—105, 323—433. S. dazu R. v. Schubert-Soldern, ebd. S. 305—317, u. die Erwiderung von Wundt, ebd., S. 318—322, u. Wilh. Schuppe, D. immanente Philosophie u. W. Wundt, Zeitschrift f. imman. Philos., 2, S. 51—79, 161—203. — Die Bezeichnung „Immanente Philosophie“ haben einige ihrer Vertreter selbst gewählt. Zutreffender wird „Philosophie des Gegebenen“ sein.

Die durchaus phänomenale Auffassung der Natur vertritt Anton v. Leclair, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley u. Kant angebahnten Erkenntnisskritik, Prag 1879, Beiträge zu einer monistisch. Erkenntnisstheorie, Breslau 1882. Leclair erkennt einen transscendenten Factor, ein extramentales Sein nicht an und lehnt alle Metaphysik ab. Sein Fundamentalsatz ist: Denken = Denken eines Seins; Sein = gedachtes Sein, womit ungefähr der Standpunkt Berkeleys eingenommen wird.

Aehnliche erkenntnisstheoretische Ansichten stellt auf Wilh. Schuppe (geb. 1836, Prof. in Greifswald), Das menschl. Denken, Berl. 1870, Erkenntnisstheoret. Logik, Bonn 1878, Grundzüge der Ethik u. Rechtsphilos., Breslau 1882, Das metaphys. Motiv u. d. Gesch. der Philos. im Umrisse, Rede, Breslau 1882, Der Begriff des subj. Rechts, Breslau 1887, Das Gewohnheitsrecht, ebd. 1890, Das Recht des Besitzes, ebd. 1891, Grundriss der Erkenntnissth. u. Logik, Berl. 1894 (wiederholt die Hauptpunkte der „Erkenntnisstheoret. Logik", bringt aber auch manches Neue), Begriff und Grenzen der Psychologie, Ztschr. f. imm. Ph., I, 1896, S. 37—76, Was ist Bildung?, Berl. 1900. Alles Sein, welches Object des Denkens werden kann, ist seinem Begriffe nach schon Bewusstseinsinhalt, und ein Sein, welches nicht Bewusstseinsinhalt sein soll, ist ein undenkbarer Gedanke. Bewusstseinsinhalt setzt aber ein bewusstes Ich voraus. Ein Wunder des Daseins, das erste und einzige, ist es freilich, wie das Ich überhaupt Zustände und einen Bewusstseinsinhalt haben kann. Wahr ist ein Gedanke, der ein Wirkliches zum Inhalt hat, und das Wirkliche ist ein Wahrgenommenes, das mit allem sonstigen Wahrgenommenen in ursächlicher Verbindung steht. Neben dem individuellen Bewusstsein nimmt Schuppe ein abstractes Ich oder Bewusstsein, ein Bewusstsein überhaupt an, das sich im unmittelbaren Bewusstsein als etwas erweisen soll, „was nur Subject sein, nur Eigenschaften haben, Thätigkeiten ausüben kann, niemals aber etwas Anderes zu seinem Substrate haben, an etwas Anderem haften, ihm als seine Eigenschaft oder Thätigkeit zukommen kann". Dieses Bewusstsein überhaupt hat aber keine concrete Existenz, es ist eine Abstraction, ein „abstractes Moment", und seine concreten Arten sind die einzelnen räumlich zeitlich bestimmten Bewusstseinsindividuen, die individuellen Iche. Dieses Bewusstsein überhaupt ist ein und dasselbe allen Individuen gemeinsame Wesen. „Es ist also dasselbe eine Ich oder Subject überhaupt, welches sich an so und so vielen Orten im Raum und Theilchen in der Zeit findet (dadurch eo ipso nicht mehr Bewusstsein überhaupt, sondern individuelles, nicht mehr reines Ich, sondern individuelles) und den ganzen Raum und die ganze Zeit ausserhalb dieses Theilchens nur von ihm aus sieht, und eben deshalb löst sich der Raum und die Zeit aus dem individuellen Bewusstsein und gewinnt objective, d. h. von den Individualitäten unabhängige, vom Bewusstsein überhaupt abhängige und zu ihm gehörige Existenz — der eine und selbe Raum und Zeit für alle." Zu einem und demselben Bewusstsein überhaupt, welches allen Individuen zu Grunde liegt, gehört auch eine und dieselbe Wirklichkeit, die unabhängig ist von dem zu den Individuen Gehörigen, als die von diesen unabhängige gemeinsame objective Welt. Ihr kommen die Bestimmungen zu, die als logische an das Bewusstsein überhaupt geknüpft sind; sie muss alles das aufweisen, was Object und Bewusstsein ist.

In dem, was Jeder in sich findet, als sein Erlebniss, als Wahrnehmen oder Gedanken, „kann Manches zum Bewusstsein überhaupt, das er ja auch nur in sich findet, gehören, als das eine und selbe für Alle, Anderes aber kann", wenn auch nicht in seinem Dasein überhaupt, so doch in seiner besonderen Art und Färbung zu der Individualität gehören und von ihr herrühren. Das Letztere ist das

eigentlich Subjective, natürlich niemals ein und dasselbe für Alle. In einer und derselben Wahrnehmung, in demselben Gedanken oder Gefühl kann das Eine aus dem Bewusstsein überhaupt stammen, das Andere der Individualität zugehören. So sondern sich Erkenntnisstheorie und Logik aus dem individuellen Bewusstsein, da sie ihre Quelle im allgemeinen Bewusstsein haben. Was nun in einem individuellen Bewusstsein dem Bewusstsein überhaupt, was der Individualität angehört, das muss untersucht werden. Es tritt immer Beides zusammen auf, Jedes durch das Andere bestimmt, das Allgemeine und die besondere Färbung und Ausgestaltung. Die Lehre von der individuellen Gestaltung des allgemeinen Ich ist die Psychologie.

Mit seinen erkenntnisstheoretischen Resultaten hängt auch die Ethik Schuppes zusammen. Gut ist das, was Lust erzeugt, und dies wird gewollt. Nur das Gefühl ist im Stande, werthzuschätzen. Damit nun ein sittliches Sollen zu Stande komme, muss eine unbedingte und allgemeingültige Werthschätzung den Willen der Menschen bewegen. Das absolut Werthvolle ist aber das Bewusstsein. Die Lust an dem Bewusstsein oder an der bewussten Existenz ist eine nothwendige, aber freilich schliesst die Ethik nicht mit diesem Werthe des individuellen Bewusstseins, sondern Princip derselben ist der Werth des Bewusstseins überhaupt, da diese den eigentlichen Kern im Bewusstsein jedes Einzelnen bildet. Die Naturwissenschaft hat ein System causaler Zusammenhänge der Empfindungen, das unabhängig von den Individualitäten ist, festzustellen. Vergl. R. Herrmann, Sch.s Lehre vom Denken krit. beleuchtet, Diss., Greifsw. 1894. P. Natorp, A. f. s. Ph., 3, 1896, S. 103—121.

Nahe steht mit seinen Anschauungen den Ansichten Schuppes Joh. Rehmke (geb. 1848, Prof. d. Philos. in Greifswald), Philosophie des Weltschmerzes, 1876, D. Welt als Wahrnehmung u. Begriff, Berl. 1880, D. Pessimismus u. d. Sittenlehre, Lpz. 1882, Physiologie u. Kantianismus, Vortr. Eisenach 1883, Unsere Gewissheit v. der Aussenwelt, e. Vortr. an d. Gebildeten unserer Zeit, Heilbronn. 1894 u. öft., Lehrb. der allgemeinen Psychologie, Hamb. 1894, Grundriss der Gesch. d. Philos., Berl. 1896, Zur Lehre vom Gemüth, a. Zeitschr. f. immanente Philos., Berl. 1897, Aussenwelt, Innenwelt, Leib u. Seele, Rectoratsrede, Greifsw. 1898, der ebenfalls einen erkenntnisstheoretischen Monismus vertritt, wenn er sich auch nicht zu den eigentlichen Vertretern der Immanenz rechnet. Die Seele ist durchaus immateriell, nur Bewusstsein, und darf nicht dem Materiellen als ein anderes Wirkliches, das für sich bestände, gegenüber gestellt werden, da dem Materiellen nur wieder ein Materielles gegenüber stehen kann. Ohne Aussenwelt und Innenwelt, welche die Seele hat, kann diese gar nicht gedacht werden, denn ihr Sein ist dadurch bedingt, dass sie eine Welt hat. Hieraus erhellt, dass sie in der Gewissheit ihres Seins zugleich die Gewissheit der Aussenwelt oder der Dingwirklichkeit hat, und so ist diese nicht minder klar als die von der Innenwelt oder dem Vorgestellten, d. h. den Gefühlen und den Strebungen. In dem Lehrbuch der allgemeinen Psychologie will Rehmke auch eine philosophische Psychologie geben, über die allgemeinen Fragen, welche das Seelenleben uns stellt, verständigen; es soll dieses Werk „die allgemeine Wegleitung zu psychologischer Einzelforschung“ sein. Unter entschiedener Bekämpfung des spinozistischen Parallelismus nimmt Rehmke Wechselwirkung zwischen Seele und Leib an. H. Lachelier, La psychol. génér. d'après R., Rev. phil., 21, 1896. — „Grundfragen der Aesthetik im Lichte d. imman. Philos.“ behandelt Frz. Marschner, Ztschr. f. imm. Ph. IV., S. 1—56.

Verwandt mit Leclairs, Schuppes, Machs (s. unt.) Standpunkt, auch mit dem von Avenarius (s. unt.) ist der des consequenten Denkers Richard v. Schubert-

Soldern (geb. 1852, längere Zeit a. o. Prof. d. Philos. in Leipzig, jetzt Gymn.-Prof. in Görz). Ueber Transscendenz des Objects u. d. Subjects, Lpz. 1882, Grundlagen einer Erkenntnisstheorie. Lpz. 1884, Reproduction, Gefühl und Wille, Lpz. 1887, Grundlagen zu einer Ethik, ebd. 1887, Der Gegenstand der Psychologie und das Bewusstsein, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 8, 1884, S. 407—437, Ursprung und Element der Empfindung, Ztschr. f. imman. Philos., 1, 1896, S. 10—37, Ueber den Begriff der allgemeinen Bildung, Lpz. 1896, Das menschliche Glück und die sociale Frage, Separatabdruck, nur vermehrt durch eine charakteristische Einleitung und die eigenen Ansichten des Verfassers vielfach ausführende Bemerkungen und Ergänzungen, aus der Ztschr. f. d. gesammten Staatswissenschaften, Tübing. 1896. Er leugnet, dass ein abstractes Ich-Moment, ein allgemeines Bewusstsein, vorzufinden sei, und nimmt nur einen einheitlichen Zusammenhang alles Gegebenen, einen Bewusstseinszusammenhang, an, der seine Einheit durch die drei Momente des Raumes, der Zeit und der Unterschiedenheit erhält. Diese drei sind selbst wieder durch die Einheit der Zeit zu einer umfassenden Einheit verbunden. Andererseits hält er die Wahrnehmungswelt für eine blosse Abstraction aus den individuellen Erfahrungen, die ohne Introjection, d. h. Einlegung (s. Avenarius), nicht vollzogen werden kann und ihren Werth allein in dem einzelnen Individuum findet. Die Lösung des Problems des Solipsismus wird darin gesucht, dass zwar nichts ausserhalb des Bewusstseins erkannt werden, dass aber das Erkannte eine vom individuellen Ich unabhängige Wirksamkeit haben kann. Der Solipsismus ist erkenntnisstheoretisch nicht zu überwinden, da jeder Versuch, über den Ichzusammenhang hinauszukommen, nicht zu einem Durchbruch, sondern nur zu einer Erweiterung desselben führt; metaphysisch und praktisch aber ist er überhaupt nicht vorhanden. Auf diesen beiden Gebieten wäre er Wahnsinn und nicht Wissenschaft. Der metaphysische Solipsismus müsste behaupten, dass in einem transscendenten Dinge, in meinem Kopf oder in einem Seelenatom, die ganze vorhandene Welt als Erscheinung gegeben sei, dass auch alle Mitmenschen nur solche Erscheinung seien, dass die ganze Welt nur ein Vorgang in mir als einem transscendenten Wesen sei, dass ausserhalb dieses Wesens nichts bestehe; der praktische müsste behaupten, dass mein individuelles Ich Macht über die ganze übrige Welt hätte, sie gestalten könnte, wie es wollte. Von beidem behauptet der erkenntnisstheoretische Solipsismus das Gegentheil. Die ethischen Anschauungen v. Schubert-Solderns laufen auf einen „empirischen, nicht aber bloss inductiven Eudämonismus" hinaus. In der Psychologie weist er den transscendenten Hintergrund Schuppes ab und betont die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Selbstbeobachtung nicht nur als Grundlage für die Geisteswissenschaften, sondern in gewissem Grad für jede Wissenschaft überhaupt.

Auf dem Standpunkt des erkenntnisstheoretischen Solipsismus wie v. Schubert-Soldern steht Max Kauffmann (1896 in den Alpen verunglückt), Immanente Philosophie, 1. Bd.: Analyse der Metaphysik, Lpz. 1893. Eine Verschiedenheit von Subject und Object existirt nicht; bei der Bildung der Begriffe „Ich" und „Nicht-Ich" werden von vornherein alle empirischen, wirklichen Thatsachen dem Ich zugetheilt, während den zu dem Nicht-Ich gehörigen Dingen ein ausschliesslich hypothetisches, transscendentes Dasein zukommt. In seiner Begriffslehre ist Kauffmann entschiedener Nominalist, wie er überhaupt von Berkeley und Hume am stärksten beeinflusst ist. Abhängig von Laas und Schubert-Soldern scheint Martin Keibel in seiner Erkenntnisstheorie zu sein (geb. 1863, lebt in Eisenach), Werth u. Ursprung der philosophischen Transscendenz, Berl. 1886, Die Religion

u. ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus, Halle 1896. In letzterer Schrift vertheidigt er die Bedeutung der selbständigen Religion gegenüber den Versuchen, diese durch Moral zu ersetzen, und schliesst sich in seinen Ansichten über Entstehung der Religion an W. Bender an. Die Abbildungstheorie u. ihr Recht in d. Wissenschaftsl., Ztschr. f. imm. Philos., 3, 1898, S. 288—326, 429—446. Bei dem Abbilden soll es auf eine ideale Erfahrung hinauskommen, nicht aber auf ein Transscendentes.

Der Philosophie des Gegebenen huldigt auch, wenngleich mit eigenen Variationen, Ilariu Socoliu, Die Grundprobleme der Philosophie kritisch dargestellt und zu lösen versucht, Bern 1895, früher erschienen unter dem Titel: J. Segall-Socoliu, Zur Verjüngung der Philos., Psycholog. Untersuchungen auf dem Gebiet des menschl. Wissens, Berl. 1893, der die Lehre von der Immanenz und vom Monismus zu vereinigen sucht mit Realismus („Vorhandensein der ausgedehnten Wahrnehmungsinhalte in einer transsubjectiven, d. i. äusseren Welt"), Rationalismus und einem teleologischen Mechanismus. — Manche kleinere Schriften, deren Verfasser sich mehr oder weniger zu der Richtung der Immanenz bekennen, müssen hier übergangen werden; s. jedoch unt. § 38 Otto Stock. Erwähnt sei noch, dass ähnliche Ansichten auch in Frankreich und England vertreten sind. S. darüber R. v. Schubert-Soldern, D. menschl. Glück, Einleit., S. V f.

§ 25. Verwandt mit der Philosophie der Immanenz, nur nicht wie diese idealistisch, eher materialistisch, ist der Empiriokriticismus von Avenarius, eine Richtung, die darauf ausgeht, „die wissenschaftliche Philosophie kritisch zu beschränken auf die descriptive Bestimmung des allgemeinen Erfahrungsbegriffs nach Form und Inhalt". Der alte idealistische Weg soll verlassen und ein neuer realistischer betreten werden wegen der Unfruchtbarkeit des theoretischen Idealismus auf dem Gebiete der Psychologie. Der Ausgang geschieht von der empiriokritischen Grundannahme der principiellen menschlichen Gleichheit. Die eigene und die fremde Erfahrung sind gleichberechtigt; es kommt nur darauf an, die Variationen der individuellen Erfahrungen, die logisch unhaltbar sind, auszuschalten und einen natürlichen Weltbegriff zu schaffen, dessen freilich wohl in der unendlichen Zukunft liegende Endbeschaffenheit das Gemeinsame aller möglichen individuellen Erfahrungen enthält. — Eine Anzahl junger Denker bekennt sich zu dieser Philosophie der reinen Erfahrung mit voller, aber kaum genug begründeter Ueberzeugung und ist eifrig bestrebt, sie weiter auszubilden und allgemeiner zur Geltung zu bringen.

Von naturwissenschaftlicher Seite und von der Schätzung Humes her kommt zu ähnlichen Ansichten wie Avenarius, aber ganz unabhängig von diesem, Ernst Mach, der sich namentlich durch seine Analyse der Empfindungen mit seiner Erkenntnisskritik und seine Ansicht von der ökonomischen Natur jeder wissenschaftlichen Arbeit verdient gemacht hat. — Verwandte erkenntnisstheoretische Ansichten vertritt Richard Wahle.

Jos. Petzoldt, Kritik der reinen Erfahrung von A. angezeigt, Dresden 1889. R. Willy, Bemerkgn. zu R. A.s Krit. d. r. E., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 16, 1892, S. 206—219; ders., D. Empiriokriticismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt, ebd., 20, 1896, S. 55—86, 191—224, 261—301. W. Schuppe, D. Bestätigung des reinen Realismus. Offener Br. an Herrn Prof. Dr. Avenarius, ebd., 17, 1893, S. 364—388, der hierin ausspricht, dass seine eigenen Ergebnisse mit den in den Hauptschriften von Avenarius niedergelegten Ansichten im Wesentlichen übereinstimmen, vergl. dazu R. Willy, Das erkenntnisstheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff, ebd. 18, 1894, S. 1—28. Frdr. Carstanjen, R. A.s biomechanische Grundlegung der reinen allgemeinen Erkenntnisstheorie. Eine Einführung in die Kritik der reinen Erfahr., Münch. 1894. F. Constantin, Avenarius, Mind. 1897. W. Wundt, Ueber naiven u. krit. Realismus. 2. Artikel (Empiriokriticismus), Philos. Stud. 13, 1896, S. 1—106. H. Delacroix, Av., Rev. de Métaph. et Mor., VI, 1898. Frdr. Carstanjen, Rich. Av., ein Nachruf (in Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos.), Lpz. 1897. Em. Koch, R. Av.s' Krit. d. r. Erfahr., A. f. syst. Ph., IV, 1898, S. 1—31, 129—159, 336—363. Fr. Carstanjen, D. Empiriokriticism., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Phil., 1898. Jos. Petzoldt, Einführ. in d. Philos. d. rein. Erfahr., 1. Bd.: D. Bestimmtheit der Seele, Lpz. 1899.

Nicht als Organ des Empiriokriticismus war zu betrachten die „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“, die seit 1877 von Avenarius unter Mitwirkung von C. Göring, M. Heinze u. W. Wundt herausgegeben worden ist. Nachdem Göring schon 1873 gestorben, trat später Wundt von der Mitwirkung zurück, und Aloys Riehl betheiligte sich an seiner Stelle an der Zeitschrift. Nach dem Tode von Avenarius wurde sie herausgegeben von Fr. Carstanjen und O. Krebs unter Mitwirkung von Ernst Mach u. Al. Riehl; seit einigen Jahren redigirt sie Paul Barth unter Mitwirkung der Letztgenannten. Mit dem nächsten Jahre wird sie die Sociologie besonders mit in ihr Bereich ziehen und dies auf dem Titel auch kundgeben. — Die Vierteljahrsschrift vertrat von vornherein den Standpunkt und ging von dieser Voraussetzung aus, dass Wissenschaft und somit auch Philosophie, soweit sie Wissenschaft sein wolle, nur so weit möglich sei, als Erfahrung die Grundlage bilde, ohne dass der Begriff der Erfahrung genau bestimmt worden wäre. Die Erfahrungsphilosophie, ohne bestimmte Färbung zu vertreten, stellte sie sich so zur Aufgabe.

Richard Avenarius (geb. in Paris 1843, gest. 18. Aug. 1896 als Prof. der inductiven Philosophie in Zürich) hat in strengster Gedankenarbeit mit eindringendstem Scharfsinn, logischer Consequenz und neuer Terminologie seinen Empiriokriticismus ausgebildet, nachdem er schon in seiner Habilitationsschrift: „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmaasses, Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung“, Lpz. 1876, die reine Erfahrung, im Unterschied von der naiven, als das durch den Gegenstand allein Gegebene unter Elimination dessen, was das erfahrende Subject in ihn hineinlegt, bestimmt hatte und, abgesehen von der auf dem Titel schon angegebenen Aufgabe und Methode der Philosophie, zu dem Ergebniss gekommen war, dass alles Sein dem Inhalte nach als Empfindung, der Form nach als Bewegung zu fassen sei. Weiterhin sieht er als Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie an die descriptive Bestimmung des allgemeinen Erfahrungsbegriffs nach Form und Inhalt. Auf den formalen Theil dieser Aufgabe geht die „Kritik der reinen Erfahrung“, 2 Bde., Lpz. 1888, 90, auf den inhaltlichen „Der menschliche Weltbegriff“, Lpz. 1891. In der Kritik d. r. E. will Avenarius nichts geben als seine persönliche Meinung, aber er hat doch versucht, den Grund zu legen für eine Wissenschaftslehre überhaupt, für die Psychologie, besonders die Variationspsychologie, für die wissenschaftliche Pädagogik, Logik, Ethik, Rechtswissenschaft, Nationalökonomie, Sprachwissenschaft etc.

Zur Lösung seiner Aufgabe geht Avenarius von einem Weltbegriff aus, der ursprünglicher als der philosophischer Systeme, doch für alle gelehrten Weltbegriffe der Ausgang sein soll. Jedes menschliche Individuum nimmt ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung mit mannigfaltigen Bestandtheilen an, sowie

andere menschliche Individuen mit mannigfaltigen Aussagen und das Ausgesagte in irgend welcher Abhängigkeit von den mannigfachen Umgebungsbestandtheilen. Einer unter diesen von den Umgebungsbestandtheilen abhängigen Aussage-Inhalten ist „Erfahrung". Die Analyse der in dieser relativ ursprünglichen Annahme enthaltenen Abhängigkeitsbeziehungen ist Aufgabe der Kritik der reinen Erfahrung. Sie knüpft an die specielle Annahme an: es stehe ein beliebiger Umgebungsbestandtheil in einem solchen Verhältniss zu menschlichen Individuen, dass, wenn jener gesetzt ist, diese eine Erfahrung aussagen. In dieser Annahme fungirt der Umgebungsbestandtheil als Voraussetzung der ausgesagten Erfahrung. Reine Erfahrung ist nach ihrem synthetischen Begriffe ein Ausgesagtes, das in allen seinen Fragmenten nichts als Bestandtheile unserer Umgebung zur Voraussetzung hat, nach ihrem analytischen eine Erfahrung, welcher nichts beigemischt ist, was nicht selbst wieder Erfahrung wäre, welche mithin in sich nichts Anderes als Erfahrung ist. Durch diese Begriffe werden für die Kritik der rein. Erfahr. drei Aufgaben gewonnen: 1. In welchem Sinn und Umfang können überhaupt Bestandtheile unserer Umgebung als Voraussetzung der Erfahrung angenommen werden? 2. In welchem Sinn und Umfang können ausgesagte Werthe überhaupt als Erfahrung angenommen werden? 3. In welchem Sinn und Umfang fallen der synthetische und der analytische Begriff auseinander, und kann ihr Zusammenfallen angenommen werden?

Jeden der Beschreibung zugänglichen Werth, sofern er als Inhalt einer Aussage angenommen wird, bezeichnet Avenarius mit E, jeden der Beschreibung zugänglichen Werth, sofern er als Bestandtheil unserer Umgebung vorausgesetzt wird, mit R (Reiz). Es entsprechen aber dem R nicht nothwendig bestimmte E-Werthe; dasselbe R kann zu verschiedenen Malen vorkommen, ohne dass jedesmal ein und derselbe E-Werth davon abhängig ist, und wenn auch bei gesetztem R ein E-Werth als davon abhängig angenommen wird, so ist doch nicht die Setzung nur dieses einen E-Werthes anzunehmen, es können vielmehr bei demselben R verschiedene E-Werthe, und es kann jeder E-Werth als Anfangsglied einer mehr oder minder grossen Reihe E_1, E_2 . . . E_n angenommen werden. Wenn man nun auch in einem beliebigen Falle einen E-Werth von einem R abhängig denkt, so kann man E doch nicht unmittelbar von R abhängig denken. Das Individuum würde z. B. keine Farbe aussagen können, wenn seine Netzhaut vernichtet oder seine Sehnerven durchschnitten oder deren centrale Endigungen entartet wären. Ebenso wenig würde eine Bewegung des Individuums erfolgen, wenn ihr centraler Ursprung eine grössere Störung erlitten hätte, und Aehnliches. So muss man in dem Individuum ein nervöses Theilsystem annehmen, von welchem E unmittelbar abhängt, das als centrales System C genannt wird: es ist als Ort gedacht, in welchem alle Endigungen centripetaler Nerven, soweit von diesen E-Werthe unmittelbar abhängen, sowie alle centrifugalen Nerven ihren Ursprung haben, zugleich als Gesammtheit centraler Partialsysteme, indem angenommen wird, dass Vielheiten von centralen Formelementen (Zellen) sich in einem bestimmten Sinne functionell verbunden haben und so Partialsysteme bilden. Neben R wirkt aber auf den Organismus ein, was ihm von aussen zugeführt wird (Nahrungsstoffe, Sauerstoff etc.), seinen Stoffwechsel bedingt und bildet. Das wird mit S bezeichnet.

Die Aenderungen des Systems C sind entweder von R oder von S abhängig und werden so als Hauptclassen der Aenderungen unterschieden als f (R) und f (S); sie heissen die „partialsystematischen Factoren". Sie sind einander entgegengesetzt und stehen in engster Beziehung zur Erhaltung des Systems C. Wird der eine oder andere aus einem Partialsystem überhaupt beseitigt, z. B. Durch-

schneidung der sensiblen Nerven für f (R), so vertrocknet der betreffende Theil. Dagegen befindet sich C in seinem Erhaltungsmaximum, wenn f (R) und f (S) einander gleich sind, die Erhaltung entfernt sich aber vom Maximum, wenn f (R) und f (S) einander ungleich sind, und zwar in dem Maasse der Ungleichheit. Folglich wird die vitale Erhaltung wie jedes Formelements, so auch der centralen Partialsysteme und des Systems C selbst vollständig sein, wenn bei allen dreien die Gleichung gilt: $f(R) = -f(S)$. Da aber f (R) und f (S) entgegengesetzte Werthe sind, so kann dafür auch die Gleichung gesetzt werden: $f(R) + f(S) = 0$; es ist dies der Fall der Systemruhe. Aenderungen in dieser ergeben die Schwankungen, die darin bestehen, dass eine Entfernung vom Vitalmaximum stattfindet, $f(B) + f(S.) > 0$. Wird das System C von seinem erhaltenen Maximum entfernt, so entsteht, da das System C fortwährend nach seinem Erhaltungsmaximum strebt, eine weitere Aenderung, durch die eine Annäherung an das Erhaltungsmaximum wieder stattfindet. Eine solche Aenderungsreihe ist die unabhängige Vitalreihe, die mit einer Vitaldifferenz anfängt — Initialabschnitt —, dann die Aenderungen in sich schliesst, durch welche die Differenz aufgehoben wird — Medialabschnitt —, und mit der vollständigen Aufhebung der Differenz — Finalabschnitt — endigt.

Es giebt auch Systeme höherer Ordnung, deren Theile Systeme C sind: man muss sie überall da voraussetzen, wo die Bewegungen oder Mittheilungen eines Individuums, in welchen dies seine Vitaldifferenzen der Aufhebung näher bringt, einem anderen Individuum Vitaldifferenzen setzen oder aufheben, so dass auch die Medialänderungen des dem zweiten zugehörigen Systems C für das dem ersten zugehörigen System C zu Aenderungsbedingungen werden, d. h. in jeder kleineren oder grösseren menschlichen Gesellschaft. Solche Systeme höherer Ordnung, deren Theile menschliche Individuen oder Systeme C menschlicher Individuen sind, sollen Congregatsysteme heissen. — Die erste der obengenannten Aufgaben löst Avenarius — auf Einzelnes weiter einzugehen, ist hier unmöglich — dahin, dass er sagt: Werden überhaupt Umgebungsbestandtheile R_1 R_2 . . . R_n als Voraussetzung ausgesagter Erfahrung gedacht, so können sie als solche angenommen werden nur in dem Sinn von Complementärbedingungen für die Endbeschaffenheiten des Systems C, und zwar nur, sofern von diesen Endbeschaffenheiten zugleich aussagbare E-Werthe abhängig gedacht werden können, in diesem Falle aber für die gesammten Endbeschaffenheitsbestimmungen. Unter Complementärbedingung ist die ausserhalb V (Veränderliches) verlangte Mitbedingung zu verstehen, welche zu den innerhalb V enthaltenen hinzutreten muss, um eine mögliche Aenderung als wirklich bezeichnen zu lassen.

Die zweite Hauptfrage (s. S. 246) wird folgendermaassen beantwortet: Gelangen einem Individuum zunächst Vermehrungen, weiterhin Bestandtheile des theoretischen Vorraths überhaupt in dem Charakter „Seiender Sachen“ zur Abhebung, so determinirt sich dieser allgemeinere Charakter zu dem specielleren der „Erfahrung“ in dem Maasse, als jene abgehobenen Werthe zugleich durch Abhängige von Partialsystemschwankungen, welche ihrerseits in Aenderungen peripherischer Sinnesorgane die nächste Bedingung ihrer Setzung haben, in einer dem Wahrnehmungscharakter der „Sachen“ jedenfalls nahe verwandten Bestimmtheit charakterisirt sind, und es sind alle E-Werthe, welche in der Form von „Sachen“ setzbar angenommen werden, auch als dieser weiteren Charakteristik zugänglich anzunehmen. Zwar trifft diese Antwort nur die Erfahrung, die sich auf Sachen bezieht, aber gerade mit dieser Erfahrung fallen diejenigen Fälle ausgesagter Erfahrung zusammen, welche die Erfahrung *κατ' ἐξοχήν* darstellen, die Erfahrung, welche die eigentliche Aufgabe der Kritik war.

Was die Antwort auf den Hauptinhalt der dritten Frage betrifft, so fallen der synthetische und der analytische Begriff einer Erfahrung vollständig zusammen, wenn anzunehmen ist, dass mit der vollständigen Verwirklichung der Ausschaltung aller von der Umgebung R_1 R_2 ... complementär nicht bedingten Bestimmungen der Endbeschaffenheiten des Systems C auch die Elimination der nicht empirischen Componenten der abhängigen Multiponiblen durchgeführt sein würde. Multiponible ist aber eine Endbeschaffenheitsform, sofern sie zu mehrfacher Setzbarkeit befähigt gedacht wird.

Die „Kritik" kommt schliesslich zu der Aussage, dass die menschlichen Weltbegriffe, unter Voraussetzung einer genügend langen positiven Entwickelung der Menschheit, sich einem rein empirischen Weltbegriff nähern, und dass der das Welträthsel endgültig beseitigende Weltbegriff nur der sein könne, der reine Erfahrung zu seinem Inhalt habe. Ihre Annahme betrifft jedoch nur die Form, der „Menschliche Weltbegriff" geht auf den Inhalt der Weltbegriffe ein und glaubt statuiren zu dürfen, dass alle Menschen, auch die Philosophen, am Anfang des Philosophirens den gleichen Begriff von der Welt gehabt haben (s. ob. S. 245), und dass demnach alle abweichenden Weltbegriffe der Philosophien in Bezug auf eben diesen Anfangsbegriff als Variationserscheinungen betrachtet werden können, und stellt dann die Frage: Wenn dies der allgemeine und ursprüngliche Weltbegriff der Menschen ist — was nöthigt, ihn zu variiren? Es wird als Antwort darauf folgende Annahme gewählt: Für den Menschen M bedeuten die Bewegungen und Laute eines Mitmenschen T noch etwas Anderes als Bewegungen. Soweit dies Andere für M nichts weiter bedeutet, als dass mit den Bewegungen oder Lauten etwas Gleiches bei T wie bei M, etwa ein Affect oder eine Wahrnehmung, anzunehmen sei, bleibt es bei dem natürlichen Weltbegriff. Nun lege aber M ohne sein Wissen und seinen Willen in den Mitmenschen T Wahrnehmungen der von ihm (M) vorgefundenen Sachen hinein, aber auch Denken, Gefühl und Willen, und sofern dies Alles als Erfahrung und Denken bezeichnet wird, auch Erfahrung und Erkenntniss überhaupt. Diese „Einlegung" wird als „Introjection" bezeichnet und vollzieht sich für M gleichfalls als Erfahrung, d. h. M erfährt, dass T Wahrnehmung, Gefühl, Willen, Erfahrung, Erkenntniss hat.

Durch die Introjection ist die natürliche Einheit der empirischen Welt nach zwei Richtungen gespalten: in eine Aussenwelt und eine Innenwelt, in das Object und das Subject. Das erste dieser je zwei Glieder ist die Erfahrungssache des M, das Zweite gehört dem T an, das Subject ist das Innere des T. Nun geschieht die Introjection aber nicht nur von Seiten des M in Bezug auf T, sondern auch umgekehrt von Seiten des T in Bezug auf M. So „erfahren" schliesslich die Individuen, dass sie selbst eine äussere und innere Welt haben, auch dass sie eine äussere und innere Erfahrung haben. Hat man die Doppelseitigkeit des Individuums so zunächst erfahren, so wird bald ein Doppelindividuum T_1 und T_2 erfahren. Das innere Individuum T_2 bewegt dann T_1. Hiermit ist erklärt, wie die Vorstellungen: Seele, Unsterblichkeit, Geist, namentlich auch göttlicher Geist entstehen, auch die Unterscheidung des durch die Sinne vermittelten Empirischen und des nicht durch die Sinne vermittelten Nicht-Empirischen, die Zerlegung der Wahrnehmungen etc. in sinnliche Empfindung und eine nicht-sinnliche Zuthat. So entsteht der metaphysische Dualismus, und wie Körperliches und Geistiges unvergleichbar sind, so auch Erfahrung als Sache — Gegenstand — und Erfahrung als Erkenntniss. Schliesslich bleibt der Gegenstand immer draussen, und die Wahrnehmung, die in uns ist, kann nicht mit ihm verglichen werden, das Denken kommt nicht zum Sein und das Sein nicht in das Bewusstsein. Bei der Kritik der Introjection ergiebt die Analyse des Ich, dass das Gehirn nie die Gedanken

hat. Das Gehirn ist kein Sitz, Erzeuger oder Organ des Denkens, ebenso wenig wie das Denken ein Bewohner, Product, Function oder Zustand des Gehirns ist. — Um den natürlichen Weltbegriff zu restituiren, kommt es darauf an, die Introjection überhaupt auszuschalten, und ist dies geschehen, so sieht man, dass zur Variation nichts nöthigte. Ja jede Variation des natürlichen Weltbegriffs verstösst, unter dem Gesichtspunkt der Logik betrachtet, gegen eine Norm derselben, ist logisch unhaltbar und damit zum Untergang verurtheilt; aber das logisch Unhaltbare ist noch nicht ohne Weiteres das biologisch Fallengelassene. Logisch mangelhafte Lieblingsmeinungen und heiligste Ueberzeugungen zeigen sich wie in den Religionen der grossen Massen so auch in den Weltanschauungen hervorragender Philosophen, und selbst die Einsicht in die theoretischen Ueberflüssigkeiten und Widersprüche führt durchaus nicht überall und sogleich zur Preisgabe der betreffenden Denkinhalte. Der übrigbleibende Weltbegriff ist als der reine Universalbegriff anzunehmen.

In den „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie", Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 18, 1894, S. 137—161, 400—420; 19, 1895, S. 1—18, 129—145, erklärt Avenarius wichtige Begriffe wie Introjection, Erfahrung noch näher und bestimmt den Gegenstand der Psychologie als die Erfahrung überhaupt, insofern sie eine Abhängige des Systems C ist. Das Psychische als eine besondere Wesenheit zu retten, ist logisch völlig verfehlt und der sogenannte Parallelismus von Psychischem und Physischem ist widersinnig und fällt mit der Elimination des Psychischen als „Inneres".

Als Bekenner des Empiriokriticismus sind zu nennen die bei der Litteratur schon erwähnten Fr. Carstanjen (Privatdoc. in Zürich), R. Willy (geb. 1855, Privatdoc. in Bern), Jos. Petzoldt. — Auch Osw. Külpe steht Avenarius nahe; er erklärt, den Gegenstand der Psychologie hätten zuerst mit begrifflicher Klarheit Mach und Avenarius aufgefasst und ausgeführt, und er glaubt selbst, die Psychologie zuerst von diesem Gesichtspunkt aus in seinem „Grundriss der Psychologie", Lpz. 1893, dargestellt zu haben.

Von den Naturwissenschaften aus hat sich mehr und mehr der Philosophie genähert Ernst Mach (geb. 1838, früher Prof. d. Physik in Prag, seit 1895 Prof. d. Philos. in Wien mit dem Auftrage, besonders Geschichte und Theorie der inductiven Wissenschaften zu lesen. Seine Hauptschriften sind: Grundlinien der L. v. d. Bewegungsempfindungen, Lpz. 1875, Mechanik in ihrer Entwickelung histor.-krit. dargest., 3. Aufl., Lpz. 1897, Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886, 2. Aufl. unter dem Titel: D. Analyse der Empfindung. u. d. Verhältn. des Physischen zum Psychischen, Jena 1900, D. Principien der Wärmelehre histor.-krit. entwickelt, 2. Aufl., Lpz. 1900, Ueb. d. Princip der Vergleichung in d. Physik (u. d. Verhandl. d. Gesellsch. deutsch. Naturf.), Lpz. 1894, Populärwissenschaftl. Vorlesung., Lpz. 1896. S. J. Baumann, E. Machs philos. Ansichten, A. f. syst. Ph., 4, 1897, S. 44—64, s. auch ebd. 5, 1899, S. 367—369, u. 7, 1901, S. 260—274. Hans Kleinpeter, Ueber E. Machs u. Hnr. Hertz' principielle Auffassung der Physik, A. f. s. Ph., 5, 1899, S. 159—184. — Machs Werke sind zum Theil der Erkenntnisskritik gewidmet, so sollen z. B. seine Principien der Wärmelehre der erkenntnisskritischen Aufklärung der Grundlagen der Wärmelehre dienen. Es handeln hier die Schlusscapitel über erkenntniss-theoretische Stoffe, so über den Begriff, über den Substanzbegriff, über Causalität und Erklärung, über Wege der Forschung, das Ziel der Forschung u. A. Nach Mach hat „die wissenschaftliche methodische Darstellung eines Gebietes von Thatsachen vor der zufälligen ungeordneten Auffassung derselben den Vorzug einer sparsameren ökonomi-

schen Verwerthung der geistigen Kräfte voraus." Es erinnert dies an Maupertuis' Loi de la moindre action und das Princip des kleinsten Kraftmaasses bei Avenarius. (S. dazu J. Petzoldt, Maxima, Minima und Oekonomie, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 14, 1890, 3 Artikel.) Die Wissenschaft steht im natürlichen Entwickelungsprozesse, die Gedanken sind organische Vorgänge. Obgleich Mach einer Willensmetaphysik nicht abgeneigt ist, darf man ihn doch als Phänomenalisten bezeichnen. Wir müssen uns zu unserer Umgebung in irgend ein Verhältniss setzen und bedürfen so eines Weltbildes. Um dieses auf ökonomische Weise zu erreichen, treiben wir Wissenschaft. Betreffs des Causalbegriffs huldigt Mach der Kritik Humes. Wo wir von Ursachen sprechen, drücken wir nur ein Verknüpfungsverhältniss, einen Thatbestand aus, d. h. wir geben Beschreibung. Es ist zu hoffen, dass die Begriffe von Ursache und Wirkung, denen Fetischismus anhänge, ihrer formalen Unklarheit wegen von der künftigen Naturwissenschaft vollständig beseitigt werden. Auch der Substanzbegriff hält nicht Stich: Körper oder Dinge sind abkürzende Gedankensymbole für Gruppen von Empfindungen, Symbole, die ausserhalb unseres Denkens nicht existiren. Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Empfindungscomplexe bilden die Körper. Die letzten Elemente sind Farben, Töne u. s. w., und deren gegebenen Zusammenhang müssen wir erforschen. Das Ich ist nicht eine reale Einheit, sondern eine praktische, eine stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen, welche mit andern Gruppen dieser Art schwächer zusammenhängt. Nicht das Ich ist das Erste, sondern die Empfindungen, die Elemente, welche das Ich erst bilden. Zwischen Ich und Welt, zwischen Subject und Object, zwischen Innerem und Aeusserem, zwischen Psychisch und Physisch giebt es keinen Gegensatz; beides bildet sich aus Elementen, die nicht weiter zurückgeführt werden können. Thatsachen sind nur unsere Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, d. h. unsere Erlebnisse. Das Ich ist unhaltbar verloren. Auf individuelle Unsterblichkeit wird man dann gern verzichten und nicht auf die Stabilität unserer zufälligen Combination von Elementen mehr Werth legen als auf die Fortdauer der Elemente.

Aehnliche Gedanken finden wir bei Richard Wahle (geb. 1857, Professor der Philosophie in Czernowitz), Gehirn und Bewusstsein, Wien 1885, Vertheidigung der Willensfreiheit, Wien 1887, Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspädagogik, Wien 1894, Geschichtl. Ueberblick über die Entwickel. der Philosophie, Wien 1895, Kurze Erklärung der Ethik Spinozas und Darstellung der definitiven Philosophie, Wien und Lpz. 1899. Wahle meint in seinem Hauptwerke, das eingehende psychologische Untersuchungen bringt, die Menschheit müsse sich mit der Kenntniss der Successionen ihres einzigen Datums, nämlich der sogenannten Vorstellungen, begnügen, und mit der Kenntniss, „dass alle Kräfte und Factoren unerkannt wirken, dass sie nicht einmal glauben dürfe, sie sei ein Wissendes, sondern dass sie nur schlechthin so sei, dass ihr alle Principien verschlossen seien". Ist uns aber alles Wahrhafte verborgen, so entsteht ein Gefühl der Gleichgültigkeit gegen die Ereignisse, durch das wir für die religiösen Gefühle der Sehnsucht nach dem Idealen empfänglich gemacht werden. Der Glaube tritt dem Wissen gegenüber; zu ihm führen aber nicht vernünftige Gründe, sondern eine besonders glückliche Verfassung der Seele. In seiner letzten Schrift legt er besondern Werth darauf, dass Vorstellung, also Subjectives und das, was wir gegenständliches Ding nennen, nur Eines sei. Anzunehmen, dass Körper, sogenannte Objecte auf ihnen gegenüberstehende Subjecte oder gar Seelen wirkten, sei ganz unberechtigt. Vergl. Willy, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 19, 1895, S. 449--463. Den Ansichten Machs und Wahles nähert sich entschieden

Heinr. Gomperz, die Welt als geordnetes Ereigniss. Bemerkungen zu Rich. Wahles „Definitiver Philosophie", Ztschr. f. Ph. und philos. Kr. 118, 1901, S. 71 bis 89, 216—246, Schluss folgt noch.

§ 26. Joh. Gottlieb Fichte war von bedeutendem Einfluss auf die nachfolgenden Systeme, nicht nur die idealistischen, gewesen. Aber mit den andern grossen Idealisten trat auch er in den Hintergrund, bis man neuerdings seine schöpferischen Gedanken wieder zu schätzen anfing, indem dabei bald sein eigentlicher Subjectivismus, bald die allgemeine Ichheit oder Geisteswelt, bald sein ethischer Idealismus mehr in den Vordergrund gestellt wurde. So hat er auf verschiedene Systeme, auch auf solche, die empirische Grundlage haben, eingewirkt. Wenn man auch nicht einmal in dem Sinne von eigentlichen Fichteanern reden kann, wie man von Kantianern spricht, so ist doch ein enger Zusammenhang mancher neuerer und neuester Denker mit Fichte deutlich zu erkennen. Unter diesen möchten Bergmann und Eucken die bekanntesten sein.

Hier könnte zunächst Frdr. Harms genannt werden, der mit seinem ethischen Idealismus sehr an Fichte erinnert, aber doch in seinem erkenntnisstheoretischen Realismus stark von ihm abweicht; deshalb haben wir ihn schon ob. S. 178 f. angeführt. Von Fortlage haben wir ob. S. 204 bereits erwähnt, dass er eine starke Hinneigung zu Fichte zeigte. Auch Max Stirner ist in seinen Aufstellungen von Fichte sehr abhängig, ist aber wegen seiner durchaus antiethischen Richtung besser weiter unten zu behandeln.

Nahe steht Fichte Julius Bergmann (geb. 1840, Prof. der Philos. in Marburg), Erste Probleme der Ontologie, Berl. 1865, Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins, Berl. 1870, Zur Beurtheil. des Kriticism. vom idealistischen Standpunkte, ebd. 1875, Allgem. Logik, I. Bd., Reine L., ebd. 1879, Sein und Erkennen, e. fundamental-philos. Untersuch., ebd. 1880, Das Ziel der Geschichte, Marb. 1881, D. Grundprobleme der Logik, Berl. 1882, 2. völlig neue Bearbeitung, Berl. 1895, Materialismus und Monismus, 1882, Ueb. d. Richtige, Berl. 1883, Ueb. d. Utilitarianism., Rede, Marb. 1883, Vorlesung. über Metaphys. mit besonderer Bez. auf Kant, ebd. 1886, Ueb. das Schöne, analyt. und histor.-krit. Untersuchungen, ebd. 1887, Gesch. d. Philos., s. Grundr. I, S. 12. Ueb. den Satz des zureichenden Grundes, Ztschr. f. imman. Ph. II, S. 261—345, Untersuchung. üb. Hauptpunkte der Philosophie, Marb. 1900 (Abhandlungen aus Ztschr., z. Th. verändert, neu: Die Anforderungen des Willens an sich selbst). In seiner Geschichte der Philos. tritt die Hochschätzung Fichtes seitens Bergmanns deutlich hervor. Er erkennt dem fichteschen System eine grössere Bedeutung für den weiteren Verlauf der Geschichte der Philosophie zu, als ihm oft eingeräumt wird: in einem Maasse, wie vor ihm das kantische und nach ihm keines mehr, habe es für die fernere Entwickelung der Philosophie Antriebe gegeben und sie in allen ihren Richtungen beeinflusst.

Philosophie ist für Bergmann, der anfangs von Hegel abhängig war, Wissenschaft aus reiner Vernunft vom substanziell Seienden. Ihre Erkenntnissweise ist der Intellectualismus oder Rationalismus im Gegensatz zum Empirismus, und ihr allgemeines Ergebniss die Identität von Vernunft und Seiendem, Spiritualismus.

Metaphysik hat es damit zu thun, den Begriff des Seins klar und deutlich zu machen und vollständig zu entwickeln. Das Sein gehört als die allgemeinste zum Inhalt aller Vorstellungen und ist gleich der Dingheit. So hat die Metaphysik von allen Unterschieden der Dinge zu abstrahiren und sie nur nach ihrer Dingheit zu erforschen. Wenn wir etwas als ein Seiendes denken, denken wir ein Denken oder Percipiren mit, dessen Gegenstand es sei: Denken und Sein können nicht ohne einander gedacht werden. Das Sein ist ein Percipirt-sein, aber nicht jedes Percipirte ist, sondern nur das, welches wie das percipirende Bewusstsein ein Factor der Perception ist. So ist Sein sich selbst percipirendes Bewusstsein, und der allgemeine Begriff des Denkens oder Bewusstseins identisch mit dem allgemeinen Begriff des Seins. Danach ist Metaphysik als Wissenschaft vom Sein die Wissenschaft vom Denken oder Bewusstsein, als Wissenschaft von der Dingheit Wissenschaft von der Ichheit.

Zu einem Dinge gehört ausser seinen Bestimmtheiten nichts; es ist eben jedes Ding der Inbegriff seiner Bestimmtheiten, ohne dass man noch ein Etwas hinzusetzen müsste, das durchaus unvorstellbar wäre. Die körperlichen Dinge können freilich nicht in den Bestimmtheiten, die wir an ihnen wahrnehmen, aufgehen, aber was wir da hinzudenken, ist nicht das unbestimmte Etwas, sondern wir müssen vielmehr die Substanz jedes Körpers, jedes Stück Materie uns als ein Qualitatives denken, d. h. als ein Etwas, das zum Inhalte eines Bewusstseins, wenn auch nicht des unserigen, dienen kann, in welchem dann alle Bestimmtheiten des Dinges enthalten sind. — Alles, was wir uns vorstellen, gehört zur Welt, d. h. alles Vorstellen ist ein Vorstellen der Welt und eines Dinges oder einer Classe von Dingen mit Bestimmtheiten als eines Bestandtheils der Welt, sei es gegenwärtig oder zukünftig oder vergangen. Das Bewusstsein der Welt ist aber immer verbunden mit dem Bewusstsein unser selbst; indem wir etwas vorstellen, stellen wir es demnach als verbunden mit unserm eigenen Ich vor, als befasst mit unserm Ich in demselben Ganzen, welches das Ich setzt, indem es sich selbst setzt. Das Zusammenhängen mit dem eigenen Ich oder das Enthaltensein in der Welt ist so viel als Existiren. Alles also, was wir vorstellen, stellen wir als existirend vor, nur verbindet sich mit der einen Vorstellung das Bewusstsein ihrer Ungültigkeit, mit der anderen das ihrer Gültigkeit. Um mich selbst nun als existirend vorzustellen, muss ich mein Ich voraussetzen, oder, um mein Ich wahrnehmen zu können, muss ich bereits im Besitz seiner Wahrnehmung sein. Ich kann also gar nicht anfangen, mein Ich vorzustellen, sondern ich kann nur damit fortfahren, oder: das Ich als Object des Bewusstseins ist mit dem Ich als Subject des Bewusstseins identisch.

Rudolf Eucken (geb. 1846, seit 1874 Prof. d. Philos. in Jena) hat neben manchem die Geschichte der Philosophie Betreffenden (s. Grundr. I, II und III) geschrieben: Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, Lpz. 1878, 2. Aufl. 1892, worin die Voraussetzungen dargelegt werden sollen, welche sich hauptsächlich in den Urtheilen und Meinungen der Gegenwart finden, Geschichte der philosophischen Terminologie, Lpz. 1879, Bilder und Gleichnisse in der Philos., ebd. 1880, Prolegomena zur Forschung über die Einheit des Geisteslebens im Bewusstsein und That der Menschheit, ebd. 1887, Die Einheit des Geisteslebens im Bewusstsein der That der Menschheit, ebd. 1888. Eucken ist ein tiefgehender, abstracter, bisweilen nicht leicht zu verstehender Denker. In diesen letzterwähnten Werken zeigt er entschiedene Neigung zu dem älteren Fichte, steht aber auch Platon nicht fern; er fragt hier, ob der Fülle der Erscheinungen eine umfassende Einheit innewohne, ob ein Gesammtgeschehen bestimmter Art wirke,

alles Einzelne treibe und einer Gemeinsamkeit des Sinnes zuführe. Das ist „der Inbegriff des Geisteslebens“, durch welchen ein natürlicher Zusammenhalt des Geschehens fixirt wird, der über das Befinden der Individuen und über reflectirende Betrachtung hinausgeht.

Das Verfahren, dieser Gesammtarbeit des Geisteslebens nahe zu kommen, ist das noologische, das nicht die ψυχή, sondern den νοῦς in Thätigkeit setzt. Würde ein in kleinen Kreisen subjectiven Lebens vermittelter Gehalt in das All hineingelegt werden, so wäre das Problem psychologisch erfasst; dagegen hat das Noologische Gehalt und Gefüge aus inneren Zusammenhängen zu verstehen, es überwindet im Begriff des Geistes den Gegensatz von Einzelseele und Welt. Es kommt darauf an, auf dem Boden der nächsten Erfahrung in und über der zerstreuten Menge der Erscheinungen einen allumfassenden Zusammenhang aufzufinden, nachzuweisen, wie das Einzelne von einem Gesammtwirken abhängig ist, und schliesslich dies Gesammtwirken in seinem Ausbau zu einem Lebenssystem zu verfolgen. Ein solches Lebenssystem nennt Eucken zum Unterschied von einem Lehrsystem „Syntagma“. Und zwar glaubt er zwei solcher Syntagmen in lebendiger Wirksamkeit vorzufinden, das des Naturalismus und das des Intellectualismus, die er zuerst entwickelt und dann kritisirt, um so zugleich eine neue Wirklichkeit zu eröffnen. Ist im System des Naturalismus das Geistesleben nur ein Nebengeschehen eines Naturprocesses, so wird es in dem des Intellectualismus Hauptgeschehen des Alls, ein ursprüngliches Grundgeschehen, das alles Sein aus sich erzeugt, nicht wie dort ein Zwischengeschehen an unerforschlichen Elementen. Der Geist hat da keinen Gegensatz, da er Alles, auch die Natur, in sich aufnimmt. Bei der Prüfung der beiden Lebenssysteme stellt sich das Ergebniss heraus, dass keines von beiden die Wirklichkeit voll aufzunehmen und fest zu begründen vermöge; so wird der Gedanke zur Anerkennung eines kosmischen Selbstlebens getrieben. Bei der Untersuchung, ob irgendwo eine Verkörperung des Princips des Selbstlebens geboten wird, irgend welche Einheitspunkte des Daseins oder des Geschehens, wird nichts Anderes entdeckt als die Lebenseinheit, Gestaltung und Beherrschung der Mannigfaltigkeit aus einem Punkte, die man gewöhnlich als Persönlichkeit bezeichnet. So tritt das neue Lebenssystem der Personalwelt hervor, auf welches die geschichtliche Wirklichkeit hinarbeiten soll; nur dürfen hier Persönlichkeit und Individualexistenz oder Subjectivität nicht als gleichbedeutend angesehen werden. Das personale Lebenssystem kann es nur geben zusammen mit einem Ganzen personaler Wirklichkeit, einer personalen Welt, die wiederum nur möglich ist, wenn alles Geschehen einen Einheitspunkt hat, wenn ein universales Personalwesen die Grundlage für die Entfaltung alles Personallebens bildet. Ueber alles Sichtbare hinaus drängt auch die ganze menschliche Entwickelung zur idealen Einheit eines Vernunftreichs; nur als Glied eines solchen kann die menschliche Thätigkeit dem Ich gewachsen sein. In der Idee des Vernunftreichs ist aber der Gedanke der absoluten Macht nothwendig verbunden mit dem eines absoluten Subjects. Daher sind auch die Philosophen, die vom Ich aus ein All entwickeln wollen, eifrigst bemüht, dieses Ich entweder durch Unterstützung mittelst der Gottesidee, wie Descartes, oder durch innere Erweiterung, wie Fichte, zur Absolutheit zur erheben, wodurch sie sich der Welt des Persönlichseins nähern. — Freilich ist das Personalsein nicht schon eine naturgegebene Grösse, sondern ein erst zu vollendendes Ideal.

Weiter veröffentlichte Eucken: Die Lebensanschauungen der grossen Denker. E. Entwickelungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart, Lpz. 1890, 3. Aufl. 1899, und: Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung, Lpz. 1896. In diesem

letzteren tritt er entschieden für den Idealismus ein, nur für eine wesenhaftere Art desselben, als der gewöhnliche ist. Die selbständige Geistigkeit ist anzuerkennen, mit der wir ein Zusichselbstkommen des Seins, ein Vordringen des Lebensprocesses in den Kern der Dinge haben; sie muss aber in uns auch ein neues Leben entzünden. Es muss eine Umkehrung des Lebens, eine Wendung zur begründenden Substanz vollzogen werden, womit zugleich Ziel und Inhalt des neuen Lebens deutlicher hervortritt. Das Ansichwahre und Ansichgute Platons wird zu einer lebendigen Wirklichkeit für uns nur in Verbindung mit der Selbstthätigkeit Fichtes. — Zuletzt erschien von Eucken: D. Wahrheitsgehalt der Religion, Lpz. 1901, worin er nicht eine Religionsphilosophie geben, sondern vor Allem der Unsicherheit der Religion in ihrer Stellung entgegenwirken will. Nach dem einleitenden Theil über die weltgeschichtliche Krise der Religion handelt er über die Begründung der universalen Religion, den Widerspruch gegen die Religion, die charakteristische Religion, zuletzt über Ewiges und Zeitliches im Christenthum. Ohne Religion giebt es für das Geistesleben keine Wahrhaftigkeit und für den Menschen keine innere Grösse. Die directe Beziehung des menschlichen Lebens auf das absolute Leben muss die Umwandlung vom ganzen Menschen auch in die einzelnen Gebiete ausdehnen und die Erhebung des Daseins in ein weltpersönliches Leben bringen. — S. R. Falckenberg, Euckens Kampf geg. d. Naturalismus (Aus Festschr. der Univers. Erlangen zur Feier des 80. Geburtst. des Prinzregenten), Lpz. 1901.

Ferner erinnert an Fichte vielfach Robert Schellwien, Sein und Bewusstsein, Berl. 1863, Max Stirner und Frdr. Nietzsche, Erscheinungen des modernen Geistes und das Wesen des Menschen, Lpz. 1892, Der Geist der neueren Philosophie, 2 Theile, Lpz. 1895, 96, worin Sch. namentlich über Cartesius, Spinoza, Jacobi, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer handelt und seine eigenen Ansichten darlegt. Andere Schriften über Materialismus und Darwinismus sind weiter unt. erwähnt. Der Wille, die Lebensgrundmacht, neue (Titel-) Ausg., Lpz. 1898. Philosophie u. Leben, Lpz. 1898. Wille u. Erkenntniss, Philos. Essays, Hamb. 1899. Fichte hat nach Schellwien die Entwickelung des Geistes bedeutend weiter geführt, als er erkannt hat, „dass das Wissen absolutes, schlechthin auf sich und in sich beruhendes Leben, und sein lebendiger Quellpunkt, die Ichheit, die Ursache alles Gewussten ist“. Ferner sei richtig, wie Fichte angenommen, „dass das menschliche Wissen, das wir allein als Wissen kennen, diesen absoluten Charakter habe“, aber er habe dabei den nothwendigen Ausgangspunkt des menschlichen Wissens, die unbewusste Natur, übersehen. Das menschliche Wissen sei allerdings die alleinige Ursache seiner selbst und alles Gewussten, aber doch nur in der Weise, dass es stets zuerst unbewusstes Einzelwesen sei und nur als ein Vermögen desselben, dies Unbewusstsein zu verneinen und die schöpferische Urkraft, auf der sein Dasein stets beruhe, für sich wiederum nachschöpferisch zu beleben, in Thätigkeit treten könne. Die schöpferische Urkraft wohne dem Menschen wie jedem Einzelwesen in ihrer Totalität inne, da sie nicht theilbar sei, aber sie beschränke sich selbst, indem sie sich in Körperform als ein Einzelwesen darstelle, welches andere Einzelwesen nicht sei. In dieser Negativität sei sie Unbewusstsein, Naturleben, und das sei das Erste auch im Menschen, das dem Zweiten, dem Wissen, als Voraussetzung diene. Dieses entstehe dadurch, dass der Mensch die ihm innewohnende Allkraft bethätige. So sei der Mensch jederzeit Einzelwesen und Allwesen, Unbewusstsein und Bewusstsein zugleich, nichts könne er als Allwesen gestalten, was nicht durch sein Dasein als Einzelwesen bedingt sei, deshalb sei auch die Schöpfung, die er als Allwesen vollziehe, nicht die urschöpferische, reale, sondern die nach-

schöpferische, ideale Identität mit derselben, das Wissen eines Menschen, nicht das Gottes. Diesen Unterschied zwischen menschlichem Nichtwissen und göttlichem Urwissen hebe Fichte vollständig auf, aber hiermit sei dem menschlichen Wissen eine unmögliche Leistung zugemuthet.

Hier sei auch erwähnt Heinr. Rickert (Prof. d. Philosophie in Freiburg i. B.), Der Gegenstand der Erkenntniss, ein Beitrag zum Problem der philos. Transscendenz, Freib. 1892, Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung. Eine logische Einleit. in die historischen Wissenschaften, 1. Hälfte, Freib. i. Br., Lpz. 1896, der das Sein jeder Wirklichkeit als das Sein im Bewusstsein ansieht. Das Erkennen ist Urtheilen, und dieses ist bestimmt durch das Gefühl, dass ich so und so und nicht anders urtheilen soll, nicht muss, da die Urtheilsnothwendigkeit einen Werth für mich hat. So ist uns durch das intellectuelle Gewissen oder Sollen eine Welt absoluter Werthe, d. h. eine transscendente festgestellt. Die letzterwähnte Schrift ist grossentheils eine gute Ausführung von Windelbands Rede über Geschichte und Naturwissenschaft, s. ob. S. 226. Er hat ferner noch veröffentlicht: Kulturwissensch. u. Naturwissensch., Vortr., Frb. 1899, Psychophys. Causalität und psychophys. Parallelism., Abhl., Chr. Sigwart gewidm., S. 59—87, Zur Theorie der naturwissenschaftl. Begriffsbildung, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 18, S. 277—319.

Eine Synthese von Fichtes ethischem Idealismus mit der jetzigen physiologischen Psychologie sucht Hugo Münsterberg (geb. 1863, Prof. an d. Harvard-University, Cambridge, Mass.) zu Stande zu bringen, Grundzüge der Psychologie, Bd. 1, allgemeiner Theil, Die Principien der Psychologie, Lpz. 1900, Psychology and Life, 1899. Aus der psychophysischen Theorie, welche bei Münsterberg die „Actionstheorie“ ist, kann sich nie eine Metaphysik ergeben; die „actuellen wollenden Subjecte“ lassen sich nicht von einer objectivirenden Wissenschaft behandeln, nur von subjectivirenden Wissenschaften können die „Selbststellungen“ erfasst werden. Von der Geschichte, welcher „das Gewollte“ den Stoff bietet, unterscheiden sich die Normwissenschaften: Logik, Ethik, Aesthetik, Religion, die das „Gesollte“ zur Grundlage haben. Was unsere religiösen Forderungen und Handlungen betrifft, so umfassen diese „ein Werthsystem, dessen normativer Charakter der absoluten Gültigkeit logischer oder ethischer Normen nicht nachsteht“ S. Hnr. Rickert, Deutsche Litteraturzeit., 1901, No. 14. Von M.s. früheren Arbeiten seien erwähnt: D. L. v. d. natürl. Anpass. in ihr. Entwickel. etc., Lpz. 1885, D. Willenshandl., e. Beitr. zur physiol. Psych., Frb. 1888, Ursprung d. Sittlichk., 1889, Beiträge zur exp. Psych., Frb. 1889—1892 (darin: Bewussts. u. Gehirn, Willkürl. u. unwillkürl. Vorstellungsverb. u. a.), Aufg. u. Meth. d. Psychol. in d. Schriften d. Gesellsch. für psychol. Forsch., H. 2, Lpz. 1891. Münsterberg fasst hier die Willenshandlung äusserlich als Bewegungsvorgang, der unter die physicalisch-chemischen Gesetze fällt, innerlich als Empfindungscomplex, der wesentlich gleich anderen Empfindungscomplexen ist, bekämpft auch besonders die Apperceptionstheorie Wundts.

§ 27. Grosses Aufsehen und grosse Aufregung hat eine Reihe von Jahren der jetzt wissenschaftlich so gut wie beendigte Materialismus-Streit hervorgebracht. Durch den Entwickelungsgang der neuesten Philosophie und Naturwissenschaft, welche letztere sich von der Philosophie, besonders durch die schellingschen Lehren und deren Uebertreibungen durch die Schüler Schellings abgeschreckt, mehr und

mehr entfernte, namentlich durch die von Feuerbach und Anderen vollzogene naturalistische Umbildung des Hegelianismus, brach dieser Streit 1854 in voller Heftigkeit aus. An ihm betheiligte sich vor Allen Carl Vogt auf der einen und Rud. Wagner auf der anderen Seite. Die systematische Ausbildung des materialistischen Princips haben sich besonders Jac. Moleschott und Louis Büchner zur Aufgabe gesetzt, und namentlich der Letztere hat zur Verbreitung der materialistischen Weltansicht in weite Kreise viel beigetragen, indem er zwar zur Begründung des Materialismus specifisch Neues nicht brachte, aber in verständlicher Form und mit sicherer Kraft der Ueberzeugung die Theorie vertrat. Neuerdings nennt sich die materialistische Weltanschauung gern Monismus, womit freilich das ihr Specifische nicht getroffen wird, indem der Monismus gerade so gut idealistisch oder spiritualistisch als materialistisch sein kann.

Allmählich trat gegen den Materialismus eine starke Opposition, nicht nur von Seiten der Philosophie, sondern auch von Seiten der Naturwissenschaften auf, so dass er in den letzten Jahren bedeutend an Ansehen verloren hat, wie sich namentlich darin zeigt, dass in dem letzten Jahrzehnt wenig Schriften für und gegen die streng materialistische Theorie erschienen sind. — Wenn der Materialismus für sich besonders die Abhängigkeit der seelischen Functionen von den körperlichen Organen geltend machte, so wurde dagegen nachdrücklich hervorgehoben, dass sich aus der Wirksamkeit der Materie immer nur wieder materielle Vorgänge ergeben, aber nun und nimmer das, was wir Seelisches nennen, als ein diametral Entgegengesetztes. Weiter wies man vornehmlich auf den Begriff der Materie als einen in sich widerspruchsvollen hin, der ja selbst erst durch ein Seelisches, nämlich durch Wahrnehmungen und schliesslich durch Abstraction zu Stande käme, da wir die Materie als solche doch nicht sinnlich auffassten, sondern nur Qualitäten und Kraftäusserungen. So arbeite der Materialismus als Theorie für die Erklärung der Welt mit unbewiesenen und unhaltbaren Annahmen. — Der Materialismus hat übrigens seine Verdienste um die Philosophie, indem er von phantastischen Speculationen zurückbrachte und auf die genauere Erforschung des mechanischen Zusammenhangs hinwies, was besonders Frdr. Albert Lange klarlegte.

Von materialistischen Anschauungen ging wenigstens aus Heinrich Czolbe, unterscheidet sich aber von dem vulgären Materialismus wesentlich durch Schärfe, Tiefe und Consequenz der Gedanken, wenn er auch mit ihm in der Negation einer zweiten übersinnlichen Welt übereinstimmt. In seinen späteren Werken nähert er sich vielfach Spinoza und nimmt auch Manches von den Alten, besonders von

Aristoteles, an, indem er einen idealen Zweck der Welt setzt, auch zur Annahme einer Weltseele kommt.

Dem Materialismus eng verwandt ist das System der „Wirklichkeitsphilosophie" von Eugen **Dühring**, welcher das Gegebene nimmt, wie es ist, ohne daran zu deuteln. Philosophie ist nach ihm die Entwickelung der höchsten Form des Bewusstseins von Welt und Leben. Philosoph ist nur ein solcher, der nach seiner Philosophie auch wirklich lebt.

Obgleich der Materialismus als wissenschaftliche Weltanschauung fast keinen Boden mehr hat, scheint es doch angezeigt, wegen der Bedeutung, die ihm längere Zeit zugesprochen wurde, die hauptsächlichsten Vertreter und Gegner desselben hier noch namhaft zu machen, um so mehr, als er in nichtphilosophischen Kreisen doch noch viel Anhänger zählt, wie die vielen Auflagen von Büchners Hauptwerk zu beweisen scheinen. Jedoch können hier weder alle Schriften aufgezählt werden, noch ist es möglich, auf den Inhalt der einzelnen näher einzugehen, um so weniger, als gerade in der materialistischen und antimaterialistischen Litteratur sich der Dilettantismus sehr breit gemacht hat.

Zuerst sollen hier nur diejenigen erwähnt werden, die sich mehr oder weniger an dem Materialismusstreit betheiligten, dann einige selbständige Denker, die zwar nicht als Materialisten schlechthin zu bezeichnen sind, aber doch stark materialistische Neigungen haben. Strauss, der sich materialistischen Anschauungen nähert, ist früher behandelt. — Auf die Geschichte des Materialismus von Frdr. Alb. Lange sei hier noch nachdrücklichst hingewiesen.

Der Streit über den Materialismus, der schon früher besonders zwischen dem Physiologen Rudolf **Wagner** (1805—1864, Prof. in Göttingen) und dem Zoologen Carl **Vogt** (1817—1895, gest. als Prof. in Genf), und zwischen **Liebig** und **Moleschott** geführt worden war, kam im weiteren Umfange hauptsächlich auf Anlass des Vortrags, den Rud. Wagner auf der Naturforscher-Versammlung zu Göttingen 1854 „Ueber Menschenschöpfung und Seelensubstanz" hielt (gedr. Göttingen 1854), zum Ausbruch. Der erste Theil dieses Vortrags sucht darzuthun, dass die Frage, ob alle Menschen von einem Paare abstammen, sich vom Standpunkte exacter Naturforschung aus ebenso wenig bejahen wie verneinen lasse, dass die **Möglichkeit** der Abstammung von Einem Paare physiologisch unbestreitbar sei, da wir immer noch physiognomische Eigenthümlichkeiten bei Menschen und Thieren entstehen und beharrlich werden sehen, welche, wenn auch nur entfernt, an die Racenbildung erinnern, und dass daher die jüngsten Resultate der Naturforschung den biblischen Glauben unangetastet lassen. Der zweite Theil des Vortrags wendet sich gegen den Satz Carl Vogts: „Die Physiologie erklärt sich bestimmt und kategorisch gegen eine individuelle Unsterblichkeit, wie überhaupt gegen alle Vorstellungen, welche sich an diejenige der speciellen Existenz einer »Seele« anschliessen; — sie erkennt in den Seelenthätigkeiten Functionen des Gehirns als des materiellen Substrats." Wagner geht auf den ältesten christlichen Standpunkt zurück, indem er behauptet, aus diesem Satze folge die praktische Consequenz, dass Essen und Trinken die höchste menschliche Function sei; er hält die Naturwissenschaft nicht für reif, um aus ihrem Mittelpunkt heraus die Frage über die Natur der Seele überhaupt zu entscheiden, und will in die Lücke des **Wissens** den Glauben an eine individuelle, beharrliche Seelensubstanz treten lassen, um nicht „die sittlichen Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung völlig zu zerstören". Als eine „Fortsetzung der Betrachtungen über Menschenschöpfung und Seelensubstanz" liess Wagner bald hernach ein Schriftchen: „Ueber Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung

auf die Zukunft der Seelen", Götting. 1854, erscheinen, worin er, wie auch in dem „Kampf um die Seele", Götting. 1857, aus der Verschiedenheit der Organismen der früheren und der späteren geologischen Perioden successive in den Naturlauf eingreifende Schöpfungsacte folgert, auf die Lehre von dem zukünftigen Gericht und der Wiedervergeltung die moralische Weltordnung basirt und der Seele, die er sich wie einen Gehirnäther vorstellt, nach dem Tode eine andere locale Existenz vindicirt, indem ihre Ueberpflanzung in einen anderen Weltraum ebenso schnell und leicht erfolgen könne, wie die Fortpflanzung des Lichtes von der Sonne zur Erde; ebenso könne diese Seele einst zurückkehren und mit einem neuen körperlichen Kleide versehen werden. Gegen Wagners Auseinanderhaltung des Wissens und Glaubens und gleichsam „doppelte Buchhaltung", die er schon früher in seinen physiologischen Schriften und in Aufsätzen für die Augsburger Allgem. Zeitung bekundet hatte, hatte sich u. A. schon Lotze in seiner „Medicin. Psychol." erklärt, da eine harmonische Gesammtüberzeugung ein wesentliches Bedürfniss des Geistes sei, ohne jedoch irgendwie positiv für die materialistische Weltanschauung einzutreten. Carl Vogt nahm den Fehdehandschuh, den Wagner ihm hinwarf, auf und kämpfte in: „Köhlerglaube und Wissenschaft", Giessen 1854 u. ö., hauptsächlich mit der Waffe der Satire gegen dessen Ansichten an. In diesem Schriftchen kommt der vielerwähnte Satz vor: „dass die Gedanken etwa in demselben Verhältniss zum Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren". In wissenschaftlichem Zusammenhange geht Vogt in seinen Physiolog. Briefen, Stuttg. 1845—1847 u. ö., Bildern aus d. Thierleben, Frankf. a. M. 1852, und Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung u. in d. Gesch. d. Erde, Giessen 1863, auf jene Fragen ein.

Zur Ausbildung und Verbreitung der materialistischen Weltanschauung haben wesentlich mit beigetragen: Moleschott (1822—1893, gest. in Rom, wo er seit 1879 Prof. der Physiologie war), Der Kreislauf des Lebens, physiolog. Antworten auf Liebigs chemische Briefe, Mainz 1852, 5. Aufl. 1876—1885, Die Einheit des Lebens, Vortrag, geh. an der Turiner Hochschule, Giessen 1864, und Ludw. Büchner (geb. 1824, gest. 1899 als Arzt in Darmstadt), Kraft u. Stoff, empirisch-naturphilos. Studien, in allgemein-verständl. Darstellung, Frankf. a. M. 1855, 12. Aufl. 1872, 15. Aufl. 1883 und folgende bis 19., 1898, unter dem Titel: Kr. u. Stoff oder Grundzüge der natürl. Weltordnung, nebst einer darauf gebaut. Moral od. Sittenl., das eigentliche Grundbuch des heutigen deutschen Materialismus, vielfach in fremde Sprachen übersetzt, in verschiedenen ausserdeutschen Ländern von grosser Wirkung, aber auch im Auslande mehrfach bekämpft, in Frankreich von Paul Janet (dessen Schrift K. A. v. Reichlin-Meldegg ins Deutsche übersetzt hat, mit Vorrede von I. H. v. Fichte, Paris u. Lpz. 1866), in Italien von E. Rossi etc. Ausserdem hat Büchner noch u. A. Folgendes geschrieben: Natur u. Geist, Gespräch zweier Freunde üb. den Materialism. u. die real-philos. Fragen der Gegenwart, Frankf. a. M. 1857 u. öft., Physiolog. Bilder, Bd. I, Lpz. 1861, 3. Aufl. 1886, Bd. II, 1875, Aus Natur u. Wissenschaft, Lpz. 1862 u. öft., Sechs Vorlesungen üb. d. darwinsche Theorie v. d. Verwandlg. der Arten u. die erste Entstehung der Organismenwelt, Lpz. 1868 u. öft. (Aus dem Engl. des Sir Charles Lyell hat Büchner ins Deutsche übertragen: Das Alter des Menschengeschlechts auf der Erde u. der Ursprung der Arten durch Abänderung.) Die Stellung des Mensch. in d. Natur, Vergangenheit, Gegenw. u. Zukunft, Lpz. 1869, 2. Aufl. 1872, Der Gottesbegriff u. dess. Bedeutg. f. d. Gegenw., Lpz. 1874, Die Macht der Vererbung u. ihr Einfluss auf die moralisch. u. geistig. Fortschritte der Menschheit, Lpz. 1882, Ueb. relig. u. wissenschaftl. Weltanschauung, Lpz. 1887, Thatsachen u. Theorien aus d. naturwissenschaftl. Leben d. Gegenwart, 2. Aufl.,

Berl. 1887, Das künftige Leben u. d. moderne Wissensch., zehn Briefe an e. Freundin, 2. Aufl., Lpz. 1889, Das goldene Zeitalter oder das Leben vor der Geschichte, 2. Aufl., Berl. 1891, Am Sterbelager des Jahrhunderts, Blicke eines freien Denkers aus d. Zeit in d. Zeit, Giessen 1897. Da so gut wie nichts Neues bei Büchner zu finden ist, verlohnt es nicht, auf den Inhalt von „Kraft u. Stoff" einzugehen.

Streng materialistisch ist auch: Moritz Berger, Der Materialism. im Kampfe mit d. Spiritual. u. Idealism., Triest 1883. — Die Materialität des Gedankens spricht bestimmt aus J. C. Fischer, Die Freiheit des menschlichen Wollens oder d. Einheit der Naturgesetze, Lpz. 1871, Das Bewusstsein, materialistische Anschauungen, Lpz. 1874, F. Wollny, Der Materialism. im Verh. zu Relig. und Moral, Lpz. 1888, ders., Die Philos. im Verh. zu Relig. u. Wissensch., Lpz. 1888. Der Verf. verfällt dann in den Aberglauben der Telepathie. Durch L. Büchner eingeführt, also gleichsam unter seinem Schutze, erschien das Werk von Wilh. Strecker, Welt u. Menschh. vom Standpunkte des Materialism., e. Darlegung der materialist. Weltanschauung, Lpz. 1891.

Eine Tendenz zu neuer Religions- ja Kirchenbildung (die von der freigemeindlichen sich dadurch zu unterscheiden behauptet, dass sie nicht Richtungslosigkeit oder Neutralität, sondern Ausschluss des „Uebersinnlichkeitsglaubens" fordert, als positive Ziele aber „Vervollkommnung des menschlichen Wissens, der menschlichen Würde oder Moral und des menschlichen Wohlstandes" bezeichnet) bekundet der Naturalismus bei Ed. Löwenthal (geb. 1836, lebt in Berlin), Syst. u. Gesch. des Naturalism., Lpz. 1861, 6. Aufl. ebd. 1897, Le cogitantisme ou la religion scientifique, 1886, und andere Schriften, die Propaganda machen sollten; Der Freidenker, Organ d. internationalen Cogitanten- oder Freidenkerbundes, Dresd. 1870. In gewissem Sinne gilt das Gleiche auch noch von der anonymen Schrift: Das Evangelium der Natur, Frankf. a. M. 1853, 3. Aufl., ebd. 1868. Die Grundzüge einer Natur- und Religionsgeschichte entwirft vom materialistischen Standpunkte aus Karl Wilh. Kunis, Vernunft u. Offenbarg., Lpz. 1870. Phil. Spiller (Gott im Lichte der Naturwissenschaften, Studien über Gott, Welt, Unsterblichkeit, Berl. 1873, Das Naturerkenn. nach sein. angebl. und wirkl. Grenz., ebd. 1873, Die Urkraft des Weltalls nach ihrem Wesen und Wirken, Berl. 1876, Das Leben, Berl. 1878, Die Irrwege der Naturphilosophie, Berl. 1878, Die Urkraft des Weltalls nach ihrem Wesen und Wirken auf allen Naturgebieten, Berl. 1886, worin auch die Weltätherlehre) nennt den Aether als das einzige Kraftprincip Gott und proclamirt eine neue Religion, „welche allein Zukunft habe", als sogen. Aetherismus, der zugleich der reinste Monotheismus sei. S. E. Haeckel in § 28.

Einen vermittelnden Standpunkt nimmt im Materialismusstreit der Hegelianer Jul. Schaller ein, Leib u. Seele, z. Aufklärung üb. Köhlerglaube u. Wissensch., Weimar 1855, 3. Aufl. 1858. Vom schopenhauerschen Standpunkte aus unterscheidet Frauenstädt (Lpz. 1856) in dem Materialismus Wahrheit und Irrthum, vergl. auch von dems.: Der Materialism. u. die antimaterialistisch. Bestrebungen der Gegenw. in: Uns. Zeit, N. F., 3. Jahrg., 1. Hälfte, 1867. Von dem Standpunkte des religiösen Glaubens aus urtheilen über den Materialismus die Katholiken: J. Frohschammer, Menschenseele u. Physiol., eine Streitschrift gegen C. Vogt, Münch. 1855, D. Christenth. u. d. moderne Naturwiss., Wien 1867, Die neue Wiss. u. d. neue Glaube, Lpz. 1873, Friedr. Michelis, D. Materialism. als Köhlerglaube, Münster 1856, wie auch Anton Tanner, Vorlesgn. üb. d. Materialism., Luzern 1864, Alb. Stöckl, Der Materialismus, geprüft in seinen Lehrsätzen und deren Consequenzen, Mainz 1878; die Protestanten: Friedrich Fabri, Briefe gegen den Materialism., Stuttg. 1856, 2., mit einer Abhdlg. üb. d. Ursprung u. d. Alter des Menschengeschl. verm. Aufl., ebd. 1864, K. Ph. Fischer, Die Unwahrh. d. Sen-

sualismus u. Materialismus mit besond. Rücks. auf die Schriften von Feuerbach, Vogt und Moleschott, Erlangen 1853.

Eingehende Naturkenntnisse bekundet in seinen antimaterialistischen Schriften Herm. Ulrici, Glaub. u. Wiss., Lpz. 1858, Gott u. d. Natur, ebd. 1861, 3. Aufl. 1875, Gott und der Mensch, Bd. I: Leib und Seele, ebd. 1866, 2. Aufl. 1874, u. s. w. Vergl. ferner u. A.: H. G. Ad. Richter, Gegen d. Mater. der Neuzeit, Gymn.-Progr., Zwickau 1855. W. Braubach, Köhlerglaube u. Materialism. od. d. Wahrh. d. geistig. Lebens, Frankf. 1856; Neues Fundamental-Organon d. Phil. u. d. thatsächl. Einht. v. Freih. u. Nothwdgk., Neuwied 1872. J. B. Meyer, Z. Streit über Leib u. Seele, Worte der Kritik, Hamb. 1856, Philos. Zeitfragen, Bonn 1870. Rob. Schellwien, Krit. d. Materialism., Berl. 1858, s. üb. diesen ob. S. 254. Karl Snell, Die Streitfrage des Materialism., Jena 1858, wozu als Ergänzung die kurze von gründlicher Einsicht zeugende Schrift gehört: Die Schöpfung des Menschen, Lpz. 1863; Vorles. üb. d. Abstamm. des Mensch., hrsg. v. R. Seydel, 1888. Naturforschung u. Culturleben, von Aug. Nath. Böhner, Hannov. 1859, 3. Aufl. 1870. M. J. Schleiden, Ueber d. Materialism. in d. neueren Naturwiss., Lpz. 1863.

Eine Verbindung des Atomismus mit dem Unsterblichkeitsglauben hat Max Drossbach herzustellen gesucht: Die individuelle Unsterblk., vom monadistisch-metaphys. Standpunkte, Olmütz 1883, Die Harmonie der Ergebnisse d. Naturforschg. m. d. Forderungen d. menschl. Gemüthes oder d. persönl. Unsterblk. als Folge der atomist. Verfassg. d. Natur, Lpz. 1858, Die Objecte der sinnl. Wahrn., Halle 1865, Ueber Erkenntniss, Halle 1869 (jedes Atom erfüllt von seinem Centrum aus den ganzen unendlichen Raum, indem es mit allen anderen sich durchdringt), Ueber die verschiedenen Grade der Intelligenz in der Natur, Berlin 1873, Ueb. d. Ausgangspunkt u. d. Grundlage der Philos., Lpz. 1881, Ueb. d. scheinbaren u. d. wirklichen Ursachen d. Geschehens in d. Welt, Halle 1884. Die bonnetsche Tendenz der Vereinigung der Annahme durchgängiger leiblicher Bedingtheit der Seelenthätigkeit mit dem theologischen Glauben hat in ähnlicher Art G. A. Spiess erneut, der für wahrscheinlich hält, dass sich während des irdischen Lebens und durch dasselbe ein „Keim höherer Ordnung“ im Menschen bilde, der — nicht wie die organischen Keime in den Nachkommen, auch nicht geistig in anderen Menschen, sondern — „in anderen Theilen der unendlichen Schöpfung Gottes zu einer höheren Entwickelung gelangend, die persönliche, individuelle Fortdauer ermöglichen würde“. Er hat geschrieben: Physiologie d. Nervensyst. vom ärztl. Standpunkte dargest., Braunschw. 1844, Ueb. die Bedeutg. der Naturwissenschaften für uns. Zeit, und: Ueb. das körperl. Bedingtsein der Seelenthätigkeiten, 2 Festreden, Frankf. a. M. 1854, Ueber d. Grenzen d. Naturwissensch. m. Bez. auf Darwin, Festrede, ebd. 1863. In Ein Atom verlegt die Gesammtheit der psychischen Functionen des Individuums der Herbartianer O. Flügel, D. Materialismus vom Standpunkt der atomist.-mechan. Naturforschg. beleucht., Lpz. 1865. Flügel lässt es unentschieden, ob die Seele als ausgedehnt oder als einfach (punktuell) zu denken sei, weil kein Theil der Psychologie von der Annahme der Unräumlichkeit der Seele abhänge (was freilich von Herbarts Psychologie keineswegs gilt). Gegen den Materialismus hat ferner Ferd. Westhoff geschrieben, Stoff, Kraft und Gedanke, Münster 1865. Besonders gegen ihn richtet sich A. Mayer, Zur Seelenfrage, Mainz 1866, Die Lehre von d. Erkenntniss vom physiolog. Standpunkt allg. verständl. dargestellt, Lpz. 1874, der den Materialismus mit einem gewissen kantisch-schopenhauerischen Apriorismus verbindet. Wiederum gegen Mayers Doctrin kämpft H. H. Studt, Die materialist. Erkenntnisslehre, Altona 1869. Rosenkranz, D. deutsche Materialism. und die Theol. in: Zeitschr. für histor.

Theol., Bd. VII, H. 3, 1864. S. übrigens auch Ostwald, Die Ueberwindung des wissenschaftl. Material. unt. S. 272 f.

Neue Versuche der Systembildung, die ein Verständniss des natürlichen und geistigen Lebens auf Grund der Ergebnisse der exacten Naturforschung zu gewinnen suchen, sind: Christ. Wiener, Die Grundzüge der Weltordnung (Atomenlehre und Lehre von der geistigen Welt), Lpz. u. Heidelb. 1863, 2. Aufl. 1869, und C. Radenhausen, Isis, der Mensch u. d. Welt, Hamb. 1863, 2. Aufl. 1870 ff. Osiris, Weltgesetze in d. Erdgeschichte, ebd. 1874 ff. Mikrokosmus, der Mensch als Welt im Kleinen, Hamb. 1877, Christenthum ist Heidenth., nicht Jesu Lehre, Hamb. 1881.

Durch gleichmässige Vertrautheit mit der Philosophie und mit der positiven Naturforschung ausgezeichnet ist F. Alb. Langes geistvolle Schrift: Gesch. d. Materialismus, s. ob. b. Lange, welche die Bedeutung der materialistischen Forschung in helles Licht setzt. Entschieden haben dem Materialismus entgegengearbeitet die früher erwähnten Naturforscher, welche mit Kant im Zusammenhang stehen. Vergl. auch Pflüger, Die teleologische Mechanik der lebendigen Natur, 2. Aufl., Bonn 1877. Andere Schriften, auf den Materialismus bezüglich, sind: H. A. Rinne, Materie und ethisches Bedürfniss, Braunschw. 1868. Die Unsterblichkeitsfrage u. die neueste deutsche Phil.: 1. Die Gegner, 2. Die Vorkämpfer der Unsterblichkeit, in: Unsere Zeit, IV, 12 u. 15, Lpz. 1868. C. Scheidemacher, D. Nachteule d. Materialismus etc., Cöln 1868. Ludw. Weis, Antimaterialismus oder Krit. aller Phil. des Unbewusst., Vorträge, 3 Bde., Berl. 1871—1873, Idealrealismus und Materialismus, Berl. 1877. G. Freih. v. Hertling, Ueber d. Grenzen d. mechan. Naturerklärung, Bonn 1875. Gideon Spicker, Ueber d. Verh. der Naturwissenschaft zur Philosophie, Berl. 1874. G. Hartung, Philos. u. Naturwissensch. in ihrer Bedeut. f. d. Erkenntniss der Welt, 2. Aufl., Lpz. 1876. Fritz Schultze, Die Grundgedanken des Materialism. u. d. Krit. derselben, Lpz. 1881. Vom kantischen Standpunkt legt die Unzulänglichkeit der materialistischen Weltanschauung gut dar Kurd Lasswitz, D. Lehre K.s etc. s. Grundr. III.

Hier ist auch zu erwähnen der viel besprochene Vortrag des im Ganzen materialistisch denkenden Du Bois-Reymond, Ueber d. Grenzen d. Naturerkenntniss, Lpz. 1872, welchen der Verf. mit den Worten schliesst: In Bezug auf das Räthsel, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muss der Naturforscher ein- für allemal zu dem Wahrspruch sich entschliessen „Ignorabimus“. In 5. Aufl. ist dieser Vortrag erschienen zusammen mit einem anderen Vortrag Du Bois-R.s: Die sieben Welträthsel, Lpz. 1882, der erstere in 7., der zweite in 3. Aufl., Lpz. 1891. Von diesen sieben Schwierigkeiten für das Denken erscheinen dem Verfasser als „transscendent“, d. h. als unüberwindlich: 1. das Wesen von Materie und Kraft, 2. der Ursprung der Bewegung, 3. das Entstehen der einfachen Sinnesempfindung, 4. die Willensfreiheit, falls man nicht die subjective Freiheit für Täuschung ansieht. Für nicht „transscendent“ hält er: 1. den Ursprung des Lebens, 2. die anscheinend absichtsvoll zweckmässige Einrichtung der Natur, 3. das vernünftige Denken und den Ursprung der damit eng verbundenen Sprache. Der Mechanismus, der für die Vorgänge in der anorganischen Natur und das Pflanzenleben ausreiche, genüge nicht für die Empfindung und das Bewusstsein: diese brächten in die biologische Entwickelung etwas Neues, das als Begleiterscheinung aus dem Innern der Materie hinzutrete. S. Thdr. Weber, Du B.-R., Eine Krit. seiner Weltansicht, Gotha 1885. Chr. v. Ehrenfels, Metaphys. Ausführungen im Anschlusse an E. Du Bois-R., Wien 1886. Gegen das Bekenntniss der Unmöglichkeit des Wissens in den oben erwähnten Fragen

erheben Andere, z. B. Haeckel, vom Standpunkte der Wissenschaft, die der Entwickelung fähig sei, Widerspruch, s. unt.

Gegen die Erklärung der Functionen in den lebenden Wesen aus rein mechanischen Ursachen erhebt sich neuerdings entschiedener Widerspruch, indem angenommen wird, der Organismus besitze eine besondere Fähigkeit zu reagiren, die nicht durch physikalische oder chemische Kräfte erklärt werden können, ein Neuvitalismus. Hier ist besonders G. v. Bunge (geb. 1844, Prof. d. Physiol. in Basel), Vitalismus u. Mechanismus, ein Vortr., Lpz. 1886, Lehrbuch der physiologischen u. pathologischen Chemie, Lpz. 1887, 4. Aufl. 1898, Lehrb. der Physiologie des Menschen, 1. Bd., Lpz. 1901, zu erwähnen. Nach ihm löst sich nicht durch Physik und Chemie, ebenso wenig durch Anatomie und Histologie das Räthsel des Lebens, das in der Activität steckt. Mit den Sinnen werden wir freilich in der belebten Natur nichts Anderes entdecken als in der unbelebten. Wir müssen von dem uns zunächst Bekannten, der Innenwelt, ausgehen, um die Aussenwelt zu erklären. Auch Paul Nicolaus Cossmann, Elemente der empirischen Teleologie, Stuttg. 1898, Aphorismen, 1899, vertritt die Ansicht, dass neben der allgemeingiltigen, aber nicht alleingiltigen Causalität noch eine zweite, die teleologische Abhängigkeitsform, erwiesen sei, bei der nicht wie bei der Causalität nur zwei Glieder, sondern drei in nothwendigem Zusammenhang mit einander stünden. — Gemeinfassliche Flugschriften gegen den Materialismus hat H. Schmidkunz herausgegeben, darin M. Carriere, Materialismus u. Aesthetik, Stuttg. 1891. Gegen den Materialismus kämpft auch Eug. Dreher, D. Materialism. e. Verirrung des menschl. Geistes, widerlegt durch eine zeitgemässe Weltanschauung, Berl. 1892. Vergl. auch G. M. Schuler, D. Materialism. gewürdigt durch Darlegung u. Widerlegung, Berl. 1891.

Heinrich Czolbe (geb. 1819, gest. 1873; über ihn s. Ed. Johnson, H. Cz., Königsb. 1873, auch in d. Altpreuss. Monatsschr. X, 338—352, H. Vaihinger, Die drei Phasen des Czolbeschen Naturalismus, Philos. Monatsh., 12, 1876, S. 1—31) will sich mit der Einen natürlichen, alles Wahre, Gute und Schöne umfassenden Welt begnügen und nicht noch eine übersinnliche annehmen. Er hat verfasst: Neue Darstellg. d. Sensualismus, Lpz. 1855, Entstehg. des Selbstbewusstseins, eine Antwort an Hrn. Prof. Lotze, ebd. 1856, Die Grenzen u. d. Ursprung d. menschl. Erkenntniss, im Gegensatze zu Kant und Hegel, naturalist.-teleolog. Durchführg. d. mechan. Princips, Jena u. Lpz. 1865, Die Mathematik als Ideal für alle and. Erkenntnisse, in der Ztschr. f. ex. Philos. Bd. VII, 1866, Grundzüge einer extensional. Erkenntnisstheorie. Ein räuml. Abbild v. d. Entstehung d. sinnl. Wahrnehmung, herausg. v. Ed. Johnson, Plauen 1875 (Theil eines grösseren noch ungedruckten Werkes, das den Titel führen sollte: Raum und Zeit als die eine Substanz der zahllosen Attribute der Welt, oder ein räuml. Abbild von den Principien der Dinge im Gegensatz zu Herbarts Philos. des Unräumlichen. Empiristische Umbildung des Spinozismus und Rückkehr zur Philos. der Griechen. Gleichzeitig Darstellung der naturalistischen Weltauffassung Friedr. Ueberwegs. — Ueber diesen s. ob.). Czolbes methodisches Princip ist das „sensualistische", dass ein klares Bild von dem inneren Zusammenhange der Dinge nur bei voller sinnlicher Anschaulichkeit aller hypothetischen Ergänzungen der Wahrnehmung erreichbar, und dass das Denken selbst nur ein Surrogat der wirklichen Anschauung sei, weshalb er principiell alles Uebersinnliche ausschliesst. Auf der vollen Anschaulichkeit und dem strengen Ausschluss alles Uebersinnlichen beruht der wissenschaftliche Vorzug der Mathematik, welche für alle andere Erkenntniss nicht nur als ein Fundament, sondern auch als ein ideales Vorbild dienen muss. In den beiden ersten der angeführten Schriften nimmt Czolbe neben den physi-

kalischen und chemischen Vorgängen auch die organischen Formen als etwas Elementares an, versucht aber aus gewissen physikalischen Bewegungen der Materie Empfindungen und Gefühle als die Elemente der Seele zu entwickeln.

In der Schrift über d. Grenzen u. d. Ursprung d. menschl. Erkenntniss dagegen erklärt er diesen letzteren Versuch für verfehlt, stellt der Materie und den zweckmässigen Formen als gleich ursprünglich „die im Raume verborgenen Empfindungen und Gefühle oder die Weltseele“ zur Seite und verbindet mit diesen „drei fundamentalen Grenzen der Erkenntniss“ als „ideale Grenze der Erkenntniss“ den letzten Zweck der Welt, in dem ihre Einheit bestehe, nämlich „das durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Glück jedes fühlenden Wesens“. Das Streben nach diesem Glück in seinem wesentlichen Unterschiede von dem einseitigen Egoismus ist ihm das Grundprincip der Moral und des Rechts. Die Annahme der Räumlichkeit der Empfindungen und überhaupt aller psychischen Gebilde hält Cz. für nothwendig, so dass seine Psychologie zwar nicht als eine materialistische, wohl aber als eine extensionalistische zu bezeichnen ist. Um im Gegensatz zur punktualistischen Psychologie die Weltordnung als an und für sich zweckmässig denken zu können, betrachtet er sie als ewig und schreibt die gleiche Ewigkeit auch, obschon nicht den menschlichen Individuen, doch den einzelnen Weltkörpern zu, mindestens denjenigen, welche organische und beseelte Wesen tragen, insbesondere der Erde, welche letztere Annahme jedoch mit astronomischen und geologischen Thatsachen streitet, insbesondere mit der allmählichen Abnahme der Drehungsgeschwindigkeit der Erde durch Ebbe und Fluth, mit den Spuren allmählicher Erkaltung, wie auch mit der Wahrscheinlichkeit des Vorhandenseins eines die fortschreitende Bewegung hemmenden und allmählich die Bahnen der sämmtlichen Weltkörper verkleinernden Mediums.

In der nachgelassenen Schrift nimmt er den leeren Weltraum als die eine substanzielle Grundlage des Weltganzen an, den er mit der unendlichen Substanz Spinozas in Verbindung bringt; seine unzähligen Attribute sind die ebenso zahllos verschiedenen Atome und Empfindungen. Die Zeit ist die vierte Dimension des Raumes, so dass es einen Raum im weiteren und im engeren Sinne giebt. Hiermit wird die Einheit der Welt auch in der Zeit, also ihre Unveränderlichkeit, gewonnen. Die Ausgedehntheit kommt nicht nur den Atomen zu, sondern ebenso den Empfindungen. Durch die verschiedenartigen Verbindungen der Substanz mit den zahllosen Attributen entstehen die Dinge in ihrer Verschiedenheit. Das Atom ist ein Raumtheil, der von der Festigkeit u. A. durchdrungen ist, ebenso die Empfindung ein Raumtheil, der von Bewusstheit und einer specifischen Sinnesqualität durchdrungen ist. Den Atomen liegen getrennte Raumtheilchen zu Grunde, aus denen die Empfindungen continuirlich in dem ganzen Raum verbreitet sein sollen, wonach ein und derselbe Punkt im Raum ein Atom und zugleich ein Stück jeder überhaupt existirenden Empfindung besitzt. Die Empfindungen verdichten sich dann an einer Stelle, indem sie sich zusammenziehen, wodurch sie bewusst werden, eine Eigenschaft, die vorher schon in jeder Empfindung nur in geringstem Grade sich vorfindet. Gleich Ueberweg nahm auch Czolbe an, dass unser Gesichtsraum der Empfindungs- oder Wahrnehmungsraum sei, in dem sich die Bilder der äusseren Dinge neben dem Bilde unseres Körpers befinden. Eine Projectionstheorie braucht hierbei nicht herangezogen zu werden.

Dühring, De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica, Berl. 1861. Natürliche Dialektik, Berl. 1865. Der Werth des Lebens, Breslau 1865, 5. Aufl., Lpz. 1894. Krit. Grundleg. der Volkswirthschaftsl., Berl. 1866. Krit. Gesch. der Philos., von ihren Anfängen an bis zur Gegenwart, Berl. 1869, 3. Aufl.,

Lpz. 1878. Krit. Gesch. der Nationalök. u. des Socialism., Berl. 1871, 3. Aufl., Lpz. 1879. Krit. Gesch. d. allgem. Principien der Mechanik, Preisschr., Berl. 1873, 3. Aufl., Lpz. 1887. (Wegen der Zusätze in der 2. Aufl. wurden dem Verf. die Rechte eines Privatdocenten in Berlin entzogen.) Cursus der National- u. Socialök. einschl. der Hauptpunkte der Finanzpolitik, Berl. 1873, 2. Aufl., Lpz. 1876. Cursus der Philos. als streng wissenschaftlicher Weltanschauung u. Lebensgestaltung, Lpz. 1875. Logik u. Wissenschaftstheorie, Lpz. 1878. Neue Grundgesetze zur rationellen Physik u. Chemie, 1. Folge, Lpz. 1878. Rob. Mayer, der Galilei des neunzehnten Jahrhunderts. Chemnitz 1880. Sache. Leben u. Feinde, Karlsr. 1882. Der Ersatz der Relig. durch Vollkommneres u. die Ausscheidung alles Judenthums durch den modernen Völkergeist, Karlsr. u. Lpz. 1883. Gesammtcursus der Philosophie, Lpz. von 1894 an, I. Th.: Krit. Gesch. d. Philos., 4. Aufl. Vergl. üb. Dühring die S. 219 citirte Schrift von H. Vaihinger, auch Frdr. Engels, Dührings Umwälzung der Wissensch., Lpz. 1878. H. Druskowitz, E. D., eine Studie zu seiner Würdigung, Hdlb. 1889. E. Döll, E. D. Etwas von dessen Charakter, Leistungen und reformatorischem Beruf, Lpz. 1893.

Eugen Dühring (geb. 1833, verlor 1877 die venia legendi a. d. Universität Berlin wegen zu heftiger Angriffe auf berliner Professoren), der sich vielfach an Feuerbach und Comte (s. u.) anschliesst, wendet sich entschieden gegen den Kriticismus, der die Erkennbarkeit des Seins leugnet. Im Gegensatz zu diesem behauptet er, dass unser Verstand fähig sei, die ganze Wirklichkeit zu begreifen. Die Gesetze des Denkens sind zugleich Gesetze der Wirklichkeit, es wird also die Identität des Denkens mit dem Sein angenommen. Die Wirklichkeit, wie sie uns vorliegt, ist das allein real Existirende und zugleich das schlechthin Vernünftige. Man muss die Wirklichkeit, wie sie ist, auffassen. Die letzten Thatsachen derselben erklären zu wollen, ist thöricht. Raum und Zeit haben objective (reale) Gültigkeit, und was wir durch die Empfindung erhalten, ist unmittelbar objective Wahrheit. Auch die Kategorien, so namentlich die Causalität, kommen der Welt ausserhalb des Denkens zu. Das allumfassende Sein ist einzig. In seiner Selbstgenügsamkeit hat es nichts über oder neben sich, es ist aber begrenzt, nicht unendlich. Der gewöhnliche Unendlichkeitsbegriff ist falsch und entstanden durch die subjective Möglichkeit, immer weiter zu gehen oder die jedesmal gesetzte Grenze zu überspringen. Das „Gesetz der bestimmten Anzahl", welches dahin geht, dass Zahl und Grösse in jeder Beziehung nur endlich sind, gilt; denn es würde sonst das Unding einer vollendeten Unendlichkeit statuirt werden müssen. Dem Sein kommt dann noch Beharrung und Veränderung zu. Letztere ist nicht nur ideal, sondern real. — Den Darwinismus in seiner besonderen Ausführung der Descendenztheorie bekämpft Dühring. Ebenso ist er Gegner des Pessimismus. Dieser könne nicht die Grundlage einer Ethik sein, da die Menschen nur besser werden sollen, weil sie dadurch glücklicher werden. Aber der Egoismus könne auch nicht die Basis einer Ethik bilden, da es vielmehr darauf ankomme, zu gemeinsamer Wohlfahrt zusammenzuwirken. Es giebt sympathische Naturtriebe, und diese sind mit dem Bewusstsein zu erfassen und auszubilden.

Die Philosophie Dührings will nun nicht nur ein Wissenssystem sein, sondern auch „die Vertretung einer auf die edlere Menschlichkeit gerichteten Gesinnung". Eine Philosophie soll auch durch das Verhalten ihres Vertreters im Leben selbst bewahrheitet werden. Er selbst glaubt, das Seinige gethan zu haben, „um zwischen der Philosophie und dem Philosophen keine Kluft zu lassen". — Seine Schriften zeichnen sich durch Schärfe der Gedanken aus, sind aber reich an Wiederholungen, bissigen Bemerkungen, besonders gegen die Professoren der Philosophie, und an Selbstüberschätzung des Verfassers.

§ 28. In den letzten Jahrzehnten hat sich dem mit der Frage nach dem Verhältniss von Kraft und Stoff und nach den realen Zwecken in der Natur eng verknüpften, aber der positiven Naturforschung näher liegenden Problem der Entstehung der Arten seit dem Erscheinen von Darwins epochemachendem Werk vorzugsweise das naturphilosophische Interesse zugewandt. Auf Grund der Descendenzlehre ist Haeckels Monismus entstanden, der, im Grunde materialistisch, mehrfach an den Hylozoismus des Alterthums erinnert. Freilich will Haeckel selbst sich besonders an Spinoza anlehnen. Seine „Welträthsel“ haben zu heftigen litterarischen Fehden geführt. Auch auf die Psychologie, Ethik, Rechtswissenschaft, Sociologie und andere Gebiete der Philosophie oder ihr verwandte Gebiete, wie die der Culturgeschichte, der Sprachwissenschaft und Religion, hat die von der Biologie ausgehende Entwickelungslehre mehr und mehr Einfluss gewonnen, so dass „Entwickelung“, auch „Evolution“, das Schlagwort vieler philosophischer Denker und Forscher in der Gegenwart geworden ist, womit freilich meist die mechanische und nicht die teleologische Entwickelung gemeint wird. Doch wird diese letztere auch zum Theil wieder angenommen. — Naturphilosophie ist, auch abgesehen von der Verbindung mit dem Darwinismus, bei den Naturforschern nicht mehr durchaus verpönt; man spricht sogar von Glaubenssätzen der Naturwissenschaften.

Von wesentlicher Bedeutung für die philosophische Erkenntniss ist die Reduction von Naturgesetzen, die durch positive Forschung ermittelt worden sind, auf gemeinsame Principien. Hier ist vor Allem zu nennen das Princip von der Erhaltung der Energie (Kraft), nach welchem in der Welt immer dasselbe Quantum von actueller und potenzieller Energie bewahrt bleibt. Hiernach würden die psychischen Processe gar keine Einwirkung mehr auf die körperlichen haben und nur als „unselbständige Begleiterscheinungen“ der letzteren gelten dürfen. — Auch die Untersuchungen über die Axiome der Geometrie haben für die Philosophie Bedeutung.

Die Lehre Darwins findet ihre ausführlichere Behandlung bei der englischen Philosophie, aber sie kann hier nicht übergangen werden, da sie, wie der ganze Evolutionismus, auch auf die Gestaltung der neueren deutschen Philosophie von bedeutenderem Einfluss gewesen ist. Auch bei der Philosophie Frankreichs, Italiens u. s. w. müssen Descendenztheorie und Evolutionismus ihre Stellung finden. Etwa die sämmtlichen mit der Entwickelungslehre zusammenhängenden und auf ihr fussenden Lehren nebeneinander abzuhandeln, wodurch allerdings einige Wiederholungen vermieden würden, wäre verfehlt, da auf diese Weise Zusammengehöriges auseinandergerissen und Heterogenes — z. B. Wundt und Haeckel — nebeneinander gestellt werden müsste. Man darf nicht vergessen, dass der Evolutionismus ein Forschungs- und kein materielles Princip ist.

Charles Darwins (vergl. Francis Darwin, Leben u. Briefe von Ch. Darwin, übers. von Carus, 3 Bde., 1887) besondere Lehre gipfelt darin, dass der Zweckbegriff aus der Natur beseitigt wird, dass die natürliche Auslese im Kampfe

ums Dasein (natural selection, struggle for life), vermöge dessen das weniger Zweckmässige untergeht, aber das Passende sich weiter vererbt, als rein mechanischer Vorgang ohne alle Mitwirkung eines Zweckprincips doch ein möglichst zweckmässiges Resultat hervorbringt. Das Zweckmässige entsteht, aber der Zweck ist kein Wirkendes. Es ist auch den Organismen keine Neigung angeboren, einen Fortschritt zum Höheren zu machen. Es ist vielmehr Alles in der Natur, auch der Mensch auf seiner Höhe, ein mechanisch Gewordenes, in die Reihe der natürlichen Entwickelung Eingeordnetes. (Betreffs der Metaphysik nennt sich Darwin selbst einen Agnostiker.)

Diese Lehre wurde von der einen Seite als die gewagteste und gefährlichste Neuerung im Gebiete des wissenschaftlichen Denkens verschrieen, von der anderen Seite als die höchste speculative Errungenschaft der Naturwissenschaft gepriesen, so dass man den Erfinder als den „Copernicus der organischen Welt" bezeichnete. Jedenfalls hat sie sich, wenn auch nicht durchaus in der Gestaltung Darwins — da die Selectionstheorie, die besondere Art Darwins, auf das Lebhafteste bestritten wird —, einen sehr weiten Kreis von Anhängern erworben und hat vielfach befruchtend schon auf die Philosophie gewirkt. Sie ist gerade deshalb von so grossem Werthe, weil sie überaus ergiebig ist, d. h. sich auf die verschiedensten Gebiete anwenden lässt und bisher Dunkles zu erleuchten scheint.

Unter Evolutionismus, an den die Descendenztheorie gebunden ist, und der als Entwickelungslehre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, wird man die Ansicht verstehen, dass alles Gegebene nichts feststehend Bleibendes, sondern stets in Bewegung und Umwandlung begriffen ist. Bei der starken Betonung der Evolution in der neuesten Philosophie könnte es scheinen, als ob dieser Begriff überhaupt erst in neuerer Zeit aufgekommen oder wenigstens erst verwerthet worden sei. Das ist aber durchaus nicht richtig. Er hat sich vielmehr in der Philosophie fast überall schon geltend gemacht, selbst in den Systemen, wo die Stabilität besonders hervortritt, wenn er auch in der Transscendentalphilosophie keine hervorragende Rolle spielen kann. Aber schon Thales muss Entwickelung angenommen haben, wenn er Alles aus Wasser entstehen lässt. Freilich wurde der Process der Entwickelung weitaus nicht immer als ein mechanischer, sondern ebenso häufig wenigstens als ein teleologischer betrachtet. Erst in der neueren Zeit erhebt der Mechanismus besonderen Anspruch auf ihn, aber mit Unrecht. — Als philosophischer Terminus scheint evolutio zuerst bei Nicolaus Cusanus vorzukommen, der es gleich explicatio braucht, z. B.: linea est puncti evolutio. Bei Leibniz ist es gleich développement, wie involutio gleich enveloppement. Als eigentliche philosophische Termini scheinen Evolution und Evolutionismus zuerst in England vorzukommen, sind aber jetzt, nachdem Herbert Spencer die Evolution zu seinem Schlagwort gemacht hat, überall da, wo Philosophie getrieben wird, als Termini ganz üblich. S. den Artikel Evolutionismus von M. Heinze, Realencyklopädie für protest. Theol. u. Kirche.

Aus der sehr weitschichtigen Litteratur über den Darwinismus sind hier nur die wichtigsten Anhänger und Gegner anzuführen, deren Schriften eine Beziehung zur Philosophie haben. Im Uebrigen sind die bibliographischen Verzeichnisse von J. W. Spengel, Die Darwinsche Theorie, 2. verm. Aufl., Berl. 1872 (vergl. auch dessen: Die Fortschritte d. Darwinism., Cöln u. Lpz. 1873, No. 2 [1873—1874], ebd. 1875), bei Geo. Seidlitz, Die Darwinsche Theorie, Dorp. 1871, 2. verm. Aufl., Lpz. 1875, und namentlich in dem Zoolog. Anzeiger, hrsg. von dem Uebersetzer der darwinschen Werke, J. Vict. Carus, unter Descendenztheorie, u. A. zu vergleichen.

Seit 1877 hat diese Richtung vertreten der monatlich in Leipzig erschienene „Kosmos", Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung, hrsg. von Otto Caspari, Gustav Jäger, Ernst Krause (Carus Sterne), seit 1879 von dem letzten allein, 1886 eingegangen. Es stellte diese Zeitschrift die Sätze in den Vordergrund, dass man in der Natur das Seiende nur als ein Gewordenes auffassen dürfe, und dass der Mensch selbst als zugehöriger Theil des Ganzen mitten in die Natur hineinversetzt werde und keine Ausnahmestellung einnehmen dürfe. Die Wissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen, als Anthropologie, Ethnologie, Sprachwissenschaft, Cultur- und Staatengeschichte, National-Oekonomie, Rechts-, Geschichts- und Religionsphilosophie, Moral, seien demnach Naturwissenschaften. Hiermit ist auch gleichsam das Programm des Darwinismus nach der Seite des Menschen hin ausgesprochen, das man auch auszuführen versucht hat.

Darwins epochemachendes Werk: On the origin of species by means of natural selection, erschien im J. 1859 und wurde sehr bald von Bronn (2. Aufl., Stuttg. 1863) und Vict. Carus (7. Aufl., Stuttg. 1889) ins Deutsche übersetzt, The descent of man and on selection in relation to sex, erschien 1871, deutsch v. Vict. Carus, 5. Aufl. Stuttg. 1890, Gesammelte Werke, deutsch v. Vict. Carus, 16 Bde., Stuttg. 1875—1888.

Unter den Anhängern Darwins in Deutschland steht obenan Ernst Haeckel (geb. 1834, Prof. der Zoologie in Jena), der mit reicher, selbständiger Forschung die starke Combinationsgabe und Phantasie verbindet, um über die Natur zu speculiren, d. h. Naturphilosophie zu treiben, und u. a. folgende Werke geschrieben hat: Generelle Morphologie d. Organismen, allgem, Grundzüge d. organ. Formenwissensch., mechan. begründet durch d. von Charl. Darwin reformirte Descendenztheorie, 1. Bd.: Allg. Anatomie d. Organismen, 2. Bd.: Allgem. Entwickelungsgesch. der Organism., Berl. 1866; Natürliche Schöpfungsgesch. (populärer geschrieben), Berl. 1868, 9. Aufl. ebd. 1898, auch in einer Reihe Uebersetzungen erschienen, Ueb. d. Entstehung u. d. Stammbaum des Menschengeschlechts, Berl. 1870, 4. Aufl. 1881, Anthropogonie, Lpz. 1874, 4. Aufl. 1891, Ziele u. Wege der heutigen Entwickelungsgeschichte, Jena 1875, Die heutige Entwickelungslehre im Verhältniss zur Gesammtwissenschaft, gesammelte populäre Vorträge aus d. Gebiete der Entwickelungslehre, 1. u. 2. Heft, Bonn 1878—1879, D. Monism. als Band zwischen Religion u. Wissensch., Glaubensbekenntn. e. Naturforschers, Bonn 1893, 6. verbesserte Aufl. in demselb. Jahre, 10. Aufl. 1900, D. Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie, Bonn 1899, 5. Aufl. 1900. Von den Schriften über H., namentlich über die „Welträthsel", die reichlich begründeten Anlass zu Angriffen geben, seien folgende erwähnt: R. Koeber, Ist H. Materialist? Berl. 1887; Anton Michelitsch, Häckelismus u. Darwinismus, E. Antw. auf Häckels Welträthsel, Graz 1900; Thdr. Menzi, E. H.s Welträthsel od. d. Neomaterialismus, E. Zeichen der Zeit an d. Jahrhundertwende, Zürich 1901; Frdr. Loofs, Anti-Haeckel, E. Replik nebst Beilagen, 2. Aufl., Halle 1900; Hnr. Schmidt, D. Kampf um d. Welträthsel, Ernst H. „Die Welträthsel" u. d. Kritik, Bonn 1900 (für Häckel); Rich. Wagner, Aether u. Wille, od. Haeckel u. Schopenhauer, E. neue Lösung der Welträthsel, Lpz. 1901; A. H. Braasch, E. H.s Monism. krit. beleuchtet (Beiträge zum Kampf um d. Weltanschauung, 1. H.), Brschw. 1894; ders., Ueb. H.s Welträthsel, Tüb. 1900; R. Hoenigswald, E. H., Lpz. 1900; Wilh. Bölsche, Haeckel 1900; E. Adickes, Kant contra H., Erkenntnisstheorie geg. naturwissensch. Dogmatism., Kantst. V, S. 340—383; Frdr. Paulsen, E. H. als Philosoph, in: Philosophia militans, Berl. 1901 (aus d. Preuss. Jahrbb. 1900); Rud. Steiner, H. u. s. Gegner, Mind. 1900 (für H.); Jul. Baumann, Häckels Welt-

räthsel nach ihr. starken u. schwachen Seiten m. e. Anhang üb. Häckels theolog. Kritiker, 1. u. 2. Aufl., Lpz. 1900.

Haeckel sieht in der Herstellung der einheitlichen oder monistischen Naturauffassung das höchste und allgemeinste Verdienst der von Darwin an die Spitze der heutigen Naturwissenschaft gestellten Entwickelungslehre. Er will im eigentlichen Sinne Naturphilosoph sein, auf dem Wege der empirischen Naturforschung zu der monistischen Philosophie gelangen, indem er einerseits die „abstracte und grösstentheils metaphysische Wissenschaft, welche auf unseren Universitäten seit Jahrhunderten als Philosophie gelehrt wird", anklagt, dass sie die neugewonnenen Schätze der Erfahrungswissenschaft nicht zu gebrauchen verstehe, andererseits aber auch die Vertreter der sogenannten „exacten Naturwissenschaft", dass sie „die tiefere Erkenntniss des allgemeinen Zusammenhangs der beobachteten Erscheinungen — d. h. eben Philosophie — für überflüssig halten". In der Naturphilosophie laufen die empirische und die speculative Methode zusammen. Ohne tiefere Kenntniss der Entwickelung der Philosophie, auch unserer heutigen Universitätsphilosophie, geht Häckel, zwar von vornherein sich dessen bewusst, dass seine Aufstellungen subjectiv und wegen der Beschränkung seines Wissens nur theilweise richtig seien, doch mit starkem Dogmatismus, der schliesslich keine Grenzen kennt, an die Lösung der Probleme, so dass ihm schliesslich keine solchen mehr übrig bleiben. Allen voran steht das Substanzgesetz, das kosmologische Grundgesetz, welches die ewige Erhaltung der Kraft und des Stoffes erweist; ihm zur Seite das Entwickelungsgesetz, welches sich überall im Universum offenbart, so dass die Welt nichts ist als eine ewige Entwickelung der Substanz. So werden alle Naturerscheinungen einheitlich erklärt. Nur der Monismus ist berechtigt, jeglicher Dualismus verwerflich. Der einheitlichen Substanz kommen die beiden Attribute, die Materie und die Energie (wirkende Kraft) zu, was spinozistisch sein soll, in Wahrheit aber doch von Spinozas Lehre abweicht. Das Substanzgesetz hat nach Haeckel auch auf dem Gebiete des Geistes absolute Geltung.

Bei den höchsten geistigen Functionen ist die Arbeit der bewirkenden Nervenzellen ebenso mit materiellen Veränderungen ihrer Substanz verknüpft, wie bei jedem andern Naturprozess Kraft und Stoff an einander gebunden sind. Wie er ein Gegner alles Dualismus ist, so auch aller Teleologie in eigentlichem Sinne und alles Transscendenten, das mit dem Dualismus nothwendig gesetzt erscheint. Von diesem seinen monistisch-mechanischen Standpunkt aus glaubt er die von Du Bois-Reymond aufgestellten sieben Welträthsel (s. ob. S. 261) lösen zu können, und zwar die transscendenten, d. h. die Du Bois-Reymond unüberwindlich scheinenden, abgesehen von dem der Willensfreiheit, durch seine Auffassung der Substanz, als die beiden Attribute an sich habend. Die drei zwar schwierigen, aber nicht durchaus transscendenten, hält er für gelöst durch die moderne Entwickelungslehre, und schliesslich: die Willensfreiheit soll kein Object wissenschaftlicher Erklärung sein, da sie als blosses Dogma nur auf Täuschung beruhe.

Auf das Entschiedenste spricht er sich gegen die Persönlichkeit Gottes und die persönliche Unsterblichkeit aus, vertritt dagegen die monistische Gottesidee: „Man kann Gott als die unendliche Summe aller Naturkräfte bezeichnen, als die Summe aller Atomkräfte und aller Aetherschwingungen." Er will sich zum Pantheismus (Atheismus) bekennen, der freilich nur darin besteht, dass Welt und Gott eine einzige Substanz bilden, dass Materie und Energie untrennbare Attribute seien. Eine vernünftige Form der Religion, meint er, könne die Aethertheorie als Glaubenssatz verwerthen, indem sie den beweglichen Weltäther als „schaffende Gottheit" der trägen und schweren Masse gegenüberstelle. — Damit wäre freilich wieder eine Art von Dualismus gegeben. — Was die Sittenlehre anlangt, so ist der

Mensch ein sociales Wirbelthier und hat als solches Pflichten gegen sich selbst und ebenso gegen die Gesellschaft. Beide Gebote, Selbstliebe und Nächstenliebe sind natürlich und unentbehrlich: die Gleichberechtigung von diesen beiden Naturtrieben ist das wichtigste Fundament der Moral. Das naturgemässe Gleichgewicht zwischen Egoismus und Altruismus muss jede vernünftige Sittenlehre als Ziel haben. Das „goldene Sittengesetz“ ist: Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst. Hierin soll die monistische Ethik mit der christlichen übereinstimmen. Haeckel hat freilich übersehen, dass Christus diesem Gebot der Nächstenliebe ein anderes noch voranstellt.

Anhänger Darwins sind ferner auf verschiedenen Gebieten: Frdr. Bolle, D.s Lehre v. d. Entstehung d. Arten im Pflanzen- u. Thierreich in ihrer Anwendg. auf d. Schöpfungsgesch., Prag 1863 u. 1870 u.: D. Mensch, seine Abstammung und Gesittung im Lichte d. d.sch. Lehre v. d. Artentsteh., Prag 1868 u. 1870. Aug. Schleicher, D. d.sche Theorie u. d. Sprachwissensch., Weimar 1865, 3. Aufl. 1873. Gust. Jäger, D. d.sche Theorie und ihre Stellung zur Moral u. Relig., Stuttg. 1869; In Sachen D.s, insbesondere contra Wigand, ebd. 1874. (J. ist noch mehr bekannt geworden durch seine „Entdeckung der Seele“, Vortr., Lpz. 1879, s. gegen ihn H. Schneider, Herrn Prof. Dr. J.s vermeintl. Entdeck. d. S., Lpz. 1879, u. durch das „Wollregime“). Aug. Weismann, Ueber d. Berechtigung d. d.sch. Theorie, akad. Vortr., Freiburg i. B. 1868; Ueber den Einfluss d. Isolirung auf d. Artbildg., Lpz. 1872; Studien zur Descendenztheorie, 2 Thle., Lpz. 1875 bis 1876; Ueb. d. Dauer d. Lebens, Vortr., Jena 1882, Aufsätze über Vererbung, Jena 1892; Aeussere Einflüsse als Entwickelungsreize, Jena 1894, u. andere Schriften. Weismann spricht sich, wie dies auch Darwin zuletzt selbst that, für Aufnahme Lamarckscher Sätze in den Darwinismus noch mehr als Andere aus, z. B. dafür, dass das Klima tief einwirken könne. W. Braubach, Rlg., Moral u. Philos. d. d.schen Artlehre nach ihrer Natur u. ihr. Charakt. als kleine Parallele menschl. geistig. Entwicklg., Neuwied 1869. Osk. Schmidt, D. Anwendung der Descendenzlehre auf den Menschen, Lpz. 1873. Descendenzlehre u. Darwinism. (Internat. wissensch. Bibl. II.), Lpz. 1873. Karl Frhr. du Prel, D. Kampf ums Dasein am Himmel. Die d.sche Formel nachgewiesen in d. Mechanik der Sternenwelt, Berl. 1874. Fritz Schultze, Kant u. Darwin, Jena 1875, s. übrig. ob. S. 202 f. Paul Rée; D. Ursprung der moralischen Empfindungen, Chemn. 1877; D. Entstehung des Gewissens, Berl. 1885; D. Illusion der Willensfreih., Berl. 1885. Geo. Hnr. Schneider, Der thierische Wille, Lpz. 1880; Der menschl. Wille vom Standp. der neuer. Entwickelungstheorien (des Darwinism.), Berl. 1882; Freud u. Leid des Menschengeschlechts, Stuttg. 1883. W. H. Rolph, Biologische Probleme, zugleich als Versuch e. rationellen Ethik, Lpz. 1882. Otto Zacharias, Ch. R. Darwin u. d. culturhistor. Bedeut. seiner Theorie vom Ursprung d. Arten, Berl. 1882; Katechismus des Darwinismus, Lpz. 1893. H. Spitzer, Beiträge zur Descendenztheorie u. z. Methodol. der Naturwissenschaft, Lpz. 1886. Benj. Vetter, D. moderne Weltanschauung u. d. Mensch. Vorträge, mit e. Vorw. v. E. Häckel, 3. Aufl., Jena 1901. Die Entstehung der Arten durch räumliche Absonderung vertrat Moritz Wagner (gest. 1887), Die Darwinsche Theorie u. das Migrationsgesetz der Organismen, Lpz. 1868, auch verschiedene Aufsätze im Kosmos. Vergl. auch unter E. v. Hartmann besonders: Das Unbewusste vom Standpunkte der Physiol. u. Descendenztheorie.

Unter den Gegnern ausser den oben erwähnten K. Chr. Planck, Joh. Huber, J. B. Meyer (in d. philos. Zeitfragen), Ed. Löwenthal, G. A. Spiess und Ad. Bastian (Beiträge z. vergleich. Psychologie) noch folgende: Jac. Frohschammer, Darstell. u. Krit. der darwinschen L., in: Athenäum 1862. r. Pfaff, Die

neuesten Forschungen und Theorien auf d. Gebiete d. Schöpfungsgesch., Frankf. a. M. 1868. Hermann Hoffmann, Untersuchgn. z. Bestimmung des Werthes v. Species u. Varietät, Giessen 1869. C. Schmid, D.s Hypothese u. ihr Verhalten zu Relig. u. Moral, offn. Sendschr. an G. Jäger, Stuttg. 1869. Alb. Wigand (1821—1886, lange Zeit Prof. der Botanik in Marburg, einer der gewichtigsten u. schärfsten Gegner Darwins), Ueber D.s Hypothese Pangenesis, Marb. 1870; Die Genealogie d. Urzellen als Lösung d. Descendenzprobl., Braunschweig 1872; D. Darwinism. u. d. Naturforschung Newtons u. Cuviers, Bd. I—III ebd. 1873 ff.; Die Alternative: Teleologie oder Zufall vor d. kgl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, Cassel 1877; Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit, Heilbronn 1878. Von demselb. höchst wahrscheinlich: Ueber d. Auflös. der Arten durch natürl. Zuchtwahl oder d. Zukunft des organischen Reiches m. Rücksicht auf d. Culturgeschichte, Hannov. 1872. G. P. Weygoldt, Darwinismus, Relig., Sittlichk., Leiden 1878. E. Askenasy, Beiträge z. Krit. d. d.schen Lehre, Lpz. 1872. Vergl. ausserdem C. Semper, Offener Brief an Herrn Prof. Haeckel, Hamb. 1877. E. Rade, Ch. D. u. seine deutsch. Anhänger i. J. 1876, Strassb. 1877. P. Kramer, Theorie u. Erfahrung. Beiträge z. Beurtheilung d. Darwinismus, Halle 1877. Wilh. Schneider (Dompropst), D. Sittlichkeit im Lichte der darwinschen Entwickelungslehre, Paderborn 1895 (vom katholisch-theolog. Standpunkt aus). Gust. Wolff, D. gegenwärtige Stand des Darwinismus, Lpz. 1896. Ph. Mayer, D. teleolog. Gottesbeweis u. d. Darwinism., Mainz 1901. Mich. Glossner, D. Darwinismus in d. Gegenwart, Jahrb. f. Ph. u. spec. Th., 13, S. 257—274.

Das Verhältniss der Philosophie zum Darwinismus behandeln: G. v. Gizycki, Philosophische Consequenzen der Lamarck-Darwinschen Entwickelungstheorie, Lpz. u. Heidelb. 1876. Rud. Schmid, Die Darwinsche Theorie u. ihre Stellung zur Philosophie, Religion u. Moral, Stuttg. 1876. Eug. Dreher, Der Darwinism. u. seine Stellung in d. Philos., Berl. 1877; Der Darwinismus und seine Consequenzen, Halle 1882. G. Teichmüller, Darwinism. u. Philos., Dorpat 1877. Vergl. auch Du Bois-Reymond, Darwin versus Galiani, Berl. 1876. Carneri, Sittlichkeit u. Darwinismus, drei Bücher Ethik, Wien 1871, 2. Aufl., Lpz. 1877. Gefühl, Bewusstsein, Wille, eine psychologische Studie, Wien 1876, Grundlegung der Ethik, Wien 1881, Entwickelung u. Glückseligkeit. Ethische Fragen, Stuttgart 1886, D. moderne Mensch. Versuche üb. Lebensführung, Bonn 1891. J. Kuhl, Darwin u. d. Sprachwissensch., Mainz 1877. M. J. Savage, D. Religion im Lichte der darwinsch. Lehre, ins Deutsche übersetzt v. R. Schramm, Leipzig 1886. Rob. Schellwien, Der Darwinismus u. seine Stellung in d. Entwickelung der wissenschaftlichen Erkenntniss, Lpz. 1896, entschieden gegen den Darwinismus. Ludw. Woltmann, D. Darwinsche Theorie u. der Socialismus, Düsseld. 1899. Seitdem die verschiedenen Wissenschaften sich mehr oder weniger auf den Standpunkt der Descendenztheorie, oder weiter gefasst der Entwickelungslehre, stellen, sind naturgemäss für und wider den Darwinismus viel weniger Schriften erschienen.

Aus etwas früherer Zeit ist als Naturphilosoph zu erwähnen der namentlich durch seine embryologischen Forschungen bekannte, einen grossen Kreis des Wissens umfassende Karl Ernst v. Baer (1792—1876, lange Zeit Mitglied der Akad. in Petersb.), der die darwinsche Theorie wenigstens an gewissen Punkten angriff. Seine philosophischen Ansichten hat er vielfach niedergelegt auch in seinen Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, Petersb. 1874, u. in seinen Reden u. kleinen Aufsätzen, 3 Bde., Petersb. 1864—1877, 2. Aufl. 1886. Schon in seinem Werk über Entwickelungsgeschichte der Thiere, Beobachtung u. Reflexion, 2 Bde., Königsb. 1828—1837, Schlussheft herausgeg. v. Ludw. Stieda 1888,

zeigt er sich als philosophischer Naturforscher und spricht es aus, dass der Grundgedanke, der die Entwickelung der Thiere beherrsche, die vertheilte Masse im Weltenraum zu Sphären verbinde und zu Sonnensystemen gestalte. Dieser Gedanke sei das Leben selbst. Später neigte er sich entschieden der teleologischen Weltanschauung zu und nahm insbesondere bei den organischen Körpern „Zielstrebigkeit" an, d. h. eine der Natur einwohnende Zweckbethätigung, die ohne Absicht und Vorstellung vor sich geht. Die Harmonie der Natur zeigt sich in Zielen und Naturgesetzen zur Erreichung dieser. Ziele und Zwecke zu verfolgen kommt aber der Vernunft zu, also wirkt die ganze Natur vernünftig, oder besser, sie ist vernünftig. In der Natur zeigen sich Willensäusserungen einer Einheit, die der Naturforscher sich zwar nicht vollständig construiren, die er aber doch nicht eliminiren kann, und die wohl dasselbe ist, was der Mensch vor aller Naturforschung gefühlt, geahnt und Gott genannt hat. — Vergl. über v. Baer seine Selbstbiographie, Petersb. 1866, 2. Aufl: Braunschw. 1888, Ldw. Stieda, K. E. v. B., Braunschw. 1878, Geo. Seidlitz, Beiträge zur Descendenzth., II: B. u. d. darwinsche Theor., Lpz. 1876, Rem. Stölzle, K. E. v. B. u. s. Weltanschauung, Regensb. 1897, ders., v. B.s Stellung zum Probl. der Zweckmässigk., Biol. Centralbl., XII, 1900.

Eine ähnliche Richtung wie v. Baer verfolgt J. Reinke (geb. 1849, Prof. d. Botanik in Kiel), Die Welt als That. Umrisse einer Weltansicht auf naturwissensch. Grundlage, Berl. 1899, 2. Aufl. 1901. Der Entwickelungslehre ist er zugethan, nur wendet er sich entschieden, wie so viele Entwickelungstheoretiker, gegen die Selectionslehre Darwins. Für die anorganische Natur erkennt Reinke lediglich Causalwirkungen an, für die belebte Natur müssen aber neben dieser noch Zwecke und Ziele statuirt werden. Wie in den von Menschen angefertigten Maschinen dirigirende Kräfte vorhanden sein müssen, welche die Arbeitsleistung der Maschinentheile im Rahmen der Causalität bestimmen, so muss es auch in den Organismen solche übergeordneten Agentien geben, welche die Lenker der Energie sind, verschiedene für verschiedene Energiearten im Organismus — diese Richtkräfte nennt Reinke „Dominanten". — Sie sind nöthig, weil ohne sie nur ziellose Kräfte erster Hand thätig wirken; ihrer einheitlichen Lenkung folgen die Millionen und aber Millionen von Zellen, die einen grossen Organismus bilden ebenso wie die einzelne Zelle oder deren Kern bei der Theilung. In der Verbindung der Dominanten mit den Energien zeigt sich die Durchgeistigung der Natur, da die Dominanten in den Organismen aus der Combination der Intelligenz mit den Energien entstehen. So ist der Dualismus gegeben, jeder Monismus ist ein verfehlter Versuch, die Welt zu begreifen. Der letzte Grund der zweckmässigen Organisation der Pflanzen und Thiere muss eine schöpferische Intelligenz, d. h. Gott, sein. So bekennt sich Reinke offen und ehrlich zum Theismus und weiss sich auch mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte abzufinden. Die Bewältigung und Handhabung der Energien durch Intelligenz ist als That zu bezeichnen. S. über Reinke A. Drews in den Preussischen Jahrbb., Bd. 97.

In Betreff der Reduction der Naturgesetze sind zu nennen:

Joh. Müller (1801—1858), Physiologie, Coblenz 1840, der vielfache Beeinflussung durch Kant und Spinoza zeigt. Durch ihn wurde die Theorie der specifischen Energien der Sinnesnerven eigentlich begründet, welche auf die Erkenntnisstheorie von nicht unbedeutendem Einfluss war. Diese Lehre von den specifischen Energien hat Helmholtz weiter ausgeführt und auch für die Qualitäten in dem Gebiete eines und desselben Sinnes angenommen Alexander v. Humboldt (14. September 1769 bis 6. Mai 1859), Kosmos, Stuttgart 1845 bis 1862. Jul. Rob. Mayer (gestorben 1878, siehe über ihn Eug. Dühring,

R. Mayer, der Galilei des 19. Jahrhunderts, Chemnitz 1880, E. O. v. Lippmann, R. M. u. d. Gesetz v. d. Erhalt. der Kraft, Halle 1896, Th. Gross, R. M. u. Helmholtz, Berl. 1898, J. W. A. Hickson, R. M.s Auffassung d. Causalprincips u. Begründung des Princips v. d. Erhaltung der Energie, Diss., Halle 1900, Al. Riehl, R. Mayers Entdeckung u. Beweis des Energieprincips, in Philos. Abhdlg. Chrstph. Sigwart gewidmet, Tüb. 1900, S. 159—184), der schon 1842 in seinen „Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur", 1845 in seiner Schrift über „Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel", und weiter in „Bemerkungen über das mechanische Aequivalent der Wärme", 1850, ausgesprochen und bewiesen hat, dass die Kraft nur der Qualität nach veränderlich, der Quantität nach aber unzerstörbar sei, und dass auch die Wärme nur eine Art Bewegung sei, oder dass sich Wärme und Bewegung ineinander verwandeln, und dass sich ein Gesetz der unveränderlichen Grössenbeziehung zwischen der Bewegung und der Wärme auch numerisch ausdrücken lasse; diese betreffende Zahl nennt er das mechanische Aequivalent der Wärme. Seine Abhandlungen sind gesammelt unter dem Titel: Die Mechanik der Wärme, 1. Aufl., Stuttg. 1867, 2. Aufl. 1874. Unabhängig von Mayer kamen der Engländer Joule und Helmholtz auf das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, das Helmholtz 1862 in seinem Vortrage über die Erhaltung der Kraft (in: Populäre wissensch. Vorträge) formulirte: die Summe der wirkungsfähigen Kraftmengen im Naturganzen bleibt bei allen Veränderungen in der Natur ewig und unverändert dieselbe. Von Helmholtz s. ferner: Ueber die Erhaltung der Kraft, eine physikal. Abhandlung, Berl. 1847, Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte und d. darauf bezügl. neuesten Ermittelungen der Physik, ein populär-wissensch. Vortrag, Königb. 1854. Seine hervorragenden Werke über Optik und Akustik s. o. G. Helm, D. Lehre v. d. Energie, historisch entwickelt, Lpz. 1888. M. Planck, Das Princip der Erhaltung der Energie, Lpz. 1888. — Richtiger wird jetzt statt Kraft „Energie" gebraucht, so dass es auch heisst: „Erhaltung der Energie." —

Die im Allgemeinen bei den Naturforschern geltende mechanistische Auffassung der Natur, wonach alle Erscheinungen der anorganischen und schliesslich auch der organischen Natur auf Bewegungen der Atome nach mechanischen Gesetzen zurückzuführen sind, sucht W. Ostwald in seinem vor der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Aerzte gehaltenen Vortrage: „Ueberwindung des wissenschaftl. Materialismus", Lpz. 1895, zu beseitigen, nachdem er schon in seiner Antrittsvorlesung zu Leipzig, Die Energie und ihre Wandlungen, 1888, Die Energie als völliges Analogon der wägbaren Materie angesehen und das Recht in Anspruch genommen hatte, sie, ebenso wie diese, Substanz zu nennen. In dem neueren Vortrage weist er zunächst darauf hin, dass viele von vornherein nicht mechanische Vorgänge, wie die der Wärme, der Electricität u. s. w., nicht als thatsächlich mechanische gedeutet werden könnten, so dass also die mechanistische Auffassung nicht zureiche. Er selbst setzt an Stelle der mechanistischen die energetische Weltanschauung, die hoffnungsvollste wissenschaftliche Gabe, die das scheidende Jahrhundert dem kommenden reichen könne. Von der physischen Welt erfahren wir nichts, als was uns die Sinneswerkzeuge zukommen lassen, die sich aber nur bethätigen, wenn Energieunterschiede zwischen ihnen und der Umgebung da sind. Sind es aber nur Energieverhältnisse, die wir von der Aussenwelt wahrnehmen, so haben wir gar keinen Grund, etwas in diese zu setzen, was wir nie erfahren. Ein solches ist aber die Materie, der wir eine Realität nicht zuschreiben können; dagegen ist die Energie wirklich real. Die Materie ist nichts als eine räumlich zusammengeordnete Gruppe verschiedener Energien, und was wir von ihr aussagen, sagen wir von Energien aus — eine ähn-

liche Ansicht, wie sie in dem consequenten und extremen Dynamismus vertreten und schon gegen den Materialismus vielfach ins Feld geführt worden ist. — Mit dieser Energetik haben wir nach Ostwald eine hypothesenfreie Naturwissenschaft und zugleich eine bisher noch nie erreichte methodische Einheitlichkeit. Aber wenn die Energie auch für das Verständniss der Natur nützlich und nothwendig ist, zureichend für diesen Zweck soll sie doch noch nicht sein, da es Erscheinungen gebe (Wahrnehmung, Bewusstsein?), die durch die bisher erkannten Gesetze nicht vollständig darzustellen seien.

Als ein Antiatomistiker ist C. J. Karsten zu nennen, Philos. d. Chemie, Berl. 1843. Die beginnende Ausdehnung der astronomischen Erkenntniss auf die chemische Beschaffenheit der Himmelskörper vermöge der Spectralanalyse (s. Kirchhoff, Das Sonnenspectrum, 1862) musste auch auf die philosophischen Untersuchungen über das Universum von maassgebendem Einfluss sein. Einen entschieden teleologischen Standpunkt betreffs der Natur nimmt ein Ad. Mühry, Krit. u. kurze Darlegg. der exacten Naturphilos., 5. Aufl., Götting. 1882.

Erwähnt seien hier als zu den Naturphilosophen gehörend: Emil Neumann, D. Urgrund des Daseins od. d. Abstimmung des Absoluten. Eine auf logischem und mathematischem Grunde gestützte Naturbetrachtung, Lpz. 1897, Jos. Schlesinger, Energismus, d. Lehre v. d. absol. ruh. substantiell. Wesenheit des allgemeinen Weltraumes und der aus ihr wirkenden schöpferischen Urkraft, Berl. 1901.

Die Litteratur, betreffend die „metamathematischen" Speculationen s. bei B. Erdmann, Die Axiome der Geometrie, Lpz. 1877, welcher auch die ganze Frage nach ihrer philosophischen Bedeutung erörtert (s. dazu J. Jacobson, D. Axiome der Geometrie u. ihr „philos. Untersucher" Herr B. Erdmann, in: Altpreuss. Monatsschr., Bd. 20. 1883, S. 301—341, auch besonders erschienen, Kgsb. 1884). Es gehören namentlich hierher die Abhandlungen von Gauss: Disquisitiones generales circa superficies curvas, 1828, die Habilitations-Vorlesung von Riemann aus d. J. 1854, veröffentlicht von Dedekind i. d. Abhandl. der k. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen, 1867, und die Arbeiten von Helmholtz: Ueb. d. thatsächl. Grundlagen d. Geometrie, Heidelb. Jahrbücher, 1868, Ueber d. Thatsachen, die der Geometrie zum Grunde liegen, Göttinger Nachr., 1868, und: Ueber den Ursprung u. die Bedeutung der geometrischen Axiome, in: Populäre Vorles., Heft III, Braunschw. 1876. In die ganze Frage führt gut ein: Liebmann, Ueber die Phänomenalität des Raumes, in dem Werke: Zur Analysis der Wirklichkeit, 3. Aufl., Strassb. 1900. — Es kommt bei diesen Speculationen darauf hinaus, dass unser Raum von drei Dimensionen, in welchem der Punkt durch drei Coordinaten bestimmt wird, und in welchem die euklidische Geometrie gilt, nicht der einzige ist, den man sich denken kann, sondern nur als Species des allgemeinen analytischen Begriffs vom Raum angesehen wird, für den es, als eine n-fach ausgedehnte Mannigfaltigkeit, keine bestimmte Zahl von Dimensionen giebt. In einem Raum von n Dimensionen wird der Punkt durch n Coordinaten bestimmt. Ein Raum von mehr als drei Dimensionen ist logisch denkbar, aber nicht vorstellbar und anschaubar. Von diesen mathematischen Ausführungen sind philosophische Folgerungen, freilich in voneinander abweichender Weise, gezogen worden. Namentlich ist daraus gefolgert worden, dass unsere Raumanschauung eine empirische Vorstellung sei. Zöllner, s. ob. S. 232, hat die Metageometrie zu der Annahme benutzt, dass unsere phänomenale Welt ein Schattenbild der realen Welt der Dinge an sich oder der Ideen von vier Dimensionen sei, und brachte mit dieser Ansicht seinen Spiritismus in Verbindung.

In Anknüpfung an Zöllner sei hier des Spiritismus, Spiritualismus, Occultismus gedacht, einer Richtung, die gegenwärtig in ausserdeutschen Ländern wie in Deutschland Vertreter zählt, auch wissenschaftlich sonst angesehene Männer für sich gewonnen hat, so dass sie nicht ganz ignorirt werden darf. Freilich ist es für diesen Grundriss nicht angebracht, ausführlich auf die spiritistischen und occultistischen Lehren einzugehen, zumal sie philosophische Bedeutung nicht haben. Es muss genügen, hier die hauptsächlichsten Vertreter und einige Werke anzugeben, auch Zeitschriften zu registriren, aus deren zahlreichem Erscheinen man einen Schluss auf die weite Verbreitung der Richtungen ziehen darf.

Wissenschaftlich suchte die Richtung besonders zu vertreten Frhr. Carl du Prel (geb. 1839, lebte in München, gest. 1899), der schopenhauer-hartmannsche und namentlich darwinsche Neigungen gezeigt hat. Verfasst hat er u. A.: Der Kampf ums Dasein am Himmel, 1874, 3. Aufl. unt. d. Titel: Entwickelungsgeschichte des Weltalls, 1882; Die Philosophie der Mystik, 1884; Justinus Kerner und die Seherin v. Prevorst, Berl. 1886 (vorher in der Zeitschr. Sphinx); Die Mystik der Griechen u. Römer, 1889: Monistische Seelenlehre, 1887; Imm. Kants Vorlesungen üb. Psychologie. Mit einer Einleitung: Kants mystische Weltanschauung, Lpz. 1889; Studien auf d. Gebiete der Geheimwissensch., 2 Bde., 1890, 1891; Der Spiritismus, Lpz. 1893 (Univ. Biblioth.); D. Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften, 2 Bde., 1893, 1894; D. Magie als Naturwissensch., 2 Bde., Jena 1899. Du Prel glaubt, indem er in seiner ob. erwähnten Einleitung Kant für die mystische Weltanschauung, ja in gewisser Weise für den Spiritismus in Anspruch nimmt, Folgendes bei ihm gefunden zu haben: Eine andere Welt, ein transscendentales Subject, die Gleichzeitigkeit desselben mit der irdischen Person, Präexistenz, Unsterblichkeit, die Geburt als Incarnation eines transscendentalen Subjects, das materiale Dasein als Ausnahme, das transscendentale als Regel, die Nothwendigkeit einer transscendentalen Psychologie für den Seelenbeweis, die Stimme des Gewissens als Stimme des transscendentalen Subjects, das Jenseits als blosses Jenseits der Empfindungsschwelle. Er meint, das Verzeichniss dieser Punkte sei gleichsam die Quintessenz seiner eigenen Mystik. Der Occultismus wird von ihm als transscendentaler Darwinismus bezeichnet. S. zu du Prels Ansicht über Kant: P. v. Lind, „Kants mystische Weltanschauung", e. Wahn der modern. Mystik, Münch. 1892 (s. Grundr. III, 309).

Die Hauptsache ist bei dem Spiritismus oder Spiritualismus, wie er sich lieber nennt, dass durch räthselhafte, aber zum Theil nach Ansicht der durch alle Entlarvungen nicht abgeschreckten Gläubigen auf experimentelle Weise hervorzurufende Erscheinungen des Seelenlebens, die als thatsächliche von Naturforschern und Psychologen einfach geleugnet würden, die „wirkliche persönliche Essenz oder Wesenheit der Seele" sicher gestellt sei. Diese Essenz könne sich nach Willkür und zu ihr geeigneter Zeit nicht nur spirituell und actuell ohne sinnlichen Leib, sondern auch materiell mit sinnlichem Leib offenbaren und vermöge sich auch einen solchen nach Bedürfniss zu bilden, ihm auch wieder zu entweichen. Es giebt also nach der spiritistischen Lehre eine Geisterwelt des Jenseits, die in unser Diesseits hineinragt, mit der wir in Zusammenhang und Verkehr stehen. Ganz verfehlt sei es, alle Erscheinungen unseres Seelenlebens vom bisherigen Stand unserer Wissenschaften der Psychologie, Physiologie u. s w. erklären zu wollen; vielmehr müssten diese sich wesentlich über ihre jetzigen Methoden und Annahmen erheben, um die verwickeltsten und räthselhaftesten Erscheinungen mit erklären zu können. Wie es ein unbewusstes Seelenleben gebe, so müssten auch „Steigerungen unserer inneren seelischen und geistigen Sinne" vorkommen, „welche sich im Schlaf- und Traumleben, im Somnambulismus, in

Psychose und Hypnose, in der Hellbesinnung und in den mediumistischen Zuständen des Trance und der Verzückung offenbarten, welche letztere die schöpferische Uebermacht der Seele über den Körper durch die wunderbarsten Heilwirkungen, hellsehende Mittheilungen, höhere geniale Offenbarungen und Inspirationen, sich pünktlich erfüllende Weissagungen und durch die Gestaltung von leibhaftigen Materialisationen abgeschiedener Geister und durch sie verrichtete seltsame Wunderwirkungen documentirten".

Als eines der Häupter der Partei ist anzusehen der frühere Redacteur der Psychischen Studien, der Wirkl. Staatsrath Aksakow in Petersburg, dessen bedeutendstes Werk ist: Animismus u. Spiritismus, Versuch einer kritischen Prüfung der mediumistischen Phänomene mit besonderer Berücksichtigung der Hypothesen der Hallucination u. des Unbewussten, als Entgegnung auf Ed. v. Hartmanns Werk: „Der Spiritismus", Lpz. 1890, 3. Aufl. 1898. Hartmann replicirte in der Schr.: D. Geisterhypothese des Spiritism. u. seine Phantome, auf deren Widerlegung sich Aksakow in der 2. Aufl. u. in der französischen Ausgabe seines Werkes nicht eingelassen hat. Ferner sind ausser den schon erwähnten du Prel und v. Hellenbach (s. ob. S. 201) von Deutschen zu nennen: Bernh. Cyriax, Redacteur der Neuen spiritualistischen Blätter, der Colonialpolitiker Wilh. Hübbe-Schleiden, Hugo Göring, Kiesewetter u. A. Als Schriften über, bezw. gegen den Spiritismus nennen wir Fritz Schultze, Die Grundgedanken des Spiritismus, Lpz. 1883, u. W. Wundt in sein. Essays, Dippel, D. neuere Spiritismus in sein. Wesen, dargelegt u. nach s. Werthe geprüft, 2. Aufl., Münch. 1897. — Der Spiritismus soll nur die eine Richtung des Occultismus sein, neben der es noch eine naturwissenschaftlich-psychologische u. eine theosophisch-mystische giebt. Der Occultismus im Allgemeinen will sich nicht mit dem wissenschaftlich schon Erkannten, auch nicht mit dem wissenschaftlich ewig Unerkennbaren, etwa mit Gott oder dem Ding an sich, beschäftigen, sondern mit dem zwischen diesen beiden liegenden wissenschaftlich noch Unerkannten, aber voraussichtlich noch zu Erkennenden. An der Schwelle des noch Unerkannten oder noch Fremden soll der Occultismus sein Gebiet haben, wird deshalb auch von Manchen Fremdwissenschaft, Xenologie, genannt. Eine ausführliche Geschichte des Occultismus in drei starken Bdn. ist Lpz. 1891 erschienen von Carl Kiesewetter, der wenigstens viel Material bringt. Eine treffliche Uebersicht über die verschiedenen Richtungen, die Forschungsmethode, namentlich über die Erscheinungsgruppen des Occultismus findet sich in dem Jahressupplement 1899—1900 zu Meyers Konversations-Lexikon. Ueber die Litteratur s. die Verzeichnisse der im Verlage v. O. Mutze in Leipzig erschienenen Werke mit der kurzen u. gut orientirenden, von uns benutzten Einleitung, u. Das Reich des Uebersinnlichen. Monatl. Litteraturberichte, red. v. Frz. Unger, München, seit 1900. Erwähnt seien als Organe die „Psychischen Studien", monatl. Zeitschrift, vorzüglich der Untersuchung der wenig gekannten Phänomene des Seelenlebens gewidmet, begründet v. Alex. Aksakow, redig. v. Frz. Maier, ferner von 1886—1895 erscheinend „Sphinx", Monatsschr. für d. Begründ. d. übersinnl. Weltanschauung auf monistisch. Grundlage, zuerst herausgeg. v. Hübbe-Schleiden, unt. Mitwirkung von Carl du Prel, Jul. Duboc, Alfr. Russel, Wallace u. A., dann von H. Göring, die sich auch Centralorgan für den Idealismus in neuzeitlicher naturalistischer Fassung nannte. Diese letztere Zeitschrift war besonders „der Erforschung übersinnlicher Kräfte im Menschen und in der Natur und der Mittheilung von Thatsachen, die dem übersinnlichen Gebiete angehören", gewidmet. Vor wenigen Jahren erschien die „Metaphysische Rundschau", Monatsschr. zum Studium der prakt. Metaphys., Psychologie, orientalischen Philosophie u. des gesammten Occultismus, herausgeg. v. P. Zillmann, Zehlendorf, jetzt: Neue metaphys.

Rundschau. Monatsschr. f. philos., psychol. u. occult. Forschungen, in welcher enthalten ist: Archiv f. Biomagnetismus, Rundschau f. Astrologie, theosoph. Forum, phrenolog. Rundschau, metaphys. Bücherei. Ferner erscheint: Die übersinnl. Welt, Mittheilung. aus d. Gebiete des Occultismus, herausgeg. v. Max Rahn. Münster; Wissenschaftl. Ztschr. f. Xenologie zur exact. Erforsch. der sogen. occulten Thatsachen u. der zur Zeit noch fremden Energieformen im Menschen u. in der Natur, herausgeg. v. Ferd. Maack, bisher 2 Bde., Hamb. 1900 f.; Mittheilungen des wissenschaftl. Vereins für Occultismus in Wien, Schriftleiter Rob. Hielle, Wien-Münster, seit 1899; Theosophischer Wegweiser zur Erlangung der göttl. Selbsterkenntniss, Monatsschr. zur Verbreit. e. höheren Weltanschauung u. zur Verwirklichung der Idee e. allgem. Menschenverbrüderung auf Grundlage der Erkenntniss der wahren Menschennatur, herausgeg. v. Arth. Weber, Lpz., seit 1898.

Mit der spiritistischen Richtung verbindet sich die Vorliebe für Theosophie und für vielfach missverstandene und missgedeutete orientalische, brahmanische und buddhistische Lehren. Eine ganze Reihe von theosophischen Schriften ist in Braunschweig erschienen, von denen einige Hübbe-Schleiden verfasst hat, über dessen Weltanschauung auch eine dieser Schriften handelt. A. P. Sinnett, D. esoterische L., a. d. Engl., 2. Aufl. S. auch Bibliothek esoterischer Schriften, Lpz. 1897 ff. H. T. Blavatsky, D. Geheimlehre, Lpz. 1897 ff. Ferner: Das Reich der Erfüllung. Flugschriften zur Begründg. e. neuen Weltanschauung, herausgeg. v. Hnr. Hart u. Jul. Hart, Lpz., seit 1900. — Auch eine theosophische Gesellschaft — Internationale theos. Verbrüderung — ist gegründet worden.

§ 29. Einen Frieden zu stiften zwischen den Bedürfnissen des Gemüths und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft, war die Absicht Lotzes, der unter Mitaufnahme spinozistischer Gedanken der herbartschen und noch mehr der leibnizschen Richtung nahe steht. Mit Recht protestirt er freilich dagegen, als ein Herbartianer bezeichnet zu werden, da er die Möglichkeit des Zusammenseins und der erscheinenden Wechselwirkung der vielen Wesen auf die nothwendige Einheit eines substanziellen Weltgrundes, auf die Thätigkeit einer ursprünglichen Wesenseinheit alles Wirklichen zurückführt. Das Unendliche ist die Eine Macht, welche sich in der Gesammtheit der Geisterwelt unzählige zusammenstimmende Weisen ihrer Existenz gegeben hat. Alle Monaden sind nur Modificationen des Absoluten. Diese allgemeine Substanz, der Grund der realen Welt, ist zugleich der Grund der idealen Welt, der Ideen des Guten, Schönen, Wahren, die allgemeine Idee, und so das Eine und höchste Gut. Das Absolute empfängt seinen Inhalt durch den vollen Begriff Gottes, der ohne Persönlichkeit nicht gedacht werden kann. Lotze bezeichnet selbst seinen philosophischen Standpunkt als teleologischen Idealismus; der Mechanismus ist ihm die Form endlichen Daseins, welche die ideale Welt, das eigentliche Wesen sich giebt, so dass seine Philosophie doch eine realistische Seite bekommt.

Da bei ihm das Ethisch-Religiöse zu seinem Rechte gelangt, ist es erklärlich, wie sich Theologen und sonst religiös gestimmte Denker zu

ihm hingezogen fühlen, und wie seine Lehre im Ganzen und ihre verschiedenen Seiten vielfach dargestellt und beurtheilt worden sind. Von einer eigentlichen Schule Lotzes kann man nicht reden. Unter den ihm verwandten Denkern sind hervorzuheben: Teichmüller, Class, Busse, Edm. Pfleiderer; auch Baumann ist trotz grosser Verschiedenheiten von Lotze, namentlich trotz seines „Halbmaterialismus", wohl am besten hier zu nennen.

Wegen der religiösen Richtung, die ihr Philosophiren nimmt, nicht als Anhänger Lotzes, sollen mit ihm in Zusammenhang ihre Stellung hier finden: Thiele, der, von Hegel ausgegangen, jetzt als speculativer Theist zu bezeichnen ist, und Glogau, der zuerst von der Lehre herbartscher Schüler eingenommen war, sich aber beinahe der Theosophie oder Mystik genähert hat. An diese soll auch Siebeck angereiht werden, der ursprünglich Herbartianer, sich von Kant hat beeinflussen lassen und der Religion sein Denken neuerdings besonders zugewandt hat.

Lotze, Metaphysik, Lpz. 1841. Allgem. Pathologie u. Therapie als mechan. Naturwissenschaften, Lpz. 1842. Ueb. Herbarts Ontologie, in: Fichtes Ztschr. f. Philos., Bd. XI, 1843, S. 203—234. Logik, Lpz. 1843. Allgem. Physiologie des körperlichen Lebens, Lpz. 1851. Medicin. Psychologie od. Physiologie der Seele, Lpz. 1852. Vergl. Lotzes Artikel üb. die Lebenskraft in Wagners Handwörterbuch d. Physiologie. Streitschriften, Lpz. 1857. Mikrokosmus, Ideen zur Naturgesch. u. Gesch. der Menschheit, 3 Bde., Lpz. 1856—1864, 5. Aufl. ebd. 1896 ff. Gesch. der Aesthetik in Deutschland (bildet den VII. Bd. der „Gesch. d. Wissenschaften in Deutschland"), Münch. 1868. System der Philos., I. Th., Logik, Lpz. 1874, 2. Aufl. 1881, II. Th., Metaphysik, ebd. 1879, ins Französ. übers., Par. 1883. S. auch: Principien der Ethik in: Nord u. Süd, Juni 1882, S. 339—354. Nach Lotzes Tode sind Dictate aus seinen Vorlesungen herausgegeben worden, in 8 Hftn.: Log. u. Encyklop. d. Philos., Metaphys., Naturphilos., Psychologie, Praktische Philos., Religionsphilos., Aesthetik, Gesch. der deutsch. Ph. seit Kant, Lpz. 1881—1884, z. Th. in mehreren Aufl., die Psychologie in fünfter 1894 erschienen. Kleine Schriften, Bd. 1—3, Lpz. 1885—1892. — R. Falckenberg, Aus H. L.s Briefen an Theod. u. Clara Fechner, Ztschr. f. Phil. u. philos. Kr., 111, 1898, S. 177—190; ders., L.s Briefe an Ed. Zeller (nichts Philosophisches), ebd., 113. 1898, S. 180—191. Ein Verzeichniss aller litterarischen Publicationen L.s, mitgetheilt von E. Rehnisch, findet sich als Anhang zu Dictaten aus den Vorles. über Psychologie.

Ueber Lotze s. H. Sommer, D. Lotzesche Ph. u. ihre Bedeut. f. d. geist. Leben der Gegenw. Preuss. Jahrb. 1875, 3 Artikel; ders., ebd., 1881; ders., Dem Andenken L.s in: Im neuen Reich, 1881, No. 36. Reinh. Geijer, H. L.s lära om rummet, Nyt svensk tideskrift, 1880; ders., Darstell. u. Krit. der lotzeschen L. v. d. Localzeichen, Philos. Monatsh. 20, 1885, S. 513—560; ders., H. L.s tankar om tid och timlighet i kritisk Belysning, Lund 1887; s. dazu H. Höffding, L.s Lehren über Raum u. Zeit u. R. Geijers Beurtheil. derselb., Philos. Monatsh., Bd. 24, 1888, S. 422—440. E. Rehnisch. H. L., sa vie et ses écrits, in: Rev. philos., 1881, Bd. 12, S. 321—336. T. Achelis, L.s Philos., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 1882, S. 1—27. T. M. Lindsay, H. L., Mind. 1876. E. Pfleiderer, L.s philosoph. Weltanschauung nach ihren Grundzügen, Berl. 1882, 2. Aufl., Berl. 1884. O. Caspari, H. L. in sein. Stell. zu der durch Kant begründet. neuesten Gesch. der Phil., Bresl. 1883, 2. Aufl., ebd. 1894. Johs. Franke, Ueb. L.s L. v. d. Phänomenalität des Raumes, Lpz. 1884. Gercken, Beitr. zur Würdigung der Erkenntnisstheorie Lotzes, Pr. des R.-G. zu Perleberg 1885. Zschau, L.s Ethik, Pr. d. R.-Sch. zu Meerane i. S. 1885. G. v. Schultheiss, D. religionsphilos. Grundgedanken Herm. Lotzes, in: Theol. Ztschr. aus d. Schweiz, 1885, S. 274—302. G. Hartung, Hartmann u. Lotze, in: Philos. Monatsh. 1885, S. 1 bis 20. Fritz Kögel, L.s Aesthetik, Götting. 1886. Koppelmann, L.s Stellung zu

Kants Kriticism., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 88, 1886, S. 1—47. T. Achelis, L.s prakt. Philos. in ihr. Grundzügen, in: Phil. Monatsh., 1886, S. 577—609. G. Fonsegrive, La logique de L., in: Revue philos., 21, 1886, S. 618—634. A. Penjon, La métaphysique de L., in: Revue philos., 21, 1886, S. 348—366. Fel. Tocco, Lo spiritualismo del Lotze, Napoli 1887. M. Nath, D. Psychol. H. Lotzes in ihr. Verh. zu Herbart, Berl. 1887, auch Halle 1892. Joh. Wahn, Krit. der L. L.s von der menschl. Wahlfreiheit, Ztschr. f. Philos., 94, 1888, S. 58—141, auch besonders erschienen. Leonh. Stählin, Kant, Lotze, Albr. Ritschl, Lpz. 1888. Krl. Thieme, Glaube u. Wissen b. Lotze, Lpz. 1888. Ed. v. Hartmann, L.s Philos., Lpz. 1888. K. Thieme, D. Primat d. prakt. Vern. b. L., Diss., Lpz. 1889.

Rud. Seydel, R. H. Lotze, in: „Rel. u. Wissensch.“, S. 132—168. Max Klein, L.s L. vom Sein u. Geschehen in ihr. Verhältn. zur L. Herbarts, Berl. 1890. Kresto K. Krestoff, L.s metaphys. Seelenbegr., Halle 1890. G. Santayana, L.s Moral Idealism, Mind 1890. Jul. Röhr, Krit. Untersuchungen üb. L.s Aesthet., Diss., Halle 1891. G. Vorbrodt, Principien d. Eth. u. Religionsphilos. L.s, Dessau 1891. A. Haeger, L.s Krit. d. herbartschen Metaphys. u. Psychol., Diss., Greifsw. 1891. A. Eastwood, L.s Antithesis between thought and things, Mind 1892. Joh. Wolff, L.s Metaphys. (aus „Philos. Jahrb.“), Fulda 1892. Otto Veeck, Z. L.s Religionsphilos, Prot. K.-Ztg. 1892. 24, S. 553—558; 25, 577—583; 26, 592—598; 27, 621—624. Max Wentscher, L.s Gottesbegr. u. dess. metaphys. Begründ., Halle 1893; ders., Zur Weltanschauung L.s, Erwiderung auf eine Recension E. Neuendorfs, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 117, 1901, S. 224—231. I. H. Powers, Krit. Bemerkungen zu L.s Seelenbegr., Götting. 1893. Thdr. Simon, Darstell. d. Seinslehre L.s in ihr. Verh. zu der Herbarts, Lpz. 1893; ders., Leib u. Seele b. Fechner u. L., Götting. 1894; ders., Widersprüche u. Schwankungen in L.s L. v. d. Dingen, Ztschr. f. ex. Philos., 20, 1893. R. Falckenberg, Die Entwickel. der Lotzeschen Zeitl., Ztschr. f. Philos. 105, 1895, S. 178—210, s. dazu R. Geijer, ebd. 106, 1895, S. 90—92. H. Jones, A critic. account of philos. of L., Lond. 1895.

F. Schäfer, L.s L. vom Absoluten, Erlang. 1895. S. Mandl, Krit. Beiträge zur Metaphys. L.s, Bern 1895. Alf. Tienes, L.s Gedanken z. d. Principienfragen der Ethik, Heidelb. 1896. Paul Lange, Die Lehre vom Instincte b. Lotze u. Darwin, Pr., Berl. 1896. J. Stier, Das Unbewusste bei L., Diss., Erlang. 1896. Jacob Ohse, Personalism. u. Projectivism. in L.s Metaph. (russisch), Jurjew 1896. A. Schröder, Geschichtsphilos. b. L., Diss., Lpz. 1896. Ernst Tuch, L.s Stellung zum Occasionalism., Berl. 1897. O. Krebs, D. Wissenschaftsbegr. b. H. L., Diss., Zürich 1897, auch in der Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 1897. E. Reinhardt, L.s Stellung zur Offenbar., Diss., Erlang. 1897. W. J. Wright, L.s Monism, The philos. Rev. 1897, 1. Hans Pöhlmann, D. Erkenntnissth. Rud. Herm. L.s, Erlang. 1897. J. Hübener, D. Gefühl in seiner Eigenart u. Selbständigk. mit besond. Beziehung auf Herbart u. Lotze, Dresd. 1898. G. Heumann, D. Verhältniss des Ewigen u. des Historischen in d. Religionsphilosophie Kants u. L.s, Diss., Erlang. 1898. M. Kronenberg, Moderne Philosophen, Münch. 1898. Otto Freund, D. Verh. v. mechan. u. teleolog. Naturerkl. b. Kant u. L., Diss., Erlang. 1899. Geo. Pape, L.s religiöse Weltanschauung, Berl. 1899. Edm. Neuendorff, L.s Causalitätsl., Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 115, 1899, S. 41—144. W. Lutosławski, Ueb. L.s Begr. der metaphys. Einheit aller Dinge, Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 114, 1899, S. 64—77. Mscislaw. Wartenberg, D. Problem des Wirkens u. d. monist. Weltanschauung, mit besonderer Beziehung auf L., Lpz. 1900. E. Proctor Robins, Some problems of L.s Theory of knowl., N.-Y. 1900. A. Lichtenstein, L. u. Wundt, Bern. Stud., Bern 1900. C. Otto, L. über d. Unbewusste, Diss., Erlang. 1900. E. Seibert, L. als Anthropologe, Wiesb. 1900. A. Matagrin, Essai sur l'esthétique de L., Par. 1900. P. Kalweit, Die prakt. Begründung des Gottesbegriffs b. L., Jena 1900. W. Herbertz, D. Zweckbegr. b. L., Diss., Breslau 1901. Adolf Müller, D. Behandlung der Hauptprobleme der Metaphysik b. Lotze, A. f. s. Ph., 7, 1901, S. 88—116. Rich. Falckenberg, H. L., 1. Th.: Das Leben u. d. Entstehung der Schriften nach den Briefen (Frommanns Classiker der Philos.), Stuttg. 1901.

Rud. Herm. Lotze war geb. den 21. Mai 1817 in Bautzen. Auf dem Gymnasium zu Zittau vorgebildet, bezog er 1834 die Universität Leipzig und widmete sich hier vornehmlich dem Studium der Medicin, zeigte aber bald lebhaftes Interesse für Philosophie und wurde besonders, wie er selbst bestimmt anerkennt, von Chr. Herm. Weisse angeregt. 1839 habilitirte er sich in der medicinischen, kurze Zeit darauf in der philosophischen Facultät und hielt medi-

cinische und philosophische Vorlesungen. 1844 wurde er auf Veranlassung des Physiologen Rud. Wagner nach Göttingen als Professor der Philosophie und Nachfolger Herbarts berufen. Hier wirkte er bis 1881, wo er als Professor der Philosophie nach Berlin ging. Nicht einmal ein Semester hielt er daselbst seine Vorlesungen. Er starb den 1. Juli 1881. Eine genaue Uebersicht über seine Lehrthätigkeit an den Universitäten Leipzig, Göttingen und Berlin findet sich als Anhang zu den Dictaten aus den Vorlesungen über Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Lotzes Bedeutung liegt hauptsächlich darin, dass er als genauer Kenner der naturwissenschaftlichen Forschungen und Resultate, diese voll würdigend, doch in Fühlung blieb mit dem deutschen Idealismus, besonders mit dessen ethisch-ästhetischer Seite und so, ohne unkritisch zu philosophiren, ein System ausbildet, das seinen Schwerpunkt in der Ethik hat.

Für Lotze ist die Philosophie eine Bestrebung, innerhalb der vorausgesetzten uns selbst unbekannten Schranken, welche uns unser irdisches Dasein zieht, eine in sich zusammenstimmende Ansicht zu gewinnen, die uns über die Noth des Lebens hinweghilft und uns werthvolle Ziele in ihm zu stellen und zu erreichen lehrt. Eine absolute Wahrheit kann nicht ihr Zweck sein. Lotze selbst ist auch weit entfernt von dem Glauben an Untrüglichkeit; die letzten Worte seiner Metaphysik lauten: „jetzt — schliesse ich meinen Versuch mit gar keinem Bewusstsein der Unfehlbarkeit, mit dem Wunsche, nicht überall geirrt zu haben, und im Uebrigen mit dem orientalischen Spruche: »Gott weiss es besser«".

Er zeigt, dass der Mechanismus ausnahmslos herrscht nicht nur auf dem unorganischen, sondern auch auf dem organischen Gebiete. In seinem Artikel über Leben und Lebenskraft, R. Wagners Handwörterbuch der Physiologie, 1842, sucht er zu beweisen, dass die Organismen mechanische Systeme seien und dass die thierischen Körper so angelegt seien, dass sie sich gegen die Störungen von aussen selbst erhielten, räumt also mit dem bisher üblichen Begriff der Lebenskraft gründlich auf. Es wird freilich dann durch den Willensimpuls, der Muskelcontractionen bewirkt, etwas Heterogenes hereingebracht, das keinem mathematischen Gesetze folgt. Trotz der Ausdehnung des Mechanismus soll doch die Bedeutung der Sendung, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat, eine völlig untergeordnete sein. In der Welt des Seienden sollen sich Werthe verwirklichen, so dass das Gute Grund, aber auch Zweck alles Seienden ist, und so die Teleologie über dem Mechanismus steht.

Zu dem Begriff des Seienden gehört es, in Beziehungen zu stehen. Diese Beziehung der Dinge untereinander ist nun nicht etwa ein zwischen den Dingen liegendes Band; das, was wir so zu bezeichnen pflegen, ist ein Zustand in den Dingen. Sie können sich ein Leiden durch Vermittelung von Beziehungen nicht anthun, und so muss die Veränderung, die wir in dem Einen voraussetzen, unmittelbar ein Leiden des Andern sein. Es muss demnach die Trennung zwischen den Dingen ganz aufgegeben werden, und in einer substantiellen Wesensgemeinschaft aller Dinge wird die Möglichkeit dafür zu suchen sein, dass die Zustände des Einen wirksame Gründe der Veränderungen des Andern sind. Nur, wenn die einzelnen Dinge nicht selbständig im Leeren schwimmen, über das keine Beziehung hinüberreichen kann; nur wenn sie alle, indem sie endliche Einzelheiten sind, doch zugleich Theile einer einzigen, sie alle umfassenden unendlichen Substanz, des Absoluten, sind, ist das, was wir ihre Wechselwirkung nennen, möglich. A, die absolute Substanz, hat als Theile, Modificationen oder Momente die einzelnen Substanzen a, b, c . . . .; findet nun in a der Zustand α statt, so ist α zugleich ein Zustand von A und bewirkt in der Einheit der Substanz A einen neuen Zustand β, der aber wiederum speciell als ein veränderter

Zustand der einzelnen Substanz b erscheint, die wie alle übrigen desselben Wesens mit A ist. Hierdurch wird freilich noch nicht begriffen, wie innerhalb jenes einen Wesens das Wirken überhaupt zu Stande kommt.

Das Wechselleiden und Wechselwirken ist nun nur möglich bei Wesen, die es wirklich fühlen, also für sich selbst sind. Demnach werden die Dinge, die uns als beharrliche und doch selbstlose Ausgangs-, Durchschnitts- und Zielpunkte des Geschehens erscheinen, Wesen sein, welche, nur in verschiedenen Abstufungen, mit den Geistern den allgemeinen Charakter der Geistigkeit, das Fürsichsein, theilen. Also geistige Monaden müssen statuirt werden: alles Reale ist geistig. Aus den inneren Zuständen dieser Wesen gehen nach festen Gesetzen die mechanischen Bewegungen hervor, auf die wir bei der Naturerklärung zunächst hingewiesen sind.

Raum und Zeit lassen sich weder als Dinge noch als Eigenschaften der Dinge, noch als Ereignisse, sondern nur als Verhältnisse auffassen. Aber mögen diese nun ihre Wirklichkeit in den Wesen haben, von denen wir in der Regel sagen, dass sie in diesen Formen seien, oder in dem Bewusstsein der Eindrücke habenden Wesen, jedenfalls existiren sie nicht objectiv ausser uns und den Dingen, sondern ausser uns nur als Zustände, die in jedem Ding durch Wechselwirkung mit andern entstehen. Raum und Zeit gehen nicht als bereitstehende leere Formen dem später in sie hineinfallenden Realen voraus, sondern beide sind nur in den Dingen und in den Ereignissen als die Formen, unter denen die vorher geschehenen Wechselwirkungen für die Auffassung der in Wechselwirkung stehenden Elemente selbst erscheinen. Insofern kommt dem Raum und der Zeit Idealität zu.

Auf der Wechselwirkung beruht auch die Erkenntniss. Wenn ein Object a von dem Subject b erkannt wird, so beruht dies darauf, dass ein α des a in b einen Zustand β erweckt, der aber aus der eigenen Rückwirkung der eigenthümlichen Natur des b entspringt und deshalb dem α durchaus nicht ähnlich zu sein braucht, der sich jedoch ändert, wenn α sich ändert So werden also in der Erkenntniss die Dinge und Ereignisse keineswegs so abgebildet, wie sie sind, sondern nur wie sie erscheinen. Eine blosse Receptivität, Eindrücke von aussen lediglich aufzunehmen, ohne durch die eigene Natur sie mit zu bestimmen, ist nicht zu statuiren. Was das ursprüngliche Eigenthum unseres Geistes anlangt, so darf man nicht meinen, dass abstracte Wahrheiten wie das principium identitatis oder das principium rationis sufficientis vom Beginn des Lebens und vor aller Erfahrung dem Bewusstsein schon stets als deutliche Vorstellungen innewohnten; es verhält sich damit vielmehr so: der Geist ist derart, dass dann, wenn Eindrücke auf ihn einwirken, er aus seiner eigenen Natur in der Weise reagirt, dass er zu jeder Veränderung des Beobachteten eine bedingende Ursache sucht, dass er jeden Inhalt eines Eindrucks als sich selbst gleich ansieht. In dem Augenblicke freilich, wo wir uns zum ersten Male eines solchen Satzes bewusst werden, wird er von uns als eine ewige, allgemein und nothwendig gültige Wahrheit erfahren. Obwohl der Unterschied zwischen Seele und Materie aufgehoben ist, so sind Seele und Leib, wenn auch nicht ganz ungleichartig. doch zweierlei: die Seele eine einzige nichtsinnliche Substanz, der Körper eine Zusammensetzung vieler. Zwischen beiden findet also keine Identität, wohl aber eine vielgegliederte Wechselwirkung statt, die den allgemeinen Gesetzen gehorcht. Dass die Seele, als die bleibende Substanz unseres inneren Lebens, eine ewige und unvergängliche Dauer haben, also unsterblich sein müsse, kann nicht mit Sicherheit geschlossen werden. Nichts berechtigt uns zu der Annahme, dass, was einmal sei, nothwendig sein müsse, und sehen wir in allem Endlichen nur Geschöpfe des Ewigen, so können die

Schicksale des Einzelnen unmöglich andere sein, als das Ganze sie ihm gebietet. Das wird freilich ewig dauern, was um seines Werthes und seines Sinnes willen ein beständiges Glied der Weltordnung sein muss. Wir können uns aber nicht vermessen, zu bestimmen, welche geistige Entwickelung durch die ewige Bedeutung, zu der sie sich erhoben hat, die Unsterblichkeit sich erwerbe, und welcher sie versagt bleibe. So können wir auch nicht sagen, ob alle Menschenseelen unvergänglich sind.

Inhalt und Gültigkeit der moralischen Ideen sind ebenso wie die theoretischen Sätze unabhängig von der Erfahrung; diese giebt freilich zu ihrer Entwickelung die Veranlassung. Eine sittliche Beurtheilung unserer Handlungen kann nur von dem Bewusstsein unbedingt verpflichtender Ideale ausgehen, deren Verwirklichung uns unter allen Umständen obliegt, die uns zum Handeln auffordern. Freilich hängen die Begriffe des Guten und des Gutes oder der Lust untrennbar zusammen. Wollte man aus den Zwecken des Handelns jede Rücksicht auf ein zu erzeugendes Glück entfernen, dann würde der Begriff des Guten, des Besseren, seine Bedeutung verlieren, man würde auch nicht wissen, zu welchem Ende in dieser Welt etwas geschehen sollte. Es muss hier die unbedingte Verpflichtung, deren Vorstellung nicht für eine psychologische Täuschung erklärt werden kann, maassgebend sein: die Entscheidung hängt vom Gewissen ab, indem es Verhältnisse der Dinge und Ereignisse giebt, denen ein eigener Werth oder Unwerth zukommt, insofern als sie zwar diese beiden nur in unserem Gefühle erlangen, aber doch dann unabhängig von unserer Willkür, so dass auf einige ein unabweisliches Urtheil des Wohlgefallens oder der Billigung, auf andere eins des Missfallens oder der Missbilligung fällt. Die bindende Kraft der sittlichen Gebote ist freilich nur erklärlich durch die Annahme, dass wir durch Erfüllung derselben an der Erreichung des Weltzweckes mithelfen, der nicht in Gleichgültigem besteht, sondern in der Herstellung eines unbedingt werthvollen Gutes, das als Gut auch gefühlt werden muss.

An Stelle des metaphysischen Postulats des Unendlichen wird von Lotze der volle Begriff Gottes gesetzt, wobei Gewicht auf eine Art des ontologischen Beweises gelegt wird: Wäre das Grösste nicht, so wäre das Grösste nicht, und es ist ja unmöglich, dass das Grösste von allem Denkbaren nicht wäre. Die Gewissheit davon soll freilich zu den inneren Erlebnissen gehören. Die metaphysischen Eigenschaften der Einheit, Ewigkeit Allgegenwart und Allmacht bestimmen nun Gott als den Grund aller Wirklichkeit des Endlichen, die ethischen der Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit genügen dem Verlangen, in dem höchsten Wirklichen auch das Höchste des Werthes wieder zu finden. Aber nur die Persönlichkeit Gottes kann uns voll befriedigen. „Der Sehnsucht des Gemüths, das Höchste, was ihm zu ahnen gestattet ist, als Wirklichkeit zu fassen, kann keine andere Gestalt seines Daseins als die der Persönlichkeit genügen oder nur in Frage kommen. Sie ist davon überzeugt, dass lebendige sich selbst besitzende und geniessende Ichheit die unabweisliche Vorbedingung und die einzig mögliche Heimath alles Guten und aller Güter ist." Und zwar soll für das Selbstbewusstsein (oder für die Persönlichkeit) nicht nöthig sein der Gegensatz gegen die Aussenwelt, sondern es soll entstehen auf dem Grunde eines unmittelbaren Selbstgefühls eines unmittelbaren Fürsichseins, welches umgekehrt den Grund für die Möglichkeit jenes Gegensatzes, wo er auftritt, bildet. Freilich soll sich das Wesen Gottes in der empirischen Persönlichkeit nur unvollkommen darstellen, es soll gewissermaassen überpersönlich sein. — Durch das religiöse Gefühl erfassen wir uns selbst als göttliches Wesen, als mit Gott vereinigt, der unser Wesen bedingt und sich in uns offenbart.

Was das Verhältniss des Wirklichen zu dem Reich der Wahrheiten und dem Reich der Werthe anlangt, so sind diese nicht früher als das erste Wirkliche, sondern dieses, welches die lebendige Liebe ist, entfaltet sich in der einen Bewegung, welche dem endlichen Erkennen sich in drei Seitenkräfte zerlegt, nämlich in die des Guten, welches das Ziel der Bewegung ist, des Gestaltungstriebes, der dieses verwirklicht, und der Gesetzlichkeit, mit welcher dieser Trieb die Richtung nach seinem Zwecke innehält. Wie freilich die Wirklichkeit in dieser ewigen Liebe ruht, wie die ewigen Wahrheiten als die Summe dessen, was uns als denknothwendig erscheint, aus demselben Grunde der ewigen Liebe sich herleiten, das darzuthun, ist eine für die Wissenschaft unmögliche Aufgabe.

An Lotze schliesst sich ziemlich eng an Hugo Sommer (geb. 1839, gest. als Oberamtsrichter in Blankenburg i. H. 1899). Ueb. das Wesen u. d. Bedeutg. der menschl. Freiheit, Berl. 1882, 2. Aufl. 1885. Die Neugestalt. unser. Weltansicht durch d. Erkenntniss v. d. Idealität des Raumes u. d. Zeit, Berl. 1882. Gewissen und moderne Cultur, Berl. 1884. Individualismus oder Evolutionismus? Zugleich e. Entgegn. auf d. Streitschr. des Hrn. Prof. W. Wundt, Berl. 1887. Auf den Schriften Lotzes, insbesondere auf dem Mikrokosmus, beruhen ferner die philosophischen Voraussetzungen von Wilh. Hollenbergs Schrift: Zur Religion u. Cultur, Vorträge u. Aufsätze, Elberf. 1867, u. dessen Logik, Psychol. u. Ethik als philos. Propädeutik, Elberf. 1869. Auch Herm. Langenbeck, Das Geistige nach seinem ersten Unterschiede vom Psychischen im engern Sinne, Berl. 1868, hat an Lotze und zum Theil an Kant sich angeschlossen. Im Geiste von Lotzes medic. Psychol. hat Carl Stumpf geschrieben: Ueber den psycholog. Ursprung der Raumvorstell., Lpz. 1873. Ueb. ihn weiter u.

Gust. Teichmüller (geb 1832, gest. als Prof. in Dorpat 1888) gehört zwar keiner bestimmten Partei an, verehrt aber Lotze unter den Philosophen der neuesten Zeit am höchsten. Er hat neben einer Reihe auf die Geschichte der alten Philosophie bezüglicher Werke geschrieben: Ueber die Unsterblichkeit der Seele, Lpz. 1874, 2. Aufl., 1879. Darwinismus u. Philosophie, Dorpat 1877. Ueber das Wesen der Liebe, Lpz. 1879. Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundleg. d. Metaphys., Breslau 1882. Religionsphilosophie, Breslau 1886. Neue Grundleg. d. Psychol. u. Log., herausg. v. J. Ohse, Breslau 1889. Die auf die alte Philosophie bezügl. Werke s. in der Litteratur des 1. Th. dieses Grundr. Namentlich den Begriff des Seins untersucht Teichmüller in seiner Grundlegung d. Metaph. Auf das Sein aller andern Dinge schliessen wir, unseres eigenen Seins sind wir uns unmittelbar bewusst, und gerade dieses Wissen von uns selbst, von unseren Thätigkeiten und ihrem Inhalt ist Alles, was Teichmüller unter Sein versteht. Alles Sein ruht eben im Ich nach dem Zeugniss des Selbstbewusstseins, und nicht wächst das Ich langsam aus den Thätigkeiten hervor. Die Einheit des Ichs ist eine substantiale. In dem gegebenen Bewusstsein unterscheiden wir nämlich dreierlei: Das ideelle Sein oder den Inhalt und Gegenstand unserer Erkenntnissfunction, der sich dadurch bestimmt bezeichnen lässt, dass sich auf ihn allein die Werthbestimmungen des Wahren und Falschen beziehen, das reale Sein oder die Acte, Functionen, welche ihr Erkennungszeichen darin haben, dass auf sie allein die Ordnungsform der Zeit und die Unterschiede der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit angewendet werden, und zu dritt das substanziale Sein oder die Ichheit, welche den einheitlichen, sich selbst bewusstwerdenden Beziehungsgrund alles ideellen und realen Seins bildet. Aber diese Unterscheidungen beziehen sich nur auf die Erkenntnissthätigkeit, es fragt sich, ob ausser dem Erkenntnisskreis nichts mehr im Bewusstsein vorkommt. Darauf wird Rücksicht

genommen durch den Begriff einer semiotischen Erkenntniss, da auch, was keine Erkenntniss ist, doch durch Zeichen, z. B. durch Sprache, für die Erkenntniss mit zu verwerthen ist; nur muss es anderwärts her als durch die Erkenntniss erworben werden. Hierzu gehören die Gefühle, die selbst keine Erkenntniss, also nicht ideelles Sein bilden, sich aber als reales Sein begreifen lassen; man fragt doch, ob sie vorhanden waren oder nicht. Auch alle unsere Handlungen, die auf die Aussenwelt bezogen sind, lassen sich als reales Sein bezeichnen, da sie als Thätigkeit mit der Denkthätigkeit von derselben Gattung, wenn auch nicht von derselben Art sind. Religion ist diejenige Gesinnung, welche sich, dem Gottesbewusstsein zugeordnet, in zusammengehöriger Function von Erkenntniss, Gefühl und Handlung symbolisirt; eine Begründung des Gottesbewusstseins wird aber nicht gegeben. Für die persönliche Unsterblichkeit tritt Teichmüller sehr energisch ein. Gegen Kant polemisirt er entschieden, noch entschiedener gegen den Positivismus und Darwinismus. Vergl. Laas, Beurtheilung des Buches üb. d. Unsterblichkeit, Philos. Monatsh., 10, 1874, S. 111—134, Fil. Masci, Un metafisico antievoluzionista, G. T. (Memoria letta all' Acc. di sc. mor. e polit. della Soc. Reale di Napoli) 1887, J. R. Hanne, T.s neue Grundlegung der Philosophie, Protest. Monatsh. III, 1, 1899, Ad. Müller, D. Metaphys. T.s, A. f. syst. Ph., 6, 1900, S. 1—27, 156—175, 341—376. S. auch dazu desselben: Das Wirkliche in der Welt, Gotha 1899. Von Teichmüller ist vielfach abhängig der russische Philosoph Kozłow, s. russ. Philos.

G. Class (Prof d. Philos. in Erlangen) Ideale u. Güter, Erlang. 1886. Aus den Idealen entspringen unbedingte Imperative, denen man gehorchen muss, um das höhere Menschenthum zu erfüllen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes, Erlang. 1896. In dem seelischen Leben tritt ein Allgemeines idealer Art auf und zwar einerseits als Inhalt (material) d. h. als bestimmte Gestalt des religiösen, rechtlich-moralischen und culturlichen Lebens (lebenskräftige Systeme von Gedanken), andererseits als Beurtheilungsinstanz (formal), welche jenen Grundgedanken die von ihnen beanspruchte unbedingte Gültigkeit zuerkennt. Es beruht so die historische Geltung der Inhalte theils auf ihrer eigenen Wirksamkeit, theils auf derjenigen der Individuen. Nun gilt es zu erkennen, was jenen tiefsten Grund des seelischen Lebens für die Inhalte und für die Wechselwirkung der Inhalte und Individuen ausmacht. Das kann uns die gewöhnliche Psychologie nicht gewähren, so muss eine Psychologie höherer Ordnung, eine Pneumatologie, geschaffen werden. — Haben die Gefühle die Herrschaft im Menschen, so entsteht Personalismus, d. h. Individualismus. Aber die menschlichen Seelen führen nicht nur ein personalistisches, sondern auch ein sachliches Leben, welches unter der Herrschaft des Gedankens steht und sich entwickelt, wenn Systeme haltbarer Gedanken mit dem Anspruch auf absolute Gültigkeit äusserlich objectiv dem Individuum gegenübertreten, das Denken wecken und zu einem Urtheil nöthigen. Hier tritt in der Bejahung und Verneinung die freie Entschliessung ein: Die geistige Geschichte ist ein Reich der Freiheit. Ferner wird die Unsterblichkeit nicht des naturhaften seelischen Lebens, sondern die des persönlichen eigenthümlichen Geistes postulirt — in anderer Weise als bei Kant. — Wer dies Postulat annimmt, schliesst zugleich eine Reihe anderer Postulate damit ein, so das eines Universums, das unter einer bestimmten Ordnung steht, sodann das eines Grundes dieser Ordnung, d. h. eines persönlichen absoluten Geistes. Dieser ist weder ein vergrösserter Mensch noch der dunkle unpersönliche Urgrund alles Seienden, sondern von Ewigkeit zu Ewigkeit die Einheit von absolutem Denken und absolutem Ich.

Lotze schliesst sich an, wenn er auch nicht unbedingter Anhänger von ihm ist, Ludwig Busse (geb. 1862, 1887—1892 Prof. d. Philos. in Tokyo, Japan, 1896 Prof. d. Philos. in Rostock, s. 1898 in Königsberg), Beiträge zur Entwickelungsgesch. Spinozas, Berl. 1885 (s. d. Grundr. III erwähnten Aufsätze über Spinoza), Streifzüge durch die japanische ethische Litteratur der Gegenwart, Tokyo 1892. Philosophie und Erkenntnisstheorie, 1. Th.: Metaphysik u. Erkenntnisskritik, 2. Th., Begründ. eines dogmatischen Systems der Philosophie, Lpz. 1894. D. Wechselwirkungen zwisch. Leib u. Seele u. das Gesetz der Erhaltung der Energie, Tübing. 1900.

Die Wirklichkeit gliedert sich nach Busse in drei Grundbestandtheile: Principien, d. h. denknothwendige und daher a priori erkennbare, für jede denkbare und somit auch für die gegebene Welt unbedingt gültige allgemeine Normen (Metaphysik), Thatsachen, d. h. die nicht nothwendige, aber thatsächliche, durch Erfahrung zu erkennende besondere Gestaltung und Ordnung der gegebenen Welt (historische und empirische Wissenschaften, sowie Naturphilosophie und Psychologie), und Werthe, d. i. gültige (obschon nicht logisch nothwendige) Normen, denen die Welt entsprechen soll (Aesthetik und Ethik). Diese auseinander nicht ableitbaren Constituentien der Wirklichkeit beruhen auf einem einheitlichen absoluten Grunde, welcher der Quell aller Wahrheiten (Allweisheit), der schöpferische Grund aller Dinge (Allmacht), der Ursprung aller Werthe (Heiligkeit) und Persönlichkeit ist: Gott (Religionsphilosophie). Die Metaphysik gipfelt in dem Nachweis, dass alles Sein Fürsichsein oder Bewusstsein ist, und alle Einzelgeister Modi einer umfassenden geistigen Substanz sind; die Religionsphilosophie vollendet das Gebäude der Philosophie durch Zurückführung der drei Constituentien auf den absoluten Grund, zu dem sie die umfassende Substanz der Metaphysik erweitert. An sie schliesst sich die Deutung des Weltlaufs (Geschichtsphilosophie) und der auf ethischer Basis beruhende religiöse Glaube an, der aber keiner Vernunftwahrheit und Erfahrungsthatsache widersprechen darf: eine Scheidung von Glauben und Wissen im Sinne einer „doppelten Wahrheit" ist unzulässig. — In erkenntnisstheoretischer Hinsicht vertritt B. den Dogmatismus, d. h. behauptet die objective Gültigkeit alles subjectiv Denknothwendigen und vertheidigt die Möglichkeit der Metaphysik gegen den Skepticismus und Kriticismus, deren inneren Selbstwiderspruch er nachzuweisen sucht, verneint aber die Möglichkeit einer logischen Construction der gesammten Wirklichkeit.

Edmund Pfleiderer (geb. 1842, Prof. d. Philos. in Tübingen) hat sich namentlich verdient gemacht durch seine historischen und historisch-kritischen Arbeiten, die sich auf alte und neue Philosophie beziehen (s. Grundr. I u. III), so durch das Werk über Leibniz, das uns das beste Bild von der ganzen geistigen Persönlichkeit Leibnizens giebt, neuerdings durch das umfangreiche Werk: Sokrates u. Plato, Tüb. 1896. Von anderen Veröffentlichungen Pfleiderers sind zu nennen: Die Aufgabe der Philos. in unserer Zeit, Antrittsrede, Kiel 1874, D. Idee eines goldenen Zeitalters, E. geschichtsphilos. Versuch mit besond. Bez. auf d. Gegenw., Berl. 1877, D. Philosophie u. d. Leben, Antrittsrede, Tüb. 1878, Zur Ehrenrettung des Eudämonismus, akad. Progr., Tüb. 1879, Kantischer Kriticism. u. englische Philosophie, e. Beleuchtung des deutsch-englisch. Neuempirism. der Gegenwart, Halle 1881, Eudämonismus u. Egoismus, e. Ehrenrettung des Wohlprincips, Lpz. 1880, Lotzes philos. Weltanschauung nach ihr. Grundzügen, Berl. 1882, Zur Frage der Causalität. E. erkenntnisstheoret. Untersuch., Tüb. 1897. — Pfleiderer bestimmt die Philosophie als Wissenschaft der Principien, insofern sie zunächst Psychologie, Logik, Ethik, Aesthetik umfasst, sodann aber Metaphysik ist, da sie die obersten materialen Principien giebt

auch für alle anderen mehr angewandten Wissenschaften. Sein Eudämonismus ist ein universeller, nicht egoistischer. Die Entwickelung erkennt er auch im Ethischen an. Der praktische Menschengeist ist an sich eine immer werdende und weiterwachsende Grösse, daneben besteht der evolutionistische Optimismus zu Recht.

Rich. Falckenberg (geb. 1851, Prof. d. Philos. in Erlangen), Ueb. d. intelligibeln Char. (s. Grundr. III, S. 306), Ueber die gegenwärtige Lage der deutschen Philos. (s. ob. S. 142), sieht in seiner mit Recht viel benutzten Geschichte der neueren Philosophie als Aufgabe der Zukunft an: die Erneuerung des fichtehegelschen Idealismus mittelst einer Methode in engerem Anschluss an die Erfahrung und allseitiger Verwerthung der Ergebnisse der Natur- und Geisteswissenschaften und erkennt das lotzische als das bedeutendste unter den nachhegelschen Systemen an.

Julius Baumann (geb. 1837, Prof. d. Philos. in Göttingen), ausser seinen auf die Geschichte der Philos. bezüglichen Arbeiten (s. d. früheren Bde. des Grundr.): Philosophie als Orientirung über d. Welt, Lpz. 1872. Sechs Vorträge aus dem Gebiete der prakt. Philos., ebd. 1874. Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilos, ebd. 1879. Einführung in die Pädagogik, ebd. 1890. Elemente der Philos.: Logik, Erkenntnisstheorie und Metaphysik, Moral, ebd. 1891. D. grundlegenden Thatsachen zu e. wissenschaftl. Welt- u. Lebensansicht, Stuttg. 1894. D. Grundfrage der Religion. Vers. einer auf d. realen Wissenschaften ruhenden Gottesl., ebd. 1895. Realwissenschaftl. Begründ. der Moral, der Rechts- u. der Gottesl., Lpz. 1898. Neuchristenthum u. reale Religion. E. Streitschr. wider Harnack u. Steudel, nebst e. Katechismus realer Religion, Bonn 1901. Erkenntnisslehre und Metaphysik, d. h. die Lehre von den letzten Principien der Dinge, können nicht getrennt werden, da Wissen und Erkennen auf die letzten Principien abzielen, als auf seinen vorzüglichsten Inhalt, und diese wiederum durch die Mittel unseres Erkennens gewusst werden. Auf Grund des Idealismus und unter Beibehaltung der idealistischen Ergebnisse ergiebt sich ein indirecter Beweis des Realismus: Wir können die Wahrnehmung nur erklären, wenn wir den Realismus annehmen. In das Innere der Natur dringen wir nicht unmittelbar ein, nur indirect können wir zu der Gewissheit gelangen, dass der Inhalt unseres Vorstellens, wie der Formalbegriff der Substanz, der Causalität, auf die Dinge angewandt werden könnte. Genaue Erfahrung und daran sich schliessendes Denken zeigen, dass die letzten erreichbaren discreten Seienden mehr oder weniger gleichförmige Beschaffenheiten haben, die für uns die Begriffe von Naturgesetzen geben; auch weisen sie eine in ihnen selbst wohnende formale Zweckmässigkeit auf, sie sind im Zusammenhang mit einander, verbinden sich zu einem grösseren Ganzen auf längere oder kürzere Dauer. Die Substanz ist unzerstörbar, ihre Energie kann sich nicht vermindern; das sind die Hauptthatsachen der unorganischen Welt, an welche das organisch-geistige Leben streng gebunden ist, wenn es auch nicht aus ihr abgeleitet werden kann, obgleich die Hirnphysiologie eine grosse Rolle bei Baumann spielt. Die Gleichförmigkeiten und Aufeinanderbezogenheiten des Wirklichen bringen den Gedanken einer einheitlichen Ursache hervor, von der sie stammen könnten, d. h. Gottes, und zwar muss dieser ohne Relationen, also absolut sein; auch ist er als geistig vorzustellen, da sonst das Geistige in der Welt aus ihm nicht erklärbar wäre; eine mathematisch-mechanische Intelligenz, welche die Wirklichkeit ewig schafft und erhält. Gottes Gedanken, soweit sie nicht blosse Gedanken sind, bilden die Welt. Der menschliche Geist ist eine eigene Wesenheit, die sich aber nur im Zusammen-

hang mit einem leiblichen Organismus und der Welt entfaltet, wenn auch, wie Alles in der Welt, durch Gott; Unsterblichkeit als rein geistige Existenz bei Gott ist nicht anzunehmen, dagegen ist der Geist als formale Einheit in seiner Wesenheit unzerstörbar. Die Seele kehrt daher sicher wieder in anderen Leibern; und, da diese die Grundlagen bilden für die Persönlichkeit, mit anderer Persönlichkeit, gerade wie die Atome aus einer Verbindung in die andere eintreten. Wie das geschieht, wissen wir nicht.

Günther Thiele (geb. 1841, e. Zeit lang Prof. in Königsberg, s. 1898 P. D. in Berlin), der früher den entschiedenen Einfluss Hegels zeigte, hat sich eingehend mit Kant beschäftigt; seine Arbeiten über diesen s. Grundr. III, bei Kant. Seine sonstigen Schriften sind: Grundriss der Logik und Metaphysik, Halle 1878. D. Philosophie des Selbstbewusstseins u. der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Systemat. Grundleg. der Religionsphilos., Berl. 1895. Kosmogonie u. Religion, Rede, Berl. 1898. Unter steter Rücksichtnahme auf Kant, Fichte und Hegel geht er von der äusseren und inneren Erfahrung aus. Der Ziel- und Hauptpunkt bei ihm ist der Begriff des Selbstbewusstseins oder das Ich. In seiner letzten bedeutsamen, dem breiteren Strom der Gegenwart nicht folgenden Schrift vertheidigt er gegen den Positivismus die Nothwendigkeit, dem gegebenen Mannigfaltigen der sinnlichen Erscheinungswelt ein vom Empfinden Unabhängiges zu Grunde zu legen und überhaupt jedes Verbundensein eines Mannigfaltigen als Folge eines Grundes anzusehen. Dieses Princip des Grundes führt nothwendig zu einem Urgrunde, zur absoluten Substanz, (causa sui). Aber auch viele endliche Substanzen sind anzunehmen, die nicht nur beharrlich und unveränderlich, sondern auch einfach sind und ein Ganzes bilden. Da sich der Begriff des Wissens nicht auf den Begriff einer Anordnung oder Bewegung materieller Theilchen, auch nicht auf den Begriff einer physikalisch-chemischen Kraft zurückführen lässt, so muss jeder Wissensact, der ein Ganzes ist, zur unmittelbaren Grundlage eine specifisch zum Wissen befähigte einfache Substanz haben. Da alles Empfinden, Denken und Fühlen aufs Innigste zusammenhängt, so ist das gesammte bewusste und unbewusste Seelenleben eines Menschen nur einer einfachen Substanz zuzuschreiben, die immateriell sein muss. Die Ueberzeugung, dass eine reproducirte Vorstellung früher schon dagewesen ist, kann nur dann begriffen werden, wenn ich im Laufe der Zeit thatsächlich mir selbst als schlechthin identisch gelte. Diese factische Identität des Ich ist nur dann zu verstehen, wenn das Ich weder als ein Sich-selbst-denken, noch als ein Sich-selbst-empfinden, sondern als das überzeitliche Selbstgefühl der Seelensubstanz, d. h. als Identität von Wissen und Substanzsein, gefasst wird. Dies genügt aber aus verschiedenen Gründen nicht, es muss vielmehr das Sich-selbst-wollen auch dazu gehören, so dass das Ich als Identität von Wissen, Wollen und Substanzsein vorzustellen ist. Dies Eine überzeitliche Ich liegt den im Laufe der Zeit auftretenden Ich-acten zu Grunde. Zum Gehirn steht die Seele nur in einem raumlos dynamischen Verhältniss. Die formale oder Wahlfreiheit ist zu unterscheiden vom nothwendigen Sich-selbst-wollen des überzeitlichen Ich, sie ist unmittelbar mit dem im Denk- und Sittengesetz sich äussernden und zum Wesen der Seelensubstanz gehörenden Sollen gegeben. Der Gottesbegriff, der in fortschreitender Erhebung von den für beseelt gehaltenen Dingen zum Sonnen- oder Himmelsgott und damit zum Einen Urgrunde, zur absoluten Substanz, nothwendig den Begriff des allweisen und allmächtigen Schöpfers einschliesst und durch keine Kosmogonie entbehrlich werden kann, schliesst sich nur im absoluten Ich ab: das freie, aber ewige Sich-selbst-wollen dieses Ich ist den endlichen Substanzen gegenüber absolute Nothwendigkeit. Die Unsterblich-

keit der Seele hat ihren sichersten Halt an dem Begriff des überzeitlichen Ich. Wenn die Seele vom Organismus befreit ist, wird sie einen Lebensinhalt haben am Wissen im überzeitlichen Ich, an der Nachwirkung ihres menschlichen Daseins, auch an fortbestehender Wechselwirkung. Auch in ihrem vormenschlichen Dasein kann sie eine gewisse Verstandesfähigkeit entwickelt haben, aber wahrscheinlich fand damals nur ein Fühlen statt. Vergl. Herm. Schwarz, Erkenntnisstheoretisches aus d. Religionsphilos. Th.s, Vtljschr. f. wissensch. Ph., 21, 1897, S. 474—508.

Gust. Glogau (geb. 1844, seit 1884 Prof. d. Philos. in Kiel, 1895 auf einer Reise in Griechenland verunglückt), Steinthals psychologische Formeln, Berl. 1876, Das Wesen u. d. Grundlagen d. heutigen Psychologie, u. Ist die Sprache eine Erfindung?, 2 Vorträge, Halle 1877, Abriss der philosophischen Grundwissenschaften, 2 Bde., 1: Die Form u. die Bewegungsgesetze des Geistes. 2: Das Wesen u. d. Grundformen des bewussten Geistes (Erkenntnisstheorie und Ideal), Breslau 1880, 1888, Ziel u. Wesen der humanistisch. Bildung, Zürich 1881, Die Phantasie, Halle 1884, Grundriss d. Psychologie, Breslau 1884, Die Ideale der Socialdemokratie u. d. Aufgabe des Zeitalters, Kiel 1891, Die Schönheit, Kiel 1892, Graf Leo Tolstoj, e. russischer Reformator. E. Beitr. zur Religionsphilos., Kiel 1893, D. Hauptlehren der Logik u. Wissenschaftslehre, Kiel 1894 (der letztere Theil ist ein Abriss der Metaphysik). Von seinen Aufsätzen sind zu erwähnen: Empirismus u. Wissenschaftslehre, Ztschr. f. Völkerpsych., Bd. 13, S. 349—375, Ueb. d. psychische Mechanik, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 73, 1878, S. 1—29, Kurze Kennzeichnung meines philos. Standpunktes, ebd., 104, 1894, S. 221—223. G. Gl.s Vorlesung. üb. Religionsphilos. Nach e. Stenogramm im Auszug hrsg. v. Hans Clasen, Kiel 1898. Schon zeitig durch die Völkerpsychologie der Herbartianer lebhaft berührt, liess Glogau später den deutschen Idealismus sowie die Entwickelungstheorie auf sich wirken, glaubte aber schliesslich seinen eigentlichen Grund in Platon und in dem Christenthum zu finden. Seine Gedankengänge sind, weil aus ursprünglicher Tiefe und Begeisterung quellend, nicht selten schwer verständlich.

Die ethischen, socialen, künstlerischen und religiösen Mächte gehen nach Glogau in geschichtlicher Entwickelung aus der ursprünglichen Anlage des menschlichen Geistes in unbewusster Gesetzlichkeit hervor. Diese Gesetzlichkeit kann man nicht durch Denken erschliessen, sondern hier gilt es zu zeigen, wie in der wirklichen Geschichte die ursprünglichen geistigen Kräfte hervortreten und dann dauernd von einander abhängig sind. Das thut die Phänomenologie in „psychologisch-genetischer" Weise. Nach ihr haben sich die besonderen philosophischen Disciplinen für Bildung ihrer Principien zu richten. Die höchste philosophische Wissenschaft, Religionsphilosophie und Metaphysik, ergänzt alle einzelnen Wahrheiten und fasst sie in Eins zusammen, geht über empirische Wirklichkeit und Fachwissenschaft hinaus zu einer „intelligibeln Anschauung des wahren Seins und Geschehens". Sie „wurzelt in der Anerkennung Gottes und der ewigen Wahrheit, in welcher allein das Bedürfniss des Geistes zur Ruhe kommt". An der Spitze der ganzen Philosophie Glogaus steht das Dasein Gottes, dessen Gewissheit uns durch die Gewissheit unseres eigenen Daseins gegeben ist: Gott ist, weil ich bin — freilich soll auch der ontologische Beweis Geltung haben. Abgeleitet von Gott ist die Ideenwelt, das Wahre, Gute, Schöne, die „der von Gott den erschaffenen Geistern nach seinem Bilde verliehene Wesenskern sind, auf dessen Entfaltung zugleich der intelligible Weltzusammenhang berechnet ist." Es üben diese Ideen eine „Sollicitation" aus, wodurch die endlichen Geister aus „ihrem ursprünglich dunklen Zustand zu inneren Bildungen" veranlasst werden.

Die grosse Hochschätzung der logischen Thätigkeit, d. h. den Intellectualismus, bekämpft Glogau entschieden. Ihm kommt es auf das Fühlen und Erleben Gottes und der Ideen im wirklichen Leben an.

S. über Glogau: P. Deussen, Zur Erinnerung an G. Gl., akad. Gedächtnissrede, Kiel 1895, Herm. Siebeck, Zum Gedächtniss an G. Gl., Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr., 107, 1895, S. 120—129, Joh. La Roche, D. Philos. Glogau über Offenbarung, Kartellzeitung akad. theolog. Vereine. 1893, Hans Clasen, Gust. Gl.s Syst. der Philosophie, Ztschr. f. Ph. u. philos. Krit., 115, 1901, S. 55—71, 183 bis 217. — Es hat sich eine Glogau-Gesellschaft gebildet, die Herbst 1900 das 2. „Jahrbüchlein" hat erscheinen lassen.

Herm. Siebeck (geb. 1842, Prof. d. Philos. in Giessen), ist Verf. von einer Reihe historischer Arbeiten, namentlich der gründlichen Geschichte der Psychologie, die leider noch nicht vollendet ist, s. Grundr. Th. I, u. von Aristoteles (Frommanns Klass. d. Ph.), Stuttg. 1899. Ausserdem sind von ihm zu erwähnen: Das Wesen der ästhetischen Anschauung, Berl. 1875, Ueb. d. Bewusstsein als Schranke der Naturerkenntniss, Gotha 1879, Beiträge zur Entstehungsgesch. der neuer. Psychol., 1891, Ueb. d. L. vom genetisch. Fortschritte der Menschheit, akademische Festrede, Giessen 1892, Lehrbuch der Religionsphilosophie, Frb. 1893 (eins der werthvollsten neueren Werke auf diesem Gebiete der Philosophie), dessen 1. Theil handelt von dem Wesen und der Entwickelung des religiösen Bewusstseins, d. h. von der Stellung der Religion im Culturleben, vom historischen Entwickelungsgang der Religion und der subjectiven und objectiven Ausgestaltung des religiösen Bewusstseins, während der 2. Theil auf die Wahrheit der Religion geht. Besonders hinweisen wollen wir auf das Capitel: Glauben und Wissen mit seinen kritischen Ausführungen.

Es kommt Siebeck in diesem Werke darauf an, „die Betrachtung und Würdigung der Substanz des religiösen Bewusstseins unabhängig von einer bestimmten Metaphysik und eine durch diese bedingte Erkenntnisstheorie zu geben. vielmehr den Ursprung und die Berechtigung des religiösen Problems in erster Linie aus dem Entwickelungsgange dieses Bewusstseins aufzuzeigen". Allerdings sind Religion und Metaphysik insofern mit einander verbunden, als sie beide das Gebiet der Erfahrung und das Erfahrungswissen durch Annahme eines transscendenten Bereichs überschreiten. Aber sie unterscheiden sich dann wesentlich dadurch, dass die metaphysische Ergänzung aus der Frage nach der Einheit der Welt entspringt, aus dem natürlichen Bestreben des Menschen, die allgemeinen Seiten des Weltzusammenhangs zu erfassen und zu begreifen als Consequenzen eines obersten, den Zusammenhang der Erfahrung zwar bedingenden, aber nicht unmittelbar aus ihm sich kundgebenden Princips, die religiöse aus der nach dem Werthe des Lebens, da das religiöse Bedürfniss nicht um die Welt theoretisch abzuleiten und zu begreifen, ein oberstes Princip verlangt, sondern nur ein Streben ist nach der Gewissheit und dem Besitze eines höchsten Gutes und nach Erkenntniss der Welt, insoweit diese Erkenntniss beitragen kann, den höchsten Werth und das höchste Gut zu erkennen und zu erreichen. Das, was sie als Ergänzung bringen, liegt für die Metaphysik in der Welt einbeschlossen, da Gott und Welt hier im Grunde wesensgleich sind, für die Religion aber darüber hinaus. Die letztere geht so auf das Ueberweltliche und fordert, das Leben in der Welt nicht als Zweck an sich, sondern als die Veranlassung unp Vermittelung für das Erkennen und Begreifen des im Weltlichen selbst schon sich kundgebenden und erreichbaren Jenseitigen und die Erhebung zu diesem als dem eigentlich und endgültig Erstrebenswerthen zu betrachten. Vom Metaphysiker

soll sich Gott erweisen lassen, der religiöse Mensch erlebt ihn in sich als lebendige Macht, wie sich die reale Macht der lebensvollen Persönlichkeit dem andern persönlichen Bewusstsein kundgiebt. Die Religion ist „die verstandes- und gefühlsmässige, praktisch wirksame Ueberzeugung von dem Dasein Gottes und des Ueberweltlichen und in Verbindung hiermit von der Möglichkeit einer Erlösung."

Offenbarung ist die Religion, insofern sie zum Bewusstsein bringt, dass diese Welt und dieses Leben nicht das Endgiltige und Absolute ist, sondern nur die Grundlage für ein höheres, und insofern sie schon durch ihr Dasein und die davon abhängigen Wirkungen auf theoretischem und praktischem Gebiet die Thatsache des Zusammenhangs zwischen dem Innerweltlichen und dem Ueberweltlichen bekundet.

In seiner die Aesthetik betreffenden Schrift geht Siebeck zwar von dem Formalismus Herbarts aus, nähert sich aber entschieden dem Idealismus der hegelschen Schule. S. darüber v. Hartmann, D. deutsche Aesthet. seit Kant, S. 317—328, der die Lehre Siebecks als concreten Formalismus bezeichnet.

§ 30. Der Physiker und Philosoph Gustav Theodor Fechner verbindet den spinozistischen Gedanken, dass Seele und Leib nur zwei verschiedene Erscheinungsweisen eines nicht von ihnen verschiedenen Realen seien, je nachdem dasselbe von aussen oder von innen, durch die Sinne oder durch das Selbstbewusstsein aufgefasst werde, mit einer Atomistik, die zu der Auffassung jedes einzelnen Atoms als eines raumlosen oder punctuellen Wesens neigt, aber die Seele nicht auf Ein Atom einschränkt. Zugleich nimmt er an, dass die Pflanzen, sodann die einzelnen Gestirne, also auch die Erde, und ebenso das ganze Universum beseelt seien und Bewusstsein haben. — Bei grösster Genauigkeit auf eigentlich wissenschaftlichem Gebiete, spielt die Phantasie bei ihm, sobald er das Metaphysische berührt, eine grosse Rolle. Auch waltet das religiöse Element stark vor; ja es ist bei ihm Neigung zur Mystik zu bemerken.

In der von ihm gleichsam entdeckten neuen Wissenschaft, der „Psychophysik", lehrt er die Intensitäten der Empfindungen messen aus den physikalisch messbaren Stärken der Reize auf Grund des von ihm sogenannten „weberschen Gesetzes". — Der „Aesthetik von oben", die idealistisch aus obersten Begriffen construirt, setzt er die seinige als „eine Aesthetik von unten" entgegen, d. h. als eine, die auf Erfahrung und Induction gegründet ist.

Vielfach schliesst sich an Fechner Paulsen an, der deshalb hier sogleich zu erwähnen ist.

Fechner, Das Büchlein vom Leben nach d. Tode, Lpz. 1836, 4. Aufl. 1900. Ueber das höchste Gut, Lpz. 1846. Nanna od. über das Seelenleben der Pflanzen, Lpz. 1848, 2. Aufl., m. e. Einleit. v. Kurd Lasswitz, Hamb. 1899. Zendavesta od. über die Dinge des Himmels u. des Jenseits, Lpz. 1851, 2. Aufl., bes. v. Kurd Lasswitz, 1. Bd., Lpz. 1901. Ueber die physikal. und philos. Atomenlehre, Lpz. 1855. 2. Aufl. 1864. Elemente der Psychophysik, 2 Thle., Lpz. 1860, 2. unveränderte

Aufl., mit Hinweisen auf d. Verf.s spätere Arbeiten u. ein. chronologisch geordn. Verzeichniss seiner sämmtl. Schriften, ebd. 1889. Ueber die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden, Lpz. 1861. Die drei Motive u. Gründe des Glaubens, Lpz. 1863. Zur experimentalen Aesthetik. Lpz. 1871. Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgesch. der Organismen, Lpz. 1873. Vorschule der Aesthetik, 2 Thle., Lpz. 1876, 2. Aufl. 1897, 1898. Erinnerungen an die letzten Tage der Odlehre und ihres Urhebers (Reichenbach), Lpz. 1876. In Sachen der Psychophysik, Lpz. 1877. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Lpz. 1879. Revision der Hauptpunkte der Psychophysik, Lpz. 1882. Ueber die psychischen Maassprincipien und das webersche Gesetz, in: Philos. Stud., IV. Bd., H. 2, 1887. Kollektivmaasslehre, herausgeg. v. Th. Lipps, Lpz. 1897. Ein vollständiges chronologisches Verzeichniss der Arbeiten F.s findet sich als Anhang im 1. Bde. der 2. Aufl. seiner Psychophysik. Unter dem Pseudonym Dr. Mises hat Fechner noch manche, zum Theil humoristische Schriften veröffentlicht. so: Stapelia mixta, Lpz. 1824, Vergleichende Anatomie der Engel, ebd. 1825, Vier Paradoxa, ebd. 1846 u. A., zusammengefasst in: Kleine Schriften, Lpz. 1875. Räthselbüchlein. Lpz. 1878. Auch auf dem Gebiete der Physik u. Chemie gab er werthvolle Untersuchungen u. Repertorien heraus und übersetzte zwei umfangreiche Werke aus dem Französischen ins Deutsche, die Physik von Biot u. die Chemie von Thénard. Wissenschaftl. Briefe von F. hat herausgegeben W. Preyer: G. Th. F. und W. Preyer, Hamb. 1890.

Ueber F. handeln Th. Achelis, Zur Würdigung F.s, Zeitschrift f. Völkerpsych. J. E. Kuntze, G. Th. F., Lpz. 1892 (enthält auch die Rede Wundts am Grabe Fechners). Theodr. Simon, Leib u. Seele b. Fechner und Lotze als Vertreter zweier maassgebender Weltanschauung., Göttingen 1894; ders., F.s philos. Unsterblichkeitsl. in: Die christl. Welt, 1895, No. 30 u. 31, S. 699—704, 722—727; ders., D. Begründ. des Optimism. b. Th. F., Monatsh. d. Comenius-Gesellsch., 6, 1897. M. Brasch. Leipziger Philosophen, Lpz. 1894. A. Faggi, F. e la sua costruzione psicofisica. Riv. Italiana, X, 1895. Kurd Lasswitz, G. Th. F., Frommanns Klassiker der Philos., Stuttg. 1896. S. auch v. demselben Verf. Humor u. Glauben, Sonntagsbeil. d. Vossisch. Zeitg., 1893, 6—8.

E. v. Hartmann, Fechners Universalbewusstsein, in Sphinx, 1891, Juni. über Fechners Atomenlehre in Ges. Stud. u. Aufs., S. 541—544. s. auch H.s Moderne Psychologie. Wilh. Wundt, Gust. Theod. Fechner. Rede zur Feier seines hundertj. Geburtstages mit Beilagen u. einer Abbildung des Fechnerdenkmals, Lpz. 1901. O. Külpe, Zu Gust. Theod. Fechners Gedächtniss, Vierteljahrssch. f. wissensch. Ph., 25. 1901. S. 191—217.

Die psychophysischen Resultate Fechners haben namentlich angegriffen: Hering, Ueber Fechners psychophys. Gesetz, Wien 1875. Delboeuf, Etude psychophysique, Bruxelles 1873. Langer, Grundlagen der Psychophys., Jena 1876. Psychophys. Streitfragen, Pr. Oberdorf 1893. Georg Elias Müller, Zur Grundlegung der Psychophysik, Berl. 1878. Ferd. Aug. Müller, Das Axiom der Psychophysik, Marb. 1882. Ad. Elsas, Ueb. d. Psychophysik, physik. u. erkenntnisstheoret. Betrachtungen, Marb. 1886. Vergl. auch Otto Caspari. Die psychophys. Bewegung. Lpz. 1869. Die vielen auf die Methoden der Psychophysik und psychophysische Resultate sich beziehenden Abhandlungen können hier nicht aufgeführt werden.

Gustav Theodor Fechner war geb. am 19. Apr. 1801 in Grosssärchen bei Muskau, bezog 1817 die Universität zu Leipzig und blieb in dieser Stadt bis zu seinem Ende. 1834 erhielt er die ord. Professur der Physik, wurde aber nach mehreren Jahren so augenleidend, dass an seine Stelle ein Anderer berufen werden musste; nach seiner Genesung verzichtete er, da er seine Augen dauernd schonen musste, auf die Professur der Physik und hielt nur öffentliche Vorlesungen über Naturphilosophie, Anthropologie, Beziehungen zwischen Leib und Seele, Aesthetik u. A. Er starb 16. Nov. 1887. Im Leipziger Rosenthal, in der Nähe der Stelle. wo sich das Gedankenspiel herausspann, das zur Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht führte, ist ihm ein Denkmal mit Büste gesetzt worden. Während seiner Krankheit hatte er sich von der Physik mehr und mehr der Philosophie zugewandt, zeigte aber später doch in seinen werthvollsten Arbeiten den Zusammenhang mit der Physik. In seiner phantasievoll-sinnigen Speculation kommt er zu theilweise theosophischen Resultaten und Möglichkeiten und gebraucht

dabei vielfach sogar sehr gewagte Analogien. Er selbst nennt seine Philosophie einen wenn auch weit vom Mutterstamm abgezweigten Ableger der schellingschen Speculation, dagegen weist er den Hegelianismus, der ihm „in gewissem Sinne die Kunst, ein richtiges Schliessen zu verlernen, ist“, entschieden ab.

Wie er sich sein Aufsteigen vom Gegebenen zu dem Metaphysischen dachte, darüber spricht er sich in der „Tagesansicht“ (S. 77 f.) als über sein theoretisches Princip der Tagesansicht aus: „Es gilt, von möglichst grossen Kreisen des Erfahrungsmässigen im Gebiete der Existenz auszugehen, um durch Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung der Gesichtspunkte, die sich hier ergeben, zur Ansicht dessen zu gelangen, was darüber hinaus in den anderen, weiteren und höheren Gebieten der Existenz gilt, an die wegen ihrer Ferne die Erfahrung nicht reicht, oder deren Weite und Höhe unsere Erfahrung überreicht und übersteigt, mit der Vorsicht, die Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung über das Gebiet des Erfassbaren hinaus nur in dem Sinne und der Richtung vorzunehmen, die schon innerhalb des Erfassbaren selbst eingeschlagen ist, also nur das für die anderen, weiteren und höheren Gebiete in Anspruch zu nehmen, als gültig zu erachten, was sich um so mehr verallgemeinert, erweitert, steigert, je weiter und höher wir den Blick ins erfassbare Gebiet richten und dem Gesichtspunkte des Unterschieds, der durch die grössere Ferne, Weite, Höhe des Gebiets entsteht, dabei volle Rechnung tragen. Von je verschiedeneren Ausgangspunkten, Seiten her Schlüsse in diesen Wegen einstimmig zusammentreffen, so sicherer wird der Glaube dadurch gestützt sein.“ Dass das, was über Gott und Jenseits von ihm ausgesagt wird, bewiesen sei, meint er selbst nicht, da sich in diesen Dingen überhaupt nichts beweisen lasse.

Nach ihm liegen die höchsten und letzten Wirklichkeiten auf der Seite des Geistigen in der höchsten und letzten Bewusstseinseinheit, der des göttlichen Geistes, nach Seiten des Körperlichen im einfachen Atome, als letztem Element der Körperwelt. Es giebt eine allgemeine und höchste Bewusstseinseinheit, die göttliche, die analog der menschlichen gedacht werden muss. Es giebt ihr untergeordnete und in ihrer gemeinsamen Unterordnung einander nebengeordnete Bewusstseinseinheiten, wozu die menschlichen gehören. Es giebt aber auch noch den Menschen übergeordnete, Gott untergeordnete Bewusstseinseinheiten, die der Erde und der Himmelskörper, indem jedes Gestirn seine eigene Sinneswelt hat und eine darüber aufsteigende höhere Bewusstseinswelt, die sich über der seiner Geschöpfe einheitlich zusammenschliesst, sich gegen die der anderen Gestirne abschliesst, für das göttliche Bewusstsein aber ganz offen ist, so dass die Gestirne, also auch die Erde, zwischen ihren Geschöpfen und Gott vermitteln. Unter den Menschen stehen wiederum die Seelen der Pflanzen. Die Einheit des höchsten Bewusstseins übersteigt alle niederen Bewusstseinseinheiten und stellt eine Verknüpfung zwischen ihnen her, deren sie sich bewusst ist, indem das Inbegreifen im Bewusstsein zugleich das Band des Inbegriffenen ist. Dagegen sind sich die niederen Bewusstseinseinheiten des Inbegriffenseins in der höheren und höchsten nicht unmittelbar bewusst. Unser irdisches Leben geht als neues Entwickelungsmoment in ein weiteres und höheres Leben ein und gewinnt Theil daran. Wie unsere Anschauung nach dem Erlöschen als Erinnerung in einem höheren Gebiete unseres Geistes wiedergeboren wird, so wird es auch unserem ganzen Geiste im Geiste darüber, dem er schon jetzt eingethan ist, begegnen. Im Jenseits sind die Geister nicht mehr an dieselben räumlichen Schranken gebunden wie im Diesseits, sie sind dort in einem freieren, innigeren und höheren Verkehr. Uebrigens sollen das nur Glaubenssätze der Tagesansicht sein, die sich aber auf ein theoretisches, praktisches und historisches Princip stützen.

Wie es kein endliches Wesen, keinen Körper ohne Seele giebt, so hat die Welt als der Leib Gottes Gott zur Seele, und zwar hat Gott Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Seine Gedanken sind zugleich wirkend, d. h. Thatsachen, da es nichts Psychisches geben kann ohne Physisches. Im Menschen sind mit den seelischen Prozessen identisch Vorgänge im Gehirn und in den Nerven. Auch im zukünftigen Leben ist die Seele nicht körperlos, da keine Seele ohne Körper zu denken ist, und zwar soll ihr Körper nach der etwas phantastischen Ansicht Fechners sich zusammensetzen aus den unzähligen Wirkungen, die in unserem jetzigen Leibe nach allen Seiten hin sich fühlbar machen. Das Bewusstsein ist nicht in einem einzelnen Atom zu suchen, vielmehr hängt die Einheit der Seele oder des Bewusstseins mit der Einheit des körperlichen Organismus zusammen, sowie ihre Erhaltung mit dessen Erhaltung.

Das einfache Atom ist zwar als solches keiner Erscheinung fähig, aber wird aus der Gesammtheit der körperlichen Erscheinungen als Schlusspunkt ihres Zusammenhangs abstrahirt und stellt den letzten Ansatzpunkt für alle exacte Berechnung dessen dar, was im Einzelnen in der Welt berechenbar ist. Zu dem Gedanken dieser letzten Einzelheiten gelangen wir, indem wir die Analyse der körperlichen Erscheinungen bis zu ihrer letzten Grenze fortführen, wobei jene einfachen Dinge als letzte nothwendige Anhaltspunkte der Verknüpfung und Berechnung der Erscheinungen übrig bleiben. Der Beweis der Realität der Atome liegt in der mathematischen Nothwendigkeit, sie zu gebrauchen.

Die Moral Fechners ist eudämonistisch, ja hedonistisch, nur in anderem Sinne als dem gewöhnlichen. Es kommt darauf an, die grösste Lust, das grösste Glück in die Welt, in das Ganze der Zeit und des Raumes überhaupt zu bringen. Also nicht die Lust des Einzelnen ist gemeint, sondern es handelt sich um die Welt als Ganzes, um die Erfüllung des Weltzwecks, der auf das Maximum von Lust gerichtet ist. Der Glaube ist der wahrste, welcher der Menschheit nach der Gesammtheit ihrer Beziehungen der heilsamste ist, wonach ein Schluss aus der Güte eines Glaubens auf seine Wahrheit zu machen sein soll. In der Aesthetik beabsichtigt Fechner nicht, das objective Wesen des Schönen begrifflich festzustellen und aus ihm heraus das System zu entwickeln, vielmehr verwendet er den Begriff des Schönen zur Bezeichnung dessen, was unmittelbares Gefallen hervorruft, legt so das Hauptgewicht auf die Gesetze des Gefallens unter Rücksicht auf die Gesetze des Sollens, denen die Gesetze des Gefallens stets untergeordnet bleiben müssten. Werth legt er auf den Unterschied der directen und associativen ästhetischen Eindrücke, indem er unter directen solche versteht, die subjectiverseits von der angeborenen oder nur durch Aufmerksamkeit und Uebung im Verkehr mit Gegenständen gleicher Art entwickelten und verfeinerten inneren Einrichtung abhängen, associative solche, die von einer Einrichtung abhängen, welche dadurch entsteht, dass sich der Gegenstand wiederholt in Verbindung und Beziehung mit gegebenen Gegenständen anderer Art dargeboten hat. Vgl. Ed. v. Hartmann, Deutsche Aesthet. seit Kant, S. 328—357, der die Aesthetik Fechners als einen ästhetischen Eklekticismus bezeichnet.

Seine Grundansicht nennt Fechner idealistisch, sofern alle Existenz nach ihr in einem allgemeinsten, im göttlichen Bewusstsein ruht, nur dass sie nicht die Materie für ein Product des Geistes oder einseitig von ihm abhängig hält, sondern für eine immanente Bedingung seines Daseins. Er nennt sie materialistisch, da sie die Möglichkeit eines menschlichen Gedankens ohne ein Gehirn und eine Bewegung in diesem Gehirn verneint und nicht einmal einen göttlichen Gedanken ohne eine körperliche Welt und ohne Bewegungen in dieser Welt gestattet. Er nennt sie dualistisch, indem Leib und Seele zwei gar nicht auf einander

zurückführbare, grundwesentlich verschiedene und doch auf einander bezogene Seiten der Existenz sind. Und endlich bezeichnet er sie als Identitätsansicht, da sie beides, Leib und Seele, nur für zwei verschiedene Erscheinungsweisen desselben Wesens hält, und da sie das Wesen, was beiden Erscheinungsweisen gemeinsam zu Grunde liegt, in nichts als der untrennbaren Wechselbedingtheit beider Erscheinungsweisen und die letzte Bedingung der Untrennbarkeit in der Einheit des göttlichen Bewusstseins sieht. Schroff soll seine Ansicht nur der Monadologie widersprechen. Der christlichen Lehre sollen seine eigenen Ansichten viel mehr dienen, als sich von ihr trennen; die Stellung des Offenbarungsgläubigen erkennt er als berechtigt an. Seiner eigenen Theorie vorausgegangen, ja in seiner ganzen Theorie theils still, theils offen wirkend, soll die praktische Forderung eines Jenseits in Christi Sinne sein, ohne welche es keinen Antrieb zur Entwickelung seiner Lehre gegeben hätte.

Die Lehre von den Gesetzen, nach denen Leib und Seele zusammenhängen, nennt Fechner Psychophysik, als deren wissenschaftlicher Begründer er zu betrachten ist. Mit ihr, aus der sich allmählich die experimentelle Psychologie entwickelt hat, ist von ihm eine neue Wissenschaft gegründet, und zugleich ist diese, trotz aller Einwände gegen die Psychophysik im Ganzen und im Einzelnen, Fechners hauptsächliches und unvergängliches Verdienst, besonders da er selbst nur Weniges für diese Forschungen vorfand und mit den bescheidensten Hülfsmitteln arbeitete. Obwohl dieses ganze Gebiet nicht zur Philosophie mehr gehört, so sei doch Folgendes darüber bemerkt: Schon Daniel Bernoulli in seiner Abh. de mensura sortis (Akad.) Petersb. 1738, und Laplace (welcher Letztere dabei die Ausdrücke „fortune physique“ und „fortune morale“ gebraucht) hatten gelehrt, dass der Zuwachs an Befriedigung durch äusseren Erwerb (wenigstens innerhalb gewisser Grenzen) unter übrigens gleichen Bedingungen dem Verhältniss dieses Erwerbs zu dem schon vorhandenen Vermögen entspreche, dass also, wenn der Besitz sich in geometrischer Progression vermehre, die Befriedigung in arithmetischer Progression (oder nach logarithmischem Verhältniss) wachse. Hierauf hatte Euler das Analoge in Bezug auf die empfundenen Tonhöhen und die zugehörigen Schwingungszahlen ausgesprochen. Nachdem dann Delezenne im Recueil des travaux de la soc. de Lille (1827) und in Fechners Repertorium der Experimentalphysik I, S. 341 (1832) und Ernst Heinrich Weber in Rud. Wagners Handw. der Physiol. III, 2. Abth., S. 559 ff, in Bezug auf Gewichtsbestimmungen vermöge des Drucksinnes, auf die Vergleichung von Linienlängen und von Tonhöhen die Modification der Empfindung der relativen Reizveränderung (dem Verhältniss des Reizzuwachses oder überhaupt der Reizmodification zu dem jedesmal schon vorhandenen Reiz) proportional gesetzt hatten, behauptete Fechner auf Grund sehr zahlreicher Beobachtungen das Gesetz als ein innerhalb gewisser Grenzen allgemeingültiges, dass constante Differenzen der Empfindungsintensitäten (die nach Fechners Voraussetzung stets die gleiche Grösse haben) innerhalb gewisser Grenzen durchweg an die gleichen relativen Unterschiede der Reizintensitäten (also an die gleichen Quotienten aus dem jedesmaligen Reizzuwachs und der jedesmal schon vorhanden gewesenen Reizstärke) gebunden seien. Wirken auf denselben Sinn verschiedene Reize, deren Intensitäten eine geometrische Reihe bilden, so entstehen Empfindungen, deren Intensitäten eine arithmetische Reihe bilden. Die Intensitäten der Empfindungen verhalten sich, wie die Logarithmen der Intensitäten der sie hervorrufenden Reize, wenn als Einheit der Schwellenwerth des Reizes, d. h. diejenige Reizstärke angesehen wird, wobei die Empfindung in der Reihe wachsender Reize zuerst entsteht und in der Reihe abnehmender Reize zuerst verschwindet. Das Empfindungsincrement $d\,e$ ist proportional dem relativen Reizzuwachs $\frac{d\,r}{r}$. Also

gilt die „Fundamentalformel“ $de = K \frac{dr}{r}$ (wo K eine Constante ist); durch Integration ergiebt sich die „Maassformel $e = K \cdot \log r - K \cdot \log \varrho$ (wo ϱ den Schwellenwerth des Reizes bezeichnet) oder $e = K \cdot \log \frac{r}{\varrho}$. Mit Rücksicht darauf aber, dass auch ohne äusseren Reiz der Nerv niemals ganz unerregt ist, ergiebt sich, wenn die Intensität der inneren Reizung $= r_0$ gesetzt wird, die Gleichung $de = K \frac{dr}{r + r_0}$. (Dass jedoch keineswegs durchgängig eine genaue Proportionalität bestehe, sondern statt K eine Funktion von r zu setzen sei, die bei mässigem Anwachsen von r nahezu constant bleibe, bei stärkerem Anwachsen von r aber dem Nullwerth zustrebe, indem bei sehr heftigem Reiz eine Grenze erreicht wird, jenseits welcher die Empfindung nicht mehr wächst, zeigt Helmholtz in seiner physiolog. Optik § 21, der die fechnerschen Formeln nur als eine erste Approximation an die Wahrheit gelten lässt.) Fechner nimmt an, dass der Stärke des äusseren Reizes die Stärke der Nervenerregung innerhalb bestimmter Grenzen proportional sei, und dass das „webersche Gesetz“, wie er es nennt, obgleich es richtiger das fechnersche hiesse, für das Intensitätsverhältniss zwischen Nervenerregung und Empfindung vielleicht in voller Strenge gelte, und dass es sich auf die Beziehungen zwischen den psychischen und den unmittelbar zugehörigen leiblichen Functionen überhaupt anwenden lasse (was freilich sehr hypothetisch ist). Den Angriffen von Helmholtz, Hering, Langer u. A. gegenüber hält Fechner seine Lehre in allen fundamentalen Punkten insoweit aufrecht, als er in ihr die wahrscheinlichste Lehre sieht, die sich bisher hat aufstellen lassen, und auch nach seinen letzten Aeusserungen wird er durch die mancherlei Ausstellungen nicht dahin geführt, die in den „Elementen“ aufgestellten Principien und daraus fliessenden Folgerungen und Formeln zu verlassen. Auf die vielen die Psychophysik betreffenden Discussionen einzugehen, ist hier nicht der Ort.

So sehr auch diese neue Wissenschaft der Psychophysik zu ausgebreiteten und exacten Forschungen, Beobachtungen und Experimenten Veranlassung gegeben hat, und von so aussergewöhnlicher Wirkung sie gewesen ist, so hat doch die ganze Weltanschauung Fechners, da sie zu sehr nur Glaubenssache und durch unsichere Analogien grossentheils gewonnen ist, wenig unbedingte Anhänger, wenn auch einzelne ihrer Hauptsätze, z. B. die psychophysische Identität, manche Bekenner gefunden haben. W. Pastor, Im Geiste Fechners, Naturwissenschaftl. Essays, Berl. 1901. Ein warmer Verehrer ist der Mediziner P. J. Möbius, der sich auf philosophischem Gebiete, namentlich durch seine Schrift über Schopenhauer, bekannt gemacht hat, in seiner Stachyologie, Lpz. 1901, einige Gespräche ganz im Geiste Fechners veröffentlicht und meint, auch die, die auf dem Boden der Wissenschaft ständen, würden mehr und mehr erkennen, dass Fechners Metaphysik die allein mögliche sei. Fechners Geist werde allmählich die Herrschaft erwerben, die ihm gebühre.

Friedrich Paulsen (geb. 1846, Prof. d. Philos. in Berlin) hat sich mit Kant eingehend beschäftigt, s. ob. S. 228 u. III, wo über seinen „Kant“ ausführlicher berichtet worden ist. Ausserdem hat er geschrieben: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf d. deutsch. Schulen u. Universitäten vom Ausg. des Mittelalters bis zur Gegenw., Lpz. 1885, 2. Aufl. 1895, System der Ethik m. e. Umriss der Staats- u. Gesellschaftsl., Berl. 1889, 5. Aufl., ebd. 1900, Einleitung in d. Philos., Berl. 1892, 7. Aufl. 1901 u. sonstige auf Philosophie u. Pädadogik sich beziehende Schriften. Seine Philosophia militans „Gegen Klerikalismus und

Naturalismus", 5 Abhandlgn., Berl. 1901, ist von uns schon verschiedentlich citirt worden. Von Abhandlungen erwähnen wir: Ueb. d. Verhältniss d. Philosophie zur Wissensch., Vierteljahrsschr f. wissensch. Phil., 1, 1877, S. 15—50, Ueb. Begr. d. Substantialität, ebd., S. 488—513. Ihren grossen Erfolg verdanken seine Werke zum Theil der lesbaren Form, der anschaulichen, lebendigen Sprache, sowie der Klarheit, mit der die Ansichten vorgeführt werden. In seinen Anschauungen bekennt sich Paulsen am meisten zu Fechner und Wundt, aber auch die Einwirkung Kants, Schopenhauers und Spinozas lässt er merken. Seine Abhandlung gegen Haeckel schliesst er mit der Aeusserung, dass wir entweder zum reinen Materialismus zurückkehren müssten oder vorwärts gehen zu einem objectiven Idealismus, der die physikalische Weltbetrachtung nicht überhaupt verwerfe, aber als eine einseitige Betrachtung der allgemeinen philosophischen Ansicht ein- und unterordne, vorwärts zu Fechner.

Er behandelt in seiner Einleitung, abgesehen von einem kurzen Anhang über die Probleme der Ethik, nur die der Metaphysik und der Erkenntnisstheorie. Seine Definition der Philosophie als „Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntniss" ist zu weit. Er bekämpft entschieden den Substanzbegriff, namentlich sofern er auf die Seele angewandt wird, und tritt für die Fassung der Seele als Actualität ein. Wir erkennen nach ihm die Wirklichkeit, soweit wir selbst sie sind, oder soweit sie das ist, was wir sind, nämlich Geist. Gegenüber der intellectualistischen verdient die voluntaristische Psychologie den Vorzug; zugleich besteht der universelle Parallelismus zu Rechte: kein psychischer Vorgang ohne Bewegung, kein Bewegungsvorgang ohne begleitenden psychischen Vorgang. Schliesslich nimmt als Weltanschauung Paulsen den idealistischen Pantheismus oder Monismus an. Das Individualleben verhält sich zum Volksleben wie ein Accidens zur Substanz, das Volksleben gehört wieder zu einem Menschheitsleben, und mit diesem ist es eingeschlossen in das Gesammtleben der Erde; schliesslich fliesst aber alles Leben aus dem einheitlichen, allumfassenden Leben Gottes, zu dem sich alles einzelne Wirkliche als unselbständiges Accidens verhält. Die Ethik Paulsens will nicht eine abstracte, über den Zeiten stehende sein, sondern sie will die unmittelbare Gegenwart berücksichtigen, ist deshalb auch in der Erörterung der Principien am schwächsten. Paulsen bekennt sich im Ganzen zur utilitaristischen oder, wie er lieber sagt, zur teleologischen Ethik. Die Moralgesetze sind Regeln, auf deren Befolgung die menschliche Wohlfahrt beruht, sie ist also Güterlehre. Die hedonistische Fassung des höchsten Gutes wird nicht angenommen. S. Fel. Tocco, La filosofia di Feder. Paulsen, 1897.

§ 31. An Schellings positive Philosophie, in welcher er die Einheit der schopenhauerschen und hegelschen Lehre findet, knüpft an Eduard von Hartmann, welcher einen concreten Monismus des unbewussten absoluten Geistes mit den Attributen Wille und Vorstellung (Idee) lehrt. Hegels logische Idee soll ebensowenig ohne Willen zur Realität gelangen, als es Schopenhauers blindem vernunftlosen Willen möglich sei, sich zu urbildlichen Ideen zu determiniren, weshalb Hartmann beide als coordinirte gleichberechtigte Principien fasst, die als Functionen eines und desselben functionirenden Wesens zu denken seien. Der Wille setzt das „Dass" (die reale Existenz), die Idee das „Was" (die ideale Essenz) der Welt und der Dinge.

Aus der Natur des Willens folgt das nothwendige Ueberwiegen des Schmerzes. Deshalb wäre das Nichtsein der Welt vorzuziehen ihrem Sein, obwohl die seiende Welt die beste aller möglichen Welten ist. v. Hartmann verbindet so den Pessimismus mit dem Optimismus. Das Ziel der zweckmässigen Entwickelung der Welt ist die Zurückwendung des Willens ins Nichtwollen. Das Mittel dazu ist grösstmögliche Steigerung des Bewusstseins, weil nur in diesem die Vorstellung sich in der zu einer Opposition erforderlichen Emancipation vom Willen befindet. — Hartmann bezeichnet seine Lehre vom erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkt aus als „transscendentalen Realismus". In der Religionsphilosophie strebt er durch Ueberwindung des abstracten Monismus und Theismus einen „concreten Monismus" an.

von Hartmann, Philos. des Unbewussten, Berl. 1869, 10. Aufl. in 3 Bdn. 1890. Ueber d. dialektische Methode (s. o. S. 50). Schellings posit. Philos. als Einheit von Hegel u. Schopenh., Berl. 1869. Aphorismen über d. Drama, Berl. 1870. Das Ding an sich u. seine Beschaffenh. Berl. 1871. Gesamm. philos. Abhandlungen zur Philos. des Unbewussten, Berl. 1872. Erläuterungen zur Metaphys. d. Unbew. mit besond. Rücks. auf d. Panlogism., ebd. 1874. Shakespeares Romeo u. Julia, Lpz. 1875. Die Selbstzerstzg. d. Christenth. u. d. Relig. d. Zukunft, Berl. 1874. Wahrh. u. Irrthum im Darwinism., eine krit. Darstellg. d. organ. Entwickelungstheorie, ebd. 1875, 2. Aufl. in Bd. III der Phil. d. Unb. Krit. Grundlegung d. transscendentalen Realismus, 2. erweit. Aufl. von: „Das Ding an sich u. seine Beschaffenheit", ebd. 1875, 3. Aufl. 1886, in: Ausgew. WW. Zur Reform des höh. Schulwesens, Berl. 1875. J. H. v. Kirchmanns erkenntnisstheor. Realismus, ein krit. Beitrag zur Begründg. des transscendental. Realismus, ebd. 1875. Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, Berl. 1872 (zuerst anonym), in 2. Aufl. mit dem Namen, 3. Aufl. in Bd. III der Phil. d. Unb. Gesammelte Stud. u. Aufsätze, Berl. 1876 (darin u. A.: Beiträge zur Naturphilosophie, Das philos. Dreigestirn des 19. Jahrh.s Schelling, Hegel, Schopenhauer). Neukantianismus, Schopenhauerianismus u. Hegelianismus in ihrer Stellung zu der philos. Aufgabe der Gegenw., 2. Aufl. der Erläuterungen zur Metaph. des Unbew., Berl. 1877. Phänomenologie des sittl. Bewusstseins, Berl. 1879, 2. Aufl. 1886, unt. d. Titel: Das sittl. Bewusstsein, in: Ausgew. WW. Zur Gesch. u. Begründung des Pessimismus, Berl. 1880, 2. erw. Aufl., Lpz. 1891. Die Krisis des Christenthums in d. modernen Theologie, Berl. 1880. Religionsphilosophie, 1. histor.-krit. Th.: Das religiöse Bewussts. der Menschh. im Stufengang seiner Entwickelung, Berl. 1881, 2. system. Th.: D. Religion des Geistes, Berl. 1882. Philos. Fragen der Gegenwart, Lpz. 1885 (der 4. Aufs.: Uebers. der wichtigst. philos. Standpunkte, enthält eine kurze Darstellung des eigenen philos. Systems, und zwar so, dass seine Lösung jeder bestimmten Frage als die Synthese zweier einseitigen Lösungen erscheinen soll, so Panpneumatismus als höhere Synthese des Panlogismus und Panthelismus). Der Spiritismus, ebd. 1885, 2. Aufl. ebd. 1898. Moderne Probleme, ebd. 1886. Aesthetik, 1. histor.-krit. Th.: D. deutsche Aesthet. seit Kant, Berl. 1886, 2. systemat. Th.: Die Philos. des Schönen, 1887. Diese letzten in: Ausgew. WW., die Berl. 1885 ff. erschienen. Lotzes Philosophie, Lpz. 1888. Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage. Lpz. 1888. Kritische Wanderungen durch die Phil. der Gegenwart, ebd. 1889. Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, ebd. 1889 (in Ausgew. WW.) Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome, ebd. 1891. Kants Erkenntnisstheorie und Metaphysik, ebd. 1893. Die socialen Kernfragen, ebd. 1894. Tagesfragen, ebd. 1896. Kategorienlehre, ebd. 1896 (in Ausgew. WW.). Schellings phil. System, ebd. 1897. Ethische Studien, ebd. 1898. Geschichte der Metaphysik, 2 Bde., ebd. 1899—1900. Zur Zeitgeschichte, ebd. 1900. Die moderne Psychologie, ebd. 1901. Im Erscheinen begriffen: Die Weltanschauung der modernen Physik, ebd. Bemerkt sei noch, dass 1895 sämmtliche WW. v. H.s in den Verlag von H. Haacke in Leipzig übergegangen sind. Eine sachlich geordnete Uebersicht der Schriften H.s findet sich als Anhang zu dem 2. Bde. seiner Gesch. der Metaph. Licht-

strahlen aus E. v. H.s sämmtl. WW., herausgeg. u. mit einer Einleit. versehen v. M. Schneidewin, Berl. 1881, 2. Ausg. Lpz. 1890. Seinen Entwickelungsgang hat H. selbst dargelegt, in ges. Stud. u. Aufs., No. 1, u. im Vorw. der 3. Aufl.; s. ferner C. Heymons, Ed. v. H., Erinnerungen aus d. Jahren 1868—1881, Berl. 1882.

Ueber Hartmanns Philosophie handeln ausser den oben erwähnten Schriften von J. B. Meyer (S. 203) u. L. Weis (S. 261) auch Jul. Bahnsen, zur Phil. d. Gesch., eine krit. Besprechung hegel-hartmannschen Evolutionismus aus schopenhauerschen Principien, Berl. 1871. G. C. Stiebeling, Naturwissensch. gegen Philos. Eine Widerleg. der hartmannsch. Lehre vom Unbewussten in der Leiblichk., nebst einer kurzen Beleuchtung der darwinschen Ansichten über den Instinct, New-York 1871. J. C. Fischer, H.s Philos. des Unbew., ein Schmerzensschrei des gesund. Menschenverstandes, Lpz. 1872. A. T(anbert), Philos. gegen naturwissensch. Ueberhebg., eine Zurechtweisg. des Dr. Geo. Stiebeling u. seiner angebl. Widerleg. der hartmannsch. Lehre vom Unbew. in der Leiblichk., Berl. 1872. Karl Frhr. du Prel, D. gesunde Menschenverst. von den Problemen der Wissensch. In Sachen J. C. Fischer contra H., Berl. 1872. Gust. Knauer, Das Facit aus E. v. H.s Philos. des Unbew. gezogen, Berl. 1873. Johs. Volkelt, Das Unbew. u. der Pessimism., Berl. 1873. Joh. Rehmke, H.s Unbewusstes auf d. Logik hin krit. beleuchtet, I.-D., Zürich 1873. Herm. Ebbinghaus, Ueber die h.sche Philos. des Unbew., Bonner I.-D., Düsseldorf 1873. Alex. Schweizer, H.s Phil. des Unbew., ihr Gnosticism. u. metaph. Werth in: Zeitschr. für wissensch. Theol., 17. Jahrg. 1874, S. 407—435. Gust. Hansemann, E. v. H.s Phil. des Unbew. f. das Bewusstsein weiterer Kreise, Lpz. 1874. Mor. Venetianer, D. Allgeist, Grundzüge des Panpsychism. im Anschluss an die Phil. des Unbew., Berl. 1874. C. F. Heman, E. v. H.s Relig. der Zukunft in ihrer Selbstzersetzg. nachgewiesen, Lpz. 1875. W. Sonntag, Herr v. H. u. die Selbstzersetzg. des Christenthums, Gera 1875. Johs. Huber, Die relig. Frage wider Ed. v. H., Münch. 1875. J. H. v. Kirchmann, D. Princip des Realismus, Berl. 1875. A. Ebrard, H.s Phil. des Unbew., Gütersloh 1876. C. Uphues, Kritik des Erkennens. Würdigung der Erkenntnisstheorie E. v. H.s, Ueberwegs u. der alten u. neuen Scholastik, Münster 1876. Bonatelli, La filosofia dell' inconscio di Ed. v. H. esposta ed esaminata, Roma 1876. B. Carneri, Der Mensch als Selbstzweck. Eine positive Kritik des Unbew., Wien 1877. O. Schmid, Die naturwissenschaftl. Grundlagen der Phil. des Unbew., Lpz. 1877, s. v. H.s Entgegn. im Anh. der 2. Aufl. v. Philos. d. Unbewusst. etc. K. O. Anhuth, Das wahnsinnige Bewusstsein u. die unbewusste Vorstellung, Halle 1877. J. H. v. Kirchmann, Ueb. H.s Phänomen, d. sittl. Bew., Abh. d. Berl. Philos. Gesellsch., Lpz. 1879. Lor. Engelbr. Fischer, Ueb. d. Pessim. (frankf. zeitgen. Brochür., n. F., Bd. 2, H. 2), Frankf. a. M. 1880.

Dorner, H.s pessimist. Philosophie, in: Theol. St. u. Kr., 1881, S. 1—106. O. Plumacher, Der Kampf ums Unbewusste, nebst einem chronologisch. Verzeichniss der Hartmann-Litteratur als Anhang, Berl. 1881, 2. Aufl. Lpz. 1891 (das chronologische Verz. bis 1890 fortgesetzt). Carl Braig. D. Zukunftsrel. des Unbewussten u. d. Princ. des Subjectivism., Frb. i. B. 1882. Alfr. Weber, Wille zum Leben od. Wille zum Guten? Vortr. üb. H.s Philos., Strassb. 1882. A. Lasson, D. Entwickel. des relig. Bewussts. der Menschheit nach E. v. H. Vortr. d. philos. Gesellsch. z. Berl., N. F., 3. H., Halle 1883. R. Köber, Das philos. Syst. Ed. v. H.s, Breslau 1884. Alfr. Schüz, Philosophie u. Christenth., e. Charakterist. der hartmannsch. Weltanschauung f. jeden Gebildeten, Stuttg. 1884. Jul. Happel, E. v. H.s Rel. des Geistes nach ihr. Verdienst. u. Schwäch. gewürdigt, in: Jahrbb. f. protest. Theol., X, 1884, S. 513—550. Chr. Hönes. E. v. H.s Rel. Philos., in: Theol. Stud. aus Württemb., V, 1884, S. 1—31, 85—111. C. Fr. Heman, Ueb. wissensch. Versuche neuer Religionsbildung., Habil.-Vorl., Bas. 1884. G. Hartung, H. u. Lotze, in: Philos. Monatsh. 21, 1885, S. 1—20. Franz Jacobowski, D. pessimist. Weltansch. des Dr. E. v. H. als Wegweiser zur christl. Wahrh., Lpz. 1886. G. J. P. J. Bolland, Voorzienigheid en Natuurwet, overgedrukt uit het Natuurkundig Tijdschrift vor Nederlandsch-Indie, Deel 47, S. 1—107, Batavia en Noordwijk, 1887; ders., Schijn en Wesen, ebend., S. 385—527. S. auch d. Streifzüge durch d. Phil. d. Gegenw., ob. S. 414. A. Marcus, H.s inductive Philosophie im Classicismus, Wien 1888. Arth. Drews, Ed. v. H.s Philos. u. der Materialism. der modernen Cultur, Lpz. 1890. Max Schneidewin, Offener Br. an E. v. H. zum 50. Geburtst. des Philos., Lpz. 1892. A. Foggi, La filosofia dell' inconsciente, Firenze 1891; ders., La religione secondo E. v. H., Firenze 1892; ders., H. e l'estetica tedesca, ebd. 1895. Th. Achelis, D. Begr. des Unbewussten in psycholog. u. erkenntnisstheoret. Hinsicht b. H., Philos. Jahrb. VI. W. Caldwell, The Epistemology of E. v. H., Mind 1893. N. Kurt, Wahrh. u. Dicht. in d. Hauptlehren v. H.s, Lpz. 1894; ders., Die Selbstzersetzung der Verantwortlichkeitstheorie Ed. v. H.s, Ztschr. f. Philos., 99, 1891,

S. 244—257. J. M. Walser, Ueb. d. Phänomenologie des sittl. Bewusstseins E. v. H.s. E. kritische Darstell. seiner Moralprincip., Diss., Lpz. 1897. E. König, E. v. H.s Kategorienl., Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 113, 1898, S. 232—252, 114. 1899, S. 78—104. Ed. Caldwell. H.s moral and social philos., I. The posit. Ethics, II. The Metaphysic, The philos. Rev. VIII, 1899. Ueb. d. Kategorienl. v. H.s s. P. Natorp, A. f. s. Ph., 6, 1900, S. 91—117. — Vergl. üb. H. die S. 219 genannte Schrift v. H. Vaihinger, auch die S. 209 f. erwähnten Schriften üb. d. Pessimismus.

Karl. Rob. Eduard von Hartmann, geb. 1842 in Berlin, seit 1860 Officier, nahm wegen eines nervösen Knieleidens 1865 seinen Abschied, promovirte 1867 in Rostock und lebt jetzt als Privatmann in Gross-Lichterfelde bei Berlin. Ausser den Arbeiten, die philosophischen, philosophie-geschichtlichen und kritischen Inhalts sind, hat v. Hartmann eine grosse Anzahl Schriften, Abhandlungen und Artikel über religiöse, sociale, politische Fragen, z. B. über Judenthum, Schulreform, Frauenemancipation u. A. geschrieben und zeigt sich überall trefflich orientirt, von weitem Blick und von grosser Selbständigkeit, so dass er nicht nur auf philosophischem, sondern auch auf anderen, die Tagesfragen betreffenden, Gebieten klärend und höchst anregend gewirkt hat.

Er lehrt auf erkenntnisstheoretischem Gebiet einen transscendentalen Realismus im Gegensatz zum naiven Realismus einerseits und dem transscendentalen Idealismus andererseits, d. h. er benutzt die Causalität der unsere Sinnlichkeit afficirenden Dinge, um vom Inhalt des Bewusstseins zu einer bewusstseins-transscendenten Welt zu gelangen. Diese transscendente Causalität ist der einzige Fall, wo das erkenntnisstheoretisch Transscendente oder Transsubjective, wenn auch nicht mit seinem Sein, so doch mit dem Endpunkte seines Functionirens in den Bewusstseinsinhalt gleichsam hineinragt. Es werden dann die Bedingungen festgestellt, unter denen die jenseitige Welt (das Ding an sich) stehen muss, um überhaupt auf uns zu wirken und so zu wirken, wie sie wirkt.

Hartmann will speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode gewinnen. Er versucht, von einer möglichst breiten empirischen Basis hauptsächlich naturwissenschaftlichen und psychologischen Materials allmählich aufzusteigen. In einer Reihe von Erscheinungen glaubt er unbewusste Willensacte und Vorstellungen nachzuweisen, so bei der willkürlichen Bewegung im Instinct, in den Reflexbewegungen. Er macht auf das Unbewusste aufmerksam in der Naturheilkraft, in der geschlechtlichen Liebe, im Gefühle, in der künstlerischen Production, in der Sprache, im Denken u. s. w. Auf allen diesen Gebieten findet er einen tieferen Hintergrund, ein Agens, das nach Zwecken arbeitet, aber nicht ins Bewusstsein tritt. Hartmann verwirft sowohl den leibnizschen Begriff des Unbewussten als minimalen Bewusstseins, als auch den benekeschen als rein geistiger Disposition und lässt das Unbewusste nur in dreifacher Bedeutung gelten: 1. als physiologisches Unbewusstes oder materielle Hirn- und Ganglien-Disposition, 2. als relativ unbewusste psychische Phänomene, die nur für das oberste Centralbewusstsein des Organismus unbewusst, für niedere Nervencentra in demselben aber bewusst sind, 3. als absolut unbewusste psychische Thätigkeit. Das physiologische Unbewusste dient nur als physische Entstehungsbedingung psychischer Phänomene; das relativ Unbewusste liefert die Empfindungsbausteine für das Bewusstsein der nächst höheren Individualitätsstufe im Organismus; die absolut unbewusste psychische Thätigkeit formt durch ihre kategorialen schöpferischen Synthesen die Empfindungsbausteine zur qualitativen Gesammtempfindung, Anschauung, Vorstellung u. s. w. und reagirt auf bewusste Vorstellungen teleologisch mit Wollen. Das absolut Unbewusste ist

die Ursache aller derjenigen Vorgänge in einem organischen und Bewusstseins-Individuum, welche eine psychische und doch nicht bewusste Ursache voraussetzen. Von diesem wird nun die Einheit behauptet. Es giebt nicht substantiell verschiedene Individuen, sondern das ganze Unbewusste ist ein einziges Individuum ohne ausser ihm stehende coordinirte Individuen, das alle Erscheinungsindividuen als subordinirte unter sich befasst und in sich enthält.

Es ist das Alles umfassende Individuum, das absolute und macht schliesslich das aus, was den Kern aller bedeutenden Philosophen gebildet hat, Spinozas Substanz, Fichtes absolutes Ich, Hegels absolute Idee etc. Es ist der absolute Geist, der via negationis als unbewusster, via eminentiae als überbewusster zu bestimmen ist.

Während Spinoza seiner Substanz Ausdehnung und Denken zuspricht, kommt dem Unbewussten Hartmanns Wille und Logisches zu. Der an sich alogische Wille wird, indem er sich zum Wollen erhebt und ziellos aus der Ruhe der Potentialität herausdrängt, antilogisch, während das Logische in logischer Reaction gegen das antilogische Wollen sich zunächst zum absoluten Zweck determinirt, diesen aber in das System der Mittel logisch entfaltet und dadurch sich zur Idee concrescirt. Das „Dass“ der Welt ist alogisch wie der Wille, das „Was“ der objectiv-realen Welt ist logisch determinirt wie die Idee. Weder ist die Idee ein secundäres Erzeugniss des Willens wie bei Schopenhauer, noch ist der Wille ein untergeordnetes Moment in der Idee wie bei Hegel.

Dass die Welt die beste unter allen möglichen ist, wenngleich ihr Nichtsein ihrem Sein vorzuziehen wäre, erhellt namentlich aus ihrer von unbewusster Vorsehung geleiteten, möglichst zweckmässigen Entwickelung. So ist z. B. nur durch den Kunstgriff, dass der Kindheit und Jugend Alles wegen seiner Neuheit interessant ist, das Leben auszuhalten. Partielle Unterbrechung des individuellen Bewusstseins und des historischen Bewusstseins der Menschheit durch Tod und Geburt bewahrt die Natur vor Erschlaffung. Das endliche Ziel der ganzen Entwickelung, die Erlösung des Willens aus der Unseligkeit des Seins, wird auf die klügste Weise erreicht. Die Weisheit des Unbewussten zeigt sich nicht nur in der ganzen Einrichtung der Welt, sondern auch dadurch, dass es selbst ins Einzelne eingreift, z. B. in die Gehirne der Menschen, welche den Verlauf der Geschichte nach dem vom Unbewussten beabsichtigten Ziele hinleiten. Der Urfehler soll wieder auf die einfachste Weise rückgängig gemacht werden, und dies geschieht durch den ganzen Weltprocess. Vor der Hand werden die Menschen, damit sie nicht etwa unthätig werden, sondern auf das Ziel losarbeiten, in der Illusion gehalten, als arbeiteten sie für ihr eigenes Glück. Aber auch der zur Erkenntniss dieses illusorischen Standpunkts Gelangte kann doch nur so weit kommen, die Zwecke des Unbewussten zu seinen Zwecken zu machen. Nur in der Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, die es im Uebermaasse bringt, kann etwas für den Weltprocess geleistet werden. Das Bewusstsein, dass die Welt besser nicht da wäre, muss allgemein werden oder wenigstens die Mehrzahl der Menschen erfüllen; so wird ein negativer Wille erregt, und das positive Wollen, d. h. die Welt, wird aufgehoben. „Das Logische macht also, dass die Welt eine bestmögliche wird, nämlich eine solche, die zur Erlösung kommt, nicht eine solche, deren Qual in unendlicher Dauer perpetuirt wird.“

Von Hegel unterscheidet sich v. Hartmann ausser dem Angegebenen hauptsächlich dadurch, dass er dessen einseitigen Intellectualismus zu vermeiden sucht und den endlichen Individuen und ihrem Gefühlsleben ein grösseres Recht auf Befriedigung zugesteht. (S. v. Hartmann, Mein Verhältniss zu Hegel, in: Krit. Wanderungen etc., No. III, S. 43—75.) Von Schopenhauer unterscheidet er sich

durch die Verwerfung der exclusiven Subjectivität von Raum, Zeit und Kategorien (sammt deren Consequenzen), durch die Annahme eines atomistischen Dynamismus zur Erklärung der Materie, durch die Behauptung, dass dasjenige, was uns als Gehirn erscheint, nicht zureichende Ursache des Intellects überhaupt, sondern nur Bedingung der Form des Bewusstseins sei, und durch die Leugnung der Möglichkeit einer individuellen Willensverneinung sammt ihren quietistisch-asketischen Consequenzen. (Vergl. v. Hartmann, Mein Verh. zu Sch., in: Philos. Frag. d. Gegenw., II.) Die metaphysische Spitze des hartmannschen Systems steht der Principienlehre der positiven Philosophie Schellings am nächsten, führt aber bei v. Hartmann zu einer von der schellingschen ganz verschiedenen Weltanschauung.

In der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ sucht v. Hartmann zu scheiden zwischen echten Moralprincipien und unechten, zu welchen letzteren er alle heteronomen und egoistischen rechnet, und dann innerhalb der echten die ethischen Standpunkte, welche sich auf die Triebfedern, Zwecke und metaphysischen Wurzeln der Sittlichkeit stützen, in geordneter Reihenfolge und zusammenhängender Entwickelung darzulegen, nach ihrem relativen Werthe zu würdigen und in ihrem höchsten Princip als aufgehobene Momente zusammenzufassen. Als dem sittlichen Bewusstsein unentbehrlich werden vorausgesetzt die objective Teleologie oder der providentielle Evolutionismus und der concrete Monismus, oder die Weseneinheit der sittlichen Individuen untereinander und mit dem absoluten Subject. In seinen „Socialen Kernfragen“ und andern populären Schriften hat H. Bausteine zu einer künftigen Socialethik vorbereitet.

Den eudämonologischen Pessimismus vertritt Hartmann in ebenso energischer Weise wie den teleologischen Optimismus und hält nur auf pessimistischer Basis die Motivationskraft der Ethik für gesichert. Der empirische Pessimismus dient als praktisches Hülfsmittel zur Ueberwindung des Egoismus, der metaphysische nur zur näheren theoretischen Bestimmung des Endzwecks des Weltprocesses (vergl. Philos. Frag. d. Gegenw. V, 3, D. Pessimism. u. d. Eth.). Auf Veranlassung der hartmannschen Ansichten ist der Pessimismus während einer Reihe von Jahren sehr viel behandelt worden. Freilich ist es viel zu viel behauptet, wenn v. Hartmann ausspricht, dass der Pessimismus zu den bestbegründeten Wahrheiten schon jetzt gehöre. (S. Philos. Monatsh., Bd. 15, 1879, S. 612.)

Die „Religion des Geistes“ ist die Religion des sowohl immanenten als transscendenten Geistes. Die Gottheit als absoluter Geist ist eine und als Einheit zugleich absoluter Grund und absolutes Wesen der Welt. Darum muss die Religion Monismus sein. Aber die Einheit der Gottheit ist keine abstracte, d. h. die reale Vielheit ausschliessende Einheit, sondern eine solche, welche die reale Vielheit als ihre eigene innere Mannigfaltigkeit in sich einschliesst. In der Religion des Geistes wird nicht mehr wie in der Religion des Sohnes nur Ein Gottmensch gesetzt, sondern nur die universelle Gottmenschheit, und die Tragik des einzelnen Christus wird durch das tragische Heldenthum jedes einzelnen Gottmenschen unendlich vervielfältigt. Die Selbsterlösung ist hier nicht eine solche des bloss natürlichen Menschen, sondern eine solche durch die Gnade des ihm immanenten Gottes, die nur die göttliche Seele dessen ist, was nach seiner menschlichen Seite Glaube heisst. Die Unpersönlichkeit Gottes wird als eine Consequenz des Immanenzverhältnisses und als ein Postulat des religiösen Bewusstseins behandelt. Die Erlösungsbedürftigkeit der Welt entspricht dem Pessimismus, ihre Erlösungsfähigkeit dem teleologischen Optimismus. — Sowohl im Ganzen wie in den einzelnen Bestimmungen speciell der Religionsmetaphysik

versucht Hartmann eine Synthese der christlichen und indischen Dogmatik herzustellen und durchzuführen.

Die Aesthetik v. Hartmanns tritt in Gegensatz zu dem abstracten Idealismus, in welchem die Idee als solche schön ist und dem Gegenstand Schönheit verleiht, und dem ästhetischen Formalismus. Sie sucht einen concreten Idealismus durchzuführen, nach welchem die Idee ganz und ohne Rest dem ästhetischen Schein oder der von der Realität abgelösten concreten sinnlichen Erscheinungsform immanent ist und nur in dieser und durch diese implicite gefühlsmässig mit percipirt wird.

Die Kategorienlehre sucht die Brücke zwischen Erkenntnisstheorie, Naturphilosophie und Metaphysik zu schlagen, indem sie jede der Anschauungs- und Denkformen in der subjectiv-idealen, der objectiv-realen und der metaphysischen Sphäre gesondert untersucht. Zugleich will sie die metaphysische Principienlehre hier rein aus den Kategorien entwickeln, die in der Phil. d. Unb. aus naturphilosophischen und psychologischen Grundlagen inducirt worden war. Das System der Kategorien stellt sich hier nicht wie bei Hegel als blosse Entfaltung des Logischen dar, sondern als Reaction des Logischen gegen das Unlogische.

Die Substanz hat ihre Essenzen in den Attributen, die Attribute ihre Subsistenz in der Substanz; Substanz und Essenzen in ihrer Einheit sind das vieleinige Wesen. Wenn man von der Psychologie ausgeht, so stellen sich die Attribute als Wille und Vorstellung dar, — wenn von der Naturphilosophie, als Kraft und Gesetz, — wenn von der Logik, als Unlogisches und Logisches, — wenn von den Anschauungsformen als unbestimmte Zeitlichkeit der Bethätigung und bestimmte Zeiträumlichkeiten derselben, — wenn von der Quantitätskategorie als Intensität und Extension, — wenn von den Modalitätskategorien als Vermögen und Möglichkeit, freie Zufälligkeit der Initiative und Nothwendigkeit der Determination. Die subjectiv-ideale Sphäre neben der objectiv-realen wird dadurch möglich, dass das Intensitätsprincip zwei Dimensionen hat, eine reelle und eine imaginäre, die dynamische Intensität des Wollens und die Lust- und Unlust-Intensität der Empfindung; die Intensität kann gesetzmässig aus der einen in die andere übergehen. Aus der Empfindungsintensität wird zunächst durch unbewusste kategoriale Synthese der Intensitätsverhältnisse die Empfindungsqualität aufgebaut, und aus dieser dann durch weitere Synthesen die räumliche subjectiv-ideale Erscheinungswelt. Aus dem Gesichtspunkt des Logischen ist der Zweck der Wiederaufhebung des Antilogischen ein rein logischer; eine eudämonologische Bedeutung als Erlösung von der Schmerzresonanz des Wollenswiderspruchs erlangt er nur mittelbar zunächst im Unlogischen, sodann aber auch für das Logische, insofern es die eudämonologische Motivation der Bewusstseinsindividuen als Mittel für die Erreichung des Endzwecks benutzen muss.

In der Psychologie bekämpft Hartmann die reine Bewusstseinspsychologie als zu keinem zusammenhängenden Verständniss der Erscheinungen führend, und den rein physiologischen Neumaterialismus sowie die antiphysiologische Psychologie des Unbewussten von H. J. Fichte u. A. als zwei einseitige und darum unzulängliche Erklärungsversuche. Er sucht überall die bewusstpsychischen Phänomene aus dem Zusammenwirken physiologischer und unbewusstpsychischer Ursachen zu erklären. Den psychophysischen Parallelismus lässt er nur als eine unvollständige homologe Correspondenz gelten, die aus einer allotropen Causalität zwischen der psychischen Innenseite und der physischen Aussenseite ein und desselben Individuums entspringt. Wollen und Denken sind als psychische Thätigkeiten absolut unbewusst und spiegeln sich gleich den Aussen-

dingen nur repräsentativ im Bewusstsein wider, das Wollen als bestimmte Complexe von Gefühlen, Empfindungen und Vorstellungen, das Denken durch die Stationen, die es im Hervorrufen psychischer Phänomene durchmisst. In seiner Modernen Psychologie hat H. auch die Psychologie der Phil. d. Unb. kurz dargestellt; sein jetziger Standpunkt tritt in den Ergebnissen der Hauptabschnitte und in dem letzten Abschnitt „Die Bilanz der modernen Psychologie" zu Tage.

v. Hartmann sieht als den Schwerpunkt seines bisherigen schriftstellerischen Schaffens die Kategorienlehre und die drei grösseren Werke aus den Gebieten der Ethik, Religionsphilosophie und Aesthetik an. Seine Philos. d. Unbew. hat einen sehr grossen Erfolg gehabt, zu dem die verständliche Sprache, die besondere Berücksichtigung der Naturwissenschaften, das starke Hervortreten des Pessimismus, die ausführliche Abwägung des Werthes gegen den Unwerth des Lebens beigetragen haben. Dieser Erfolg ist aber um so beachtenswerther, als gerade zur Zeit ihres Erscheinens die Geringschätzung der Metaphysik an der Tagesordnung war. — Welche Zustimmung und welchen Widerspruch die hartmannschen Anschauungen gefunden haben, sieht man aus der überreichen Litteratur, die über sie erschienen ist. Von den Verehrern und Anhängern v. Hartmanns seien nur genannt: Max Schneidewin (geb. 1843, Gymnasial-Prof. in Hameln, s. d. Litteratur) und Arth. Drews (geb. 1865, a. o. Prof. an der technischen Hochschule in Karlsruhe), der in seinem Werke: „Die deutsche Speculation seit Kant" (s. ob. S. 2 f.), die hartmannsche Philosophie nur als die Consequenz der vorangehenden ansieht, da in sie alle früheren als Momente aufgehoben würden, und sich selbst besonders gegen den naiven Pantheismus und den Theismus wendet, ohne auf den Pessimismus Hartmanns besonderen Werth zu legen. Der concrete Monismus Hartmanns mache eine Unterscheidung Gottes und der Welt trotz der metaphysischen Einheit beider möglich und in Folge dessen auch eine Religion. Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaft zur Naturphilosophie, akad. Antrittsrede, Berl. 1896. Kants Naturphilosophie als Grundlage eines Systems, Berl. 1894. Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, Freib. i. B. 1897. Der Ideengehalt von Wagners Ring d. Nibelungen in seinen Beziehungen zur modernen Phil., Lpz. 1898.

§ 32. Von den Naturwissenschaften, speciell von der Physiologie ausgehend, hat Wilhelm Wundt auf Grund weitreichender und genauester Kenntniss des Thatbestandes der einzelnen Wissenschaften die Psychologie, einschliesslich der Völkerpsychologie, die Logik und die Ethik in umfangreichen Werken bearbeitet und ein „System der Philosophie" veröffentlicht, in welchem er in sorgfältigster Abwägung aller zu berücksichtigenden Momente eine Willensmetaphysik entwickelt, ohne aber, wie Schopenhauer, alles Seiende aus einem blinden Urwillen abzuleiten. Der kosmische Mechanismus ist für Wundt nur „die äussere Hülle, hinter der sich ein geistiges Schaffen, ein Streben, Fühlen und Empfinden verbirgt, dem gleichend, das wir in uns selbst erleben". Die Welt ist Entwickelung und zwar des Geistes, ewiges Werden und Geschehen, aber nicht ein Werden, das ohne Ziel das Vorhandene zerstört, so dass Neues dann an seine Stelle träte, sondern ein stetiger Zusammenhang zweckvoller Ge-

staltungen. Die Natur ist die Vorstufe des Geistes. Wundt bekennt sich also entschieden zum Idealismus und zum Evolutionismus.

Auf erkenntnisstheoretischem Gebiet huldigt er dem kritischen Idealismus, der zugleich Idealrealismus ist. Die idealen Principien müssen in der objectiven Realität sich wiederfinden, wie ja auch die Grundgesetze des logischen Denkens zugleich Gesetze der Objecte des Denkens sind.

Für die Psychologie hat er mit höchst anerkanntem Erfolg gearbeitet, indem er ihr durch die experimentellen Methoden wissenschaftlichere Gestaltung auf sicherem Grunde zu geben bestrebt war. So ist er auf dem Gebiete der Psychologie, nicht etwa nur der sogenannten physiologischen, bahnbrechend. An Stelle des substanziellen Seelenbegriffs setzt er den actuellen, indem er in allem Psychischen nichts als eine Summe von Ereignissen sieht. Auch hat er einen sehr viel gebrauchten Grundriss der Psychologie geschrieben.

In der Ethik vertritt er einen Evolutionismus, bei dem ein Gesammtwille anerkannt wird, dessen Träger die Einzelnen, und in dessen umfassenderem Zwecke die individuellen Lebensaufgaben der Einzelnen eingeschlossen sind.

Wundt, Lehre v. d. Muskelbewegung, Braunschw. 1858. Beiträge zur Theorie d. Sinneswahrn., Lpz. 1862. Vorlesung. üb. d. Menschen- u. Thierseele, Lpz. 1863 (s. dazu Drobisch, Ueb. d. neuesten Versuch, die Psychologie naturwissenschaftl. zu begründen, Ztschr. f. ex. Philos., IV, 313 ff. u. Berichtigung hierzu v. Wundt, ebd. V, 343), 2. sehr veränderte Aufl., Hamb. 1892, 3. Aufl. 1897. Lehrb. der Physiologie des Mensch., Erlang. 1864, 4. Aufl. ebd. 1878. D. physikalischen Axiome u. ihre Bezieh. zum Causalprinc., ein Capitel aus d. Philos. d. Naturwissenschaften, Erlang. 1866. Handb. der medicinisch. Physik, Erlang. 1867. Untersuchung zur Mechanik der Nerven u. Nervencentren, 2 Thle., Erlang. 1871—1876. Grundzüge d. physiolog. Psychologie, Lpz. 1873—1874; 4. Aufl. ebd. 1893. Ueb. d. Aufgabe der Philos. in d. Gegenwart, Rede, 1874, Einfluss der Philos. auf die Erfahrungswissenschaften, akad. Antrittsrede, Lpz. 1876. (Zwei bedeutungsvolle Antrittsvorlesungen.) Logik, I. Bd.: Erkenntnissl. II. Bd.: Methodenl. Stuttg. 1880, 83; 2. umgearbeitete Aufl., I. Bd.: Erkenntnissl., II. Bd., 1. Abtheil.: Allgem. Methodenlehre. Logik d. Mathemat. u. d. Naturwissenschaft, 2. Abth.: Log. d. Geisteswissensch., Stuttg. 1893—1895. Essays, Lpz. 1886 (von ihnen hervorzuheben: Philos. u. Wissensch., D. Theorie der Materie, D. Unendlichkeit der Welt, D. Aufgaben der experimentellen Psychologie, D. Sprache u. d. Denken, D. Entwickel. des Willens, D. Spiritismus). Ethik, E. Untersuch. der Thatsachen d. Gesetze des sittl. Lebens, Stuttg. 1886, 2. umgearbeitete Aufl., Stuttg. 1892. Zur Moral d. litterar. Krit., Lpz. 1887 (auf Veranlassung einer Krit. d. Ethik in d. Preuss. Jahrbb. 59, 1887 v. H. Sommer: D. eth. Evolutionism. W. Wundts. Sommer antwortete weiter in: Individualism. u. Evolutionism., zugleich e. Entgegnung auf d. Streitschr. v. Herrn Prof. W., Berl. 1888). System der Philosophie, Lpz. 1889, 2. Aufl. 1897. Grundriss der Psychologie, Lpz. 1896, 4. Aufl. 1901 (translat. with the cooperation of the author by Charles Hubbard Judd, 1897). Völkerpsychologie. E. Untersuch. der Entwickelungsgesetze von Sprache, Mythus u. Sitte, 1. Bd.: Die Sprache, 1. u. 2. Th. 1900. Gust. Theod. Fechner, Rede zur Feier seines hundertj. Geburtstags, Lpz. 1901. Seit 1881 giebt Wundt „Philosophische Studien“ heraus, bis jetzt 16 Bde. erschienen, in welchen eigene Arbeiten Wundts u. solche seiner Schüler veröffentlicht sind, namentlich Untersuchungen der experimentellen Psychologie und über Methoden der Mathematik u. Erfahrungswissenschaften. Von werthvollen darin erschienenen längeren Abhandlungen Wundts seien

hier genannt: Zur Gesch. u. Theorie der abstracten Begriffe, II. Bd., Kants kosmologische Antinomien u. das Problem des Unendlichen, ebd., Hypnotismus u. Suggestion, VIII. Bd., D. Eintheil. d. Wissenschaften, V. Bd., Ueb. physische Causalität u. d. Princip des psychophysisch. Parallelism., X. Bd., Ueb. d. Definition d. Psychologie, XII. Bd., Ueb. naiven u. krit. Realismus, ebd. u. XIII. Bd.

Von den vielen längeren Besprechungen der Werke Wundts und Darlegungen seiner Ansichten seien folgende genannt: H. Lachelier, La théorie de connaissance de W., Rev. philos. 10, 1880, S. 23—48; ders., Les lois psychologiques dans l'école de W., ebd. 19, 1885, S. 121—146; ders., La métaphysique de W., ebd., 29, 1890, S. 449 bis 470, 580—603; ders., La théorie du jugement et du raisonnement déductif dans la Logique de W., ebd., 38, 1894, S. 348 ff. Th. Lipps, D. Aufgabe d. Erkenntnisstheorie u. d. Wundtsche Logik, Philos. Monatsh. 16, 1880, S. 529—539; 17, 1881, S. 28—58, 198—226, 427—445. J. Baumann, W.s L. vom Willen u. sein animistischer Monismus, Philos. Monatsh., 17, 1881, S. 558—602; dagegen Wundt, Philos. Studien, I, S. 337—378; hierauf wieder Baumann, Philos. Monatsh., 19, 1883, S. 52—77. O. Flügel. Ueb. W.s Erkenntnissl., Ztschr. f. ex. Philos. 12, 1883, S. 354—374. Th. Achelis, W.s Philosophie, Ztschr. f. Ph. u. philos. Krit., 91, 1887, S. 188—227; s. denselb., W. W., Nord u. Süd, 43, 1887, S. 226—304. Ed. v. Hartmann, W.s Ethik, Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 95, 1889, S. 82—106; ders., W.s Syst. d. Philos., Preussische Jahrbb.. 66, 1890. Gutberlet, W.s System d. Philos., Philos. Jahrb. 4, 1891. Joh. Volkelt, W.W.s „Syst. d. Philos.“, Philos. Monatsh. 27, 1891, S. 257—289, 409—430, 527—546. Fr. Erhardt, W. W.s Syst. d. Ph., Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 102, 1893. S. 139—160. Giov. Cesca, L'animismo. di W. W., Riv. di filos. scientif., 1891. Allen Vannérus, Vid Studiet af Wundts Psycologi, Stockholm 1896. Felsch. D. Psychologie b. Herbart u. W., Ztschr. f. Philos. u. Stud., VII, 1900. J. Mohilewer, W.s Stellung zum psychophys. Parallelism., Diss., Königsb. 1901. A. Lichtenstein, Lotze u. W., Berner Studien, Bern 1901. Edm. König, Wilh. Wundt, s. Philos. u. Psychol., Stuttg. 1901 (Frommanns Klass. d. Philos.).

Wilhelm Wundt ist geboren 16. Aug. 1832 in Neckarau, Baden, studirte Medicin, habilitirte sich 1857 in Heidelberg für Physiologie, wurde 1865 a. o. Prof. der Physiologie daselbst, war mehrere Jahre Assistent an dem physiologischen Laboratorium Helmholtz', wurde 1874 als Prof. der inductiven Philos. Nachfolger Frdr. Alb. Langes in Zürich; seit 1875 ist er Prof. d. Philosophie in Leipzig, wo er ein Institut für experimentelle Psychologie, das erste an einer Universität, gegründet hat und leitet, das eine grosse Anzahl von Schülern herangebildet hat, und das als Muster dient für eine Reihe später entstandener ähnlicher Anstalten in Deutschland und ausserdeutschen Ländern, namentlich in Nordamerika. — Seinen Studien gemäss bewegte sich die Mehrzahl seiner früheren Arbeiten auf physiologischem und weiterem naturwissenschaftlichen Gebiete, doch zeigte sich sein philosophischer Sinn schon zeitig in den „Vorlesungen über Menschen- und Thierseele“, sowie in den „Physikalischen Axiomen“. Als solche nimmt er sechs an: 1. Alle Ursachen in der Natur sind Bewegungsursachen. 2. Jede Bewegungsursache ist ausserhalb des Bewegten. 3. Alle Bewegungsursachen wirken in der Richtung der geraden Verbindungslinie ihres Ausgangs- und Angriffspunktes. 4. Die Wirkung jeder Ursache verharrt. 5. Jeder Wirkung entspricht eine ihr gleiche Gegenwirkung. 6. Jede Wirkung ist aequivalent ihrer Ursache.

Ehe er an die Veröffentlichung seiner metaphysischen Anschauungen ging, hielt er es für nöthig, sich eingehender mit einzelnen Gebieten der Philosophie noch zu beschäftigen, und so erschienen seine drei ausführlichen Werke über Physiologische Psychologie, Logik und Ethik. Im „System der Philosophie“ giebt er seine abgerundete Weltanschauung, so dass wir über dieses hier etwas ausführlicher berichten werden, ohne von der Fülle des benutzten Materials und dem Gedankenreichthum eine deutliche Vorstellung geben zu können. So selbständig Wundt auch als Denker ist, so lässt sich doch leicht die Wirkung des deutschen Idealis-

mus namentlich Kants, aber ebenso die Spinozas, Leibnizens und Fechners auf ihn bemerken, wie auch der Evolutionismus bei ihm zur vollen Geltung kommt, wenn auch in ganz anderer Art als bei Spencer.

Nach einer Einleitung handelt er in seinem „System“ im ersten Abschnitt von den Merkmalen und Formen des Denkens und den in diesen sich äussernden Denkgesetzen, im zweiten von der Erkenntniss, im dritten von den Verstandesbegriffen, die sich auf Form und auf Inhalt der Erfahrung beziehen (Substanz, Causalität, Zweck) und die Grundlagen für die Mathematik wie für die empirischen Natur- und Geisteswissenschaften ausmachen, sodann im vierten von den transscendenten Ideen, welche die von der Einzelkenntniss nicht zu erreichende Einheit der Weltbetrachtung herstellen sollen; im fünften werden die Hauptpunkte der Naturphilosophie erörtert und im sechsten die Grundzüge der Philosophie des Geistes gegeben. — Die Philosophie soll nicht die Grundlage für die Einzelwissenschaften bilden, sondern diese vielmehr mit vollem Bewusstsein als Grundlage brauchen; sodann tritt sie den Einzelwissenschaften regulirend gegenüber, indem sie die Widersprüche zwischen den Auffassungen verschiedener Gebiete in ihren Gründen aufklärt und beseitigt. So ist denn die wissenschaftliche Philosophie zu definiren als „die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat“, indem der Zweck der Philosophie, freilich ihr nicht ausschliesslich zukommend, der ist, „unsere Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemüths befriedigenden Welt- und Lebensanschauung“ zusammenzufassen.

Der Inhalt des ganzen Wissens kann untersucht werden entweder in Bezug darauf, wie er entsteht, oder in Bezug darauf, wie seine Principien systematisch verbunden werden. So bilden sich als Haupttheile der wissenschaftlichen Philosophie: die Erkenntnisslehre, die auf das werdende, und die Principienlehre, die auf das gewordene Wissen geht. Die erstere hat wieder zwei Theile: die formale und die reale Erkenntnisslehre. Die formale, die gleich der formalen Logik ist, verhält sich zu der realen, wie die Mathematik zu den Erfahrungswissenschaften. Die reale gliedert sich wieder in die Geschichte der Erkenntniss, die sich mit der thatsächlichen Entwickelung des Erkennens beschäftigt, wie sie in der Geschichte der Wissenschaft hervortritt, und in die Theorie der Erkenntniss, die auf die logische Entwickelung des Erkennens geht. Diese letztere fasst zwei Theile unter sich, nämlich die allgemeine Erkenntnisstheorie, d. h. Untersuchung der Bedingungen, Grenzen und Principien der Erkenntniss im Allgemeinen, und die Methodenlehre, die sich mit der Anwendung dieser Principien auf die wissenschaftliche Forschung erstreckt. — Die Principienlehre, der zweite Haupttheil der Philosophie, für welchen Wundt den Namen „Metaphysik“ beibehalten will, und der die oben angegebene Definition der Philosophie zu erfüllen hat, theilt sich wiederum in einen allgemeinen und in einen besonderen Theil. Die allgemeine Principienlehre geht zugleich in die philosophischen Einzelgebiete über, indem so die Vermittelung zwischen ihr und den vorzüglichen Theilen der Einzelwissenschaften hergestellt wird. Die specielle Principienlehre theilt sich in die Philosophie der Mathematik, der Natur- und der Geisteswissenschaften. Von der allgemeinen Naturphilosophie hängen ab Kosmologie und Biologie, und da die geistigen Erscheinungen immer an Lebenserscheinungen gebunden sind, bildet die Biologie den Uebergang zur Philosophie des Geistes. Diese versucht unter Benutzung der Ergebnisse der Psychologie sowie der Principien der Erkenntnisstheorie eine zusammenhängende Grundauffassung des geistigen Lebens zu gewinnen. Dieser philosophischen Psychologie sind die einzelnen Disciplinen unter-

geordnet, welche die einzelnen Formen des geistigen Lebens behandeln: Ethik, verbunden mit Rechtsphilosophie, dann Aesthetik und Religionsphilosophie. Eine Anschauung des ganzen äusseren und inneren Lebens der Menschheit auf Grund der einzelnen Theile der Geistesphilosophie und der Kenntniss der allgemeinen Entwickelung der Menschheit wird endlich in der Philosophie der Geschichte gebildet. Da der Erkenntnisstheorie die Untersuchung der Principien wesentlich mit zufällt, die den realen Inhalt der Erfahrung bestimmen, so wird es eine vorzügliche metaphysische Aufgabe sein, die von den Einzelwissenschaften ausgehenden „hypothetischen Ergänzungen der Wirklichkeit" kritisch zu prüfen und fortzubilden. — Aus formellen Rücksichten deckt sich übrigens diese logische Eintheilung nicht mit der oben angegebenen Gliederung des Stoffs in dem „System".

Das Denken ist subjective Thätigkeit, aber nicht die einzige, auch Fühlen, Vorstellen, Wollen sind subjective Thätigkeiten, und zwar die elementaren Functionen, die allem Denken zu Grunde liegen. Es giebt kein Denken ohne Vorstellungsinhalt, kein solches ohne Gefühlsregung und wiederum keine solche ohne Willensrichtung. Das Denken, welches stets ein Wollen ist, hat es nur mit Vorstellungen zu thun, die zu einander in Beziehungen treten; es hat nicht danach zu fragen, ob die Vorstellungen Objecten entsprechen, dagegen ist das Erkennen ein Denken mit der Ueberzeugung von der realen Bedeutung der Vorstellungen. Zuerst unterscheidet das reine Erkennen gar nicht zwischen Vorstellung und Object, erst das reflectirende stellt den Objecten die Vorstellungen als von ihnen verschieden gegenüber. Es giebt kein Object, das von unserm Denken unabhängig wäre, aber ebenso wenig wie unser Denken seine Objecte selbst hervorbringt, ist das Erkennen nur passiv oder ein blosses Nachbilden von ihm unabhängiger Objecte. Als Stufen der Erkenntniss sind zu betrachten die Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunfterkenntniss, ohne dass diese drei etwa specifisch verschiedene, auf besonderen Geistesvermögen beruhende Functionen oder in der Wirklichkeit bestimmt von einander getrennt wären.

In der Wahrnehmungserkenntniss ist ein fundamentaler Unterschied zwischen Form, d. h. Raum und Zeit, und Stoff, d. h. Empfindungsinhalt, festzustellen, indem die räumlich-zeitliche Form auf eine bei allem Wechsel der Wahrnehmung vom Subject nicht aufzuhebende Ordnung der Dinge hinweist, der Stoff der Empfindung dagegen in das Subject zurückgenommen werden muss. Da aber die Form immer an Empfindungen gebunden ist, verliert auch sie ihre objective Bedeutung. Das Vorstellungsobject hört auf, reales Object zu sein, und hat nur noch den Werth eines Symbols, das auf ein reales Object hinweist, und dieses kann nach Stoff und Form nur begrifflich bestimmt werden; das Subject ist dagegen rein anschaulich gegeben. Die Verstandesfunctionen haben nur zur Aufgabe, die Erfahrung zu erklären durch ihre Unterordnung unter gemeinsame Begriffe, während das Einheitsbedürfniss der Vernunft höher geht: es will die Erfahrung ergänzen. Der Grundsatz der Verbindung der Erkenntnissobjecte nach dem Zusammenhang von Grund und Folge, dessen sich der Verstand für die Erkenntniss bediente, führt nothwendig weiter zu transscendenten Begriffsbildungen, die Wundt nach dem Vorbilde Kants (Vernunft-) Ideen nennt, um sie von den allerdings auch nur hypothetischen Begriffsbildungen des Verstandes zu unterscheiden. Der Verstand will den Zusammenhang der Welt begreifen, die Vernunft will ihn ergründen.

Neben den empirischen Einzelbegriffen, allgemeinen Erfahrungsbegriffen und Beziehungsbegriffen giebt es reine Verstandesbegriffe, die nicht a priori in uns liegen, sondern die letzten Stufen der logischen Verarbeitung des Wahrnehmungs-

inhalts sind, die mit den empirischen Einzelbegriffen anfängt. Sie theilen sich in reine Form- und reine Wirklichkeitsbegriffe; die wichtigsten der ersten Art sind: Mannigfaltigkeit, Zahl, Function, der zweiten: Substanz, Causalität, Zweck. Dem Substanzbegriff der Naturwissenschaft erkennt Wundt Werth zu, da die logischen Abstractionen, welche dessen wissenschaftlicher Fassung vorausgingen, nicht nur vorläufige Hypothesen wären, die durch die nachfolgende Erfahrung bestätigt werden sollten, sondern die in ihnen enthaltenen Grundbestimmungen stehen geblieben wären, ja sich sogar gegen widerstrebende Einflüsse der Erfahrung siegreich gehalten hätten. Dagegen weist ihn Wundt aus der Psychologie mit Entschiedenheit hinaus, da bei seiner Aufnahme der Widerspruch zu Tage käme, dass die Seele beharrlich (Substanz) und veränderlich zugleich sein solle. — Die Causalität fasst er nicht als substanzielle, sondern als actuelle, die das geistige Geschehen ebenso wie den Verlauf der Naturerscheinungen umfasst, wiewohl bei der Naturcausalität ein beharrendes Substrat, die Materie, vorausgesetzt wird, so dass hier die substanzielle Causalität noch als Hülfsbegriff stehen bleiben muss, während in der Psychologie die reine Causalität des Geschehens das Erklärungsprincip ist, die seelischen Erscheinungen also ganz anders hergeleitet werden müssen als die der äusseren Natur. Auf dem Gebiet dieser herrscht auch in vollem Unterschied zu den Naturvorgängen das Princip der Aequivalenz von Ursache und Wirkung nicht, sondern im geistigen Leben ist extensiv wie intensiv das Gesetz des Wachsthums der Energie anzuerkennen; extensiv, da die geistigen Entwickelungen sich immer mannigfaltiger gestalten, intensiv, da die Werthe dieser Entwickelungen stets wachsen. Die Energie des psychischen Geschehens ist also geradezu schöpferisch; hier ist der Zweck das leitende Princip. Die organischen Bildungen sind zweckmässig, weil sie eine sich immer vervollkommnende Ausübung der Lebensfunctionen ermöglichen, aus deren ersten Bethätigungen sie sich selbst entwickelten; auch die geistigen Schöpfungen sind zweckmässig. Gegen die darwinsche Entwickelungstheorie und ihre Durchführung erheben sich Bedenken, da es im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, dass der ganze Reichthum der organischen Welt, die sich in ihren höheren Erzeugnissen zu einem von Zwecken geleiteten und darum auch objectiv zweckmässigen Handeln erhebt, aus einer Fülle reiner Zufälle entstehe. Vielmehr erzeugt der Wille objective Naturzwecke. Auch die Bewegungen in der niedersten Thierwelt zeigen nach ihren objectiven Merkmalen ganz die Form von einfachen Willenshandlungen. Schon das Protozoon erscheint „als ein in allen seinen Theilen nach Willensimpulsen handelndes Wesen“. Der Aufbau des Organischen ist das erste Glied in der Reihe der Veranstaltungen, durch die sich der Wille als thätige geistige Macht der Naturkräfte bedient, um die Erfolge des geistigen Wirkens bleibend zu befestigen und neue Unterlagen für die fortgesetzte Steigerung dieses Wirkens zu gewinnen. Durch Gewöhnung und Uebung wird dann eine Willenshandlung automatisch, worin sich ein unabsichtlicher Nebenerfolg zeigt. So tritt das Princip der Heterogonie der Zwecke schon auf der physischen Seite der organischen Entwickelung, noch vielmehr aber in der geistigen Entwickelung hervor, wonach der objectiv erreichte Zweck regelmässig das ihm vorausgehende Zweckmotiv überschreitet, weshalb man auf psychischem Gebiet keineswegs die Wirkungen aus Gegebenem ableiten oder vorherbestimmen kann, während man wohl zu den Wirkungen die gegebenen Ursachen suchen darf. Diese Regel der Vervielfältigung der Zwecke hängt eng mit dem Gesetz von dem Wachsthum der Energie zusammen. Das Zweckprincip lässt so in das Unabsehbare blicken, so dass ein Widerspruch entsteht zwischen dem idealen unendlichen Ziel und der realen Beschränktheit des geistigen Lebens. Auch bei dem Anfang der zwecksetzenden

Willensthätigkeit zeigen sich Schwierigkeiten in der Frage nach dem Ursprung des geistigen Lebens; so entsteht das Bedürfniss, den Thatbestand der Erfahrung durch transscendente Voraussetzungen zu ergänzen.

Dies sind die Ideen, deren Wundt drei Arten unterscheidet: die kosmologischen, die psychologischen und die ontologischen. Der kosmologischen sind es vier: die des unendlichen Raums, der unendlichen Zeit, der unbegrenzten Materie und der unaufhörlichen Causalität der Erscheinungen. Der Begriff des Universums schwankt immer zwischen der Idee des Unendlichen und der des Endlichen. Die Idee der Seele, als der Einheit aller geistigen Vorgänge, verlangt zwei Gedankenreihen, einmal die Beziehung der Erfahrung auf das einzelne Subject, sodann aber den Zusammenhang des einzelnen Denkens und Wollens mit andern geistigen Einheiten, der in seinem Fortschritt nirgends begrenzt erscheint. So kann der letzte Grund der inneren Erfahrung in einer individuell oder in einer universell gedachten Einheit gefunden werden. Die Idee der Seele als geistige Substanz, der absolute Einfachheit und Selbständigkeit zukommt, ist zunächst kein hypothetischer Hülfsbegriff wie die Materie, sodann erfüllt sie auch ihren Vernunftzweck, als Ergänzung, nicht; zu ihrer Bildung ist die Forderung der Unvergänglichkeit des Individuums besonders mit thätig gewesen. Die eigene Thätigkeit, die Quelle unseres Thuns und Leidens, nennen wir Ich. Dieses isolirt gedacht ist Wollen. Nichts giebt es ausser dem Menschen und in ihm, das er ganz sein eigen nennen könnte, als seinen Willen, der thätiges Element im inneren Vorstellen, in der Apperception der Vorstellungen, und ebenso in den äusseren Willenshandlungen ist. Als Endpunkt des individuellen psychologischen Regressus ist demnach der innere Wille oder die reine Apperception anzusehen, die nicht als ruhiges Sein, sondern als nie ruhende Thätigkeit zu denken, darum auch kein Erfahrungsbegriff, sondern eine Vernunftidee ist, ein transscendenter Seelenbegriff, von der empirischen Psychologie als letzter Grund der geistigen Vorgänge gefordert, aber für ihre Zwecke nicht brauchbar. So tritt dem substanziellen Seelenbegriff der actuelle als der vorzuziehende gegenüber. Soll aus ihm ein zur empirischen Ableitung der Thatsachen innerer Erfahrung anwendbarer Seelenbegriff gewonnen werden, so muss er zu einer zusammengesetzten Einheit erweitert werden, die eine Vielheit vorstellender Thätigkeiten ermöglicht. Das ist dann keine untheilbare und inhaltsleere Thätigkeit, sondern die einer geistigen Organisation, die mit der körperlichen Organisation eines beseelten Leibes eins ist, so dass Seele und Leib nicht an sich, sondern nur in unserer Auffassung verschieden sind, indem wir einmal den lebenden Körper unmittelbar innerlich wahrnehmen und weiter ihn als Object der äusseren Natur betrachten. Nach Anleitung dieses ganz und gar der Verstandeserkenntniss zugehörigen empirischen Seelenbegriffs, als der einzig annehmbaren Hülfshypothese zur Erklärung der inneren Erfahrung, suchen wir zu jedem physischen Vorgang eine physische Begleiterscheinung und fragen bei jeder physiologischen Function nach der psychischen Bedeutung. Hierbei ist das Physische nicht direct als Bedingung des Psychischen und umgekehrt das Psychische nicht direct als die des Physischen zu betrachten, da Grund und Folge stets ein gleichartiges Ganzes voraussetzen, dessen Glieder sie sind. Aber dennoch berechtigt uns die vorausgesetzte Einheit der physischen und geistigen Organisation, wenn der Causalnexus auf der einen Seite einmal unterbrochen erscheint, ihn auf der andern Seite aufzunehmen und fortzuführen, also psychische Vorgänge durch physische Mittelglieder und umgekehrt zu verbinden.

Da für das transscendentale Wollen äussere Bedingungen nöthig sind, damit es nicht ganz inhaltsleer bleibe, die man sich als Willensthätigkeiten wieder

denken wird, so wird von dem individuellen zu dem universellen psychologischen Fortschritt der Zugang ermöglicht. Ein gemeinsames Wollen, wo es sich auch zeigt, hat nicht weniger Realität als ein individuelles, wenn auch der Gesammtwille nur in der übereinstimmenden Willensrichtung der Einzelnen bestehen kann; ja wenn die Stärke der Realität bemessen wird nach ihren Wirkungen, so muss der Gesammtwille als der realere gelten. Der menschliche Gesammtwille vereinigt die gesammte Menschheit in der bewussten Vollbringung bestimmter Willenszwecke. Wenn auch der Endpunkt der Reihe nie eine Erfahrungsthatsache werden wird, so darf man doch annehmen, dass sich alle Entwickelung nach diesem Ziele hin bewegt, und so verwandelt sich die Humanitätsidee in ein praktisches Ideal. Die unendliche Totalität, die wir in dem vorgestellten sittlichen Menschheitsideal nicht zu erreichen vermögen, wird in der Idee dadurch hergestellt, dass wir einen unendlichen Grund des Ideals fordern, der es als seine Folge enthält.

So finden wir die religiöse Idee als die Ergänzung des sittlichen Ideals. Sobald diese klarer vorgestellt wird, denkt man sich in ihr Gott als den Grund der sittlichen Weltordnung. Legen wir in ihn den Inhalt unsers sittlichen Ideals, so entsteht die Idee der Vollkommenheit Gottes, erweitern wir diese, so entsteht die der Unendlichkeit Gottes. Hiermit wird das sittliche Ideal in eine übersittliche Idee umgewandelt, die gleichwohl der Grund des sittlichen Ideals bleiben muss.

Da die Gottesidee sowohl dem Geiste als auch der Natur gegenüber als ein absolut Transscendentes erscheint, so ist sie mit der Frage nach dem letzten Grund alles Seins, d. h. nach der transscendenten Einheit des Natürlichen und Geistigen, verbunden. Diese Frage bildet den Inhalt des ontologischen Problems. In diesem Theil gelangt Wundt zu folgenden Ergebnissen: Alles Sein ist nach den kosmologischen Ideen als eine unendliche Vielheit einfacher Einheiten zu denken, die in durchgängigen Beziehungen zu einander stehen; den Inhalt des Seins aber bildet nach den psychologischen Ideen eine Vielheit individueller Willensthätigkeiten, deren Wechselbeziehungen die Vorstellungen sind; hieraus folgt, dass die Welt die Gesammtheit der Willensthätigkeiten ist, die durch ihre Wechselbestimmung, die vorstellende Thätigkeit, in eine Entwickelungsreihe von Willenseinheiten verschiedenen Umfangs sich ordnen. Die letzten Principien des Seins und Werdens sind actuelle geistige Einheiten, d. h. Willenseinheiten. Im pflanzlichen Leben entstehen und vergehen viele einfache Bewusstseinseinheiten neben- und nacheinander, ohne dass sich ein Centralbewusstsein bildete. Bei den Thieren dagegen sind die einzelnen Organe einem einzigen herrschenden Organcomplex untergeordnet, womit sich ein Centralbewusstsein verbindet. Unser eigener Wille ist nur ein relativer Individualwille, in Wahrheit schon ein Gesammtwille, eine Willenseinheit, die schon an unzählige niedere Willen gebunden ist; diese Annahme stimmt mit dem empirisch geforderten Seelenbegriff überein (s. vor. Seite), nach welchem unser Körper diejenige Einheit materieller Objecte ist, welche wir nach ihrer eigenen Natur unsere Seele oder genauer unseren vorstellenden Willen nennen. — Das Weltganze kann nicht wahrgenommen, auch nicht begriffen werden, aber es muss zu jedem einzelnen Inhalt des Weltgeschehens hinzugedacht werden, weil erst in der Idee des Ganzen die vergänglichen Theilzwecke, denen das Einzelne nachgeht, bleibenden Werth gewinnen. So weist die individuelle Einheit auf die universelle hin; das ist die letzte ontologische Einheitsidee, von der schlechthin nur gesagt werden kann, dass sie als letzter Grund des sittlichen Menschheitsideals (s. ob.) zugleich als der letzte Grund alles

Seins und Werdens gedacht wird, insofern dies als Mittel zu ihm, als dem zu erreichenden Zweck, anzusehen ist. Ungeachtet der Mängel religionsphilosophischer Begründung — Gottesbeweise — wird der religiöse Glaube dann dazu getrieben, der Gottesidee einen Inhalt zu geben, der freilich nur dem sittlichen Inhalt entnommen werden kann. Aber der Grund ist in der Folge nur wirksam, wenn er in sie eingeht; so wird weiter gefordert, dass der Weltgrund nicht völlig losgelöst sei vom Weltinhalt, dass Gott als Weltwille, die Weltentwickelung als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens gedacht werde. — Den Unsterblichkeitsglauben darf man nur als eine Vorstellungsform betrachten, welche dem menschlichen Gemüthe die Idee des ewigen Werthes der sittlichen Güter nahe bringt. Mit dieser Idee ist die Ueberzeugung von der Unvergänglichkeit des Geistes in der Art gegeben, dass, weil der Geist selbst nur als fortwährendes Schaffen und Werden zu denken ist, „jede geistige Kraft ihren unvergänglichen Werth in dem Werdeprocess des Geistes behauptet". Der Glaube an die persönliche Fortdauer nach dem Tode dagegen entsteht aus egoistischem Hedonismus, weil man meint, dass nur so das unbegrenzte subjective Glücksbedürfniss seine Befriedigung finde (Syst., 672 f.). — Den eigentlichen Kern der Ideen kann nur die gesetzmässige Wirksamkeit der Vernunft klarlegen. Werden sie als allgemein gültig bewiesen, so ist ihre Nothwendigkeit auch dargethan. Ausser der Nothwendigkeit der Ideen kann die Vernunft aber nicht etwa noch eine ihnen entsprechende Realität aufzeigen. Die Nothwendigkeit des Glaubens kann die Philosophie beweisen, Wissen aus ihm zu machen, ist sie nicht im Stande.

Aus Wundts Logik heben wir besonders die eingehende Untersuchung und Darstellung der Methoden für die einzelnen Wissenschaften hervor, wobei er möglichst aus den Quellen der Einzelforschung schöpft und sehr in das Specielle eingeht. Wir finden da neben der Logik der Mathematik und der Naturwissenschaften auch eine ausführliche Logik der Psychologie, der Geschichtswissenschaften, der Gesellschaftswissenschaften und die Methoden der Philosophie.

Aufgabe der Psychologie ist es nach Wundt, den ganzen „Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subject und in den ihm von diesem unmittelbar beigelegten Eigenschaften zu untersuchen", während die Naturwissenschaft „die Objecte der Erfahrung in ihrer vom Subject unabhängig gedachten Beschaffenheit" zu betrachten hat. Der Standpunkt der Naturwissenschaft ist der der mittelbaren, der psychologischen derjenige der unmittelbaren Erfahrung. Wundt verwirft so die beiden älteren Begriffsbestimmungen der Psychologie als der Wissenschaft von der Seele, nach der man aus den psychischen Erscheinungen auf eine metaphysische Seelensubstanz schliesst, und als der Wissenschaft der inneren Erfahrung oder des inneren Sinnes. Die psychischen Thatsachen sind nicht Gegenstände, sondern Vorgänge, Ereignisse, die in der Zeit verlaufen und in keinem Zeitmoment dieselben sind wie im vorhergehenden. Für den psychologischen Voluntarismus ist der empirische Willensvorgang mit seiner Zusammensetzung aus Gefühlen, Empfindungen und Vorstellungen das typische Beispiel eines Bewusstseinsvorgangs überhaupt. Ihm ist das Wollen ein zusammengesetztes Geschehen, das gerade deshalb, weil die verschiedensten Elemente an ihm betheiligt sind, diesen typischen Werth hat. In diesem Sinne hat Wundt nichts dagegen einzuwenden, dass man seine psychologische Richtung eine voluntaristische nenne, vorausgesetzt, dass man nicht einen metaphysischen Voluntarismus mit hineinziehe.

Die physiologische Psychologie benutzt die naturwissenschaftliche, vor Allem die physiologische Forschung und die besonderen experimentellen Methoden

der Psychologie, um vornehmlich die Beziehungen des äusseren und inneren Geschehens zu untersuchen. Sie stellt die innere Wahrnehmung unter „die Controle der experimentellen Beeinflussung durch willkürlich herbeizuführende und abzustufende äussere Einwirkungen“. Sie hat den Charakter einer Uebergangsdisciplin, die jedoch wesentlich Psychologie ist; nur müssen in ihr die physiologischen Hülfskenntnisse behandelt werden. Im Uebrigen fällt sie mit der experimentellen Psychologie zusammen, ein Name, der auch der individuellen Psychologie nach der in dieser vorherrschenden Methode mit Recht zukommt. Das Bewusstsein ist für unsere innere Auffassung eine ähnliche Einheit wie für die äussere der leibliche Organismus, und da Physisches und Psychisches in durchgängiger Wechselbeziehung stehen, kommt Wundt zu der Annahme, dass, was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äusserlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen (s. ob. S. 308). Die Spitze der geistigen Entwickelung ist für uns das menschliche Bewusstsein, es bildet den Knotenpunkt im Naturlauf, in welchem die Welt sich auf sich selbst besinnt. Die Einheit des Ich beruht auf der Stetigkeit der Veränderungen unseres inneren Seins.

Die Individualpsychologie bedarf der Völkerpsychologie, da sie keine Analyse der Erscheinungen giebt, die sich aus der geistigen Wechselbeziehung einer Vielheit von Einzelnen ergeben, nicht die an das Zusammenleben der Menschen gebundenen seelischen Vorgänge untersucht. In diese grosse Lücke tritt die Völkerpsychologie ein, deren Gegenstand nach Wundt diejenigen psychischen Vorgänge sind, die der allgemeinen Entwickelung menschlicher Gemeinschaften und der Entstehung gemeinsamer geistiger Erzeugnisse von allgemeingültigem Werthe zu Grunde liegen. Die drei Hauptgebiete dieses Theils der Psychologie sind die der Sprache, des Mythus und der Sitte; dem Mythus schliessen sich unmittelbar an die Anfänge der Religion, der Sitte die Ursprünge und allgemeinen Entwickelungsfragen der Cultur.

In seiner Ethik sucht Wundt zunächst die ethischen Principien in inductiver Weise auf durch eine Untersuchung einmal des ursprünglichen sittlichen Bewusstseins (der Thatsachen des sittlichen Lebens) und zweitens der wissenschaftlichen Reflexion über das Sittliche (die philosophischen Moralsysteme, geschichtliche Uebersicht und allgemeine Kritik). Hierauf entwickelt er in der systematischen Ethik auf dieser gegebenen Grundlage die Principien, auf welchen alle sittlichen Werthurtheile beruhen, und prüft dieselben auf ihren wechselseitigen Ursprung und Zusammenhang (der sittliche Wille, die sittlichen Zwecke, die sittlichen Motive, die sittlichen Normen) und behandelt dann die sittlichen Lebensgebiete: einzelne Persönlichkeit, Gesellschaft, Staat, Menschheit.

Wundt nimmt hier wie auch sonst einen umsichtig vermittelnden Standpunkt zwischen Apriorismus und blossem Empirismus ein. Die sittlichen Begriffe sind veränderlich, können deshalb nicht a priori gegeben sein, aber die Fortschritte in den sittlichen Anschauungen zeigen uns doch, dass die ganze sittliche Entwickelung auf ein Ziel losgeht, so dass die sittlichen Begriffe nicht als zufällig wechselnd angesehen werden können. Sie müssen gesetzmässige Producte der gesammten geistigen Entwickelung sein, in welche der Mensch als Glied eingeordnet ist. Von grosser Bedeutung ist bei der ganzen sittlichen Entwickelung das Gesetz der Heterogonie der Zwecke (s. ob. S. 307), nach welchem die Wirkungen der Handlungen über das ursprünglich Beabsichtigte hinausreichen, wodurch neue Motive für künftige Handlungen entstehen, die abermals unbeabsichtigte Wirkungen mit hervorbringen. Diese Heterogonie der Zwecke hat ihren Sinn darin, dass die Individuen Theile eines grösseren geistigen Gesammtlebens sind

(s. ob. S. 309). Für sie als solche ergiebt sich auch die sittliche Forderung, ihre Einzelziele in Einklang zu bringen mit denen der gesammten Entwickelung, so dass der universelle Evolutionismus der einzig richtige Standpunkt ist. Nach dem, was sie für die gesammte Entwickelung der Menschheit für alle Zukunft geleistet haben, wird das sittliche Urtheil über Menschen und Völker gefällt. — Manche seiner Grundgedanken kommen, wie Wundt selbst meint, der Ethik des auf Kant folgenden speculativen Idealismus nahe.

§ 33. Eine Reihe von Denkern findet in der Psychologie die Basis für alle philosophischen Wissenschaften, namentlich auch, im Gegensatz zu den Kantianern, für Logik und Erkenntnisslehre. Unter ihnen hat Brentano besonderen Anklang gefunden mit seinen Ansichten, die nach verschiedenen Seiten hin von seinen Schülern weiter entwickelt worden sind. Sodann ist hier zu nennen Meinong, der auch auf ethischem Gebiet Werthvolles veröffentlicht hat, ebenso wie v. Ehrenfels, ferner Höfler.

Zu den hervorragendsten Forschern auf dem psychologischen Gebiet gehört in der Gegenwart Stumpf. Auch Lipps hat sich vornehmlich der Psychologie, sodann der Aesthetik und Ethik zugewandt. Nach ihm ist die Philosophie als Wissenschaft nichts Anderes als Geisteswissenschaft und für diese wiederum die Psychologie die Grundwissenschaft. Psychologische Erkenntnisstheorie ist das vorzügliche Gebiet von Uphues, der namentlich das Bewusstsein der Gegenständlichkeit psychologisch zu erklären sucht; auf Erkenntnisstheorie, Psychologie und Ethik erstrecken sich die Schriften von Schwarz.

Franz Brentano, geb. 1838, war ursprünglich katholischer Theologe, habilitirte sich 1866 in Würzburg bei der philosoph. Facultät, wurde ebendaselbst bald Professor, gab 1873 seine Professur auf, ging dann nach Wien als Prof. d. Philos., legte diese Stelle auch nieder und blieb daselbst als Privatdocent, bis er in neuester Zeit auf seine Lehrthätigkeit verzichtete. Sein Hauptwerk ist Psychologie vom empirischen Standpunkte, 1. Bd. (mehr nicht erschienen) Wien 1874. Abgesehen von Schriften über Aristoteles (s. Grundr. I), veröffentlichte er noch: Vom Ursprung sittlicher Erkenntniss, Lpz. 1889, Das Genie, Vortr., Lpz. 1892, Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstell., ebd. 1892, Ueb. d. Zukunft d. Philosophie, ebd. 1893, Die vier Phasen der Philos. u. ihr augenblicklicher Stand 1895. Vgl. Wilh. Enoch, Frz. Br.s Reform der Logik. Philos. Monatsh., 29, 1893, S. 433—458. Vom Urspr. sittl. Erk. Wahle, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 99, 1891, S. 117—124.

Der von der Psychologie erschienene Band behandelt die Psychologie als Wissenschaft und die psychischen Phänomene im Allgemeinen, der zweite sollte umfassen die Eigenthümlichkeit und Gesetze der Vorstellungen, der Urtheile, der Gemüthsbewegungen und des Willens, zuletzt sollte die Verbindung des physischen und psychischen Organismus dargestellt und die Frage nach dem Fortbestand des psychischen Lebens erörtert werden. Psychologie ist nach Br. die Wissenschaft von den psychischen Erscheinungen; die innere Wahrnehmung, die nicht mit

innerer Beobachtung verwechselt werden darf, ist die erste Quelle für sie. Physiologische und psychophysische Untersuchungen sind nur Hülfsmittel, dagegen ist von grossem Werth das Gedächtniss, welches uns frühere psychische Zustände betrachten lässt. Die gewöhnliche Dreitheilung der seelischen Erscheinungen ist zu beseitigen, auch dürfen Gefühl und Wille nicht als zwei verschiedene Grundklassen angesehen werden. Es zeigen die psychischen Phänomene allerdings auch einen dreifachen fundamentalen Unterschied hinsichtlich ihrer Beziehung zum Inhalte — oder hinsichtlich der Weise des Bewusstseins: sie zerfallen nämlich in die Klasse der Vorstellungen, die der Urtheile und in die der Gemüthsbewegungen (Liebe, Interesse und Hass). Das Urtheilen, das demnach dem Vorstellen als besondere Thätigkeit zur Seite steht, ist wesentlich Anerkennen und Verwerfen oder Leugnen, so dass bejahendes und verneinendes die beiden einzigen Arten des Urtheils sind, und jedem Urtheil die Form der Existenzialsätze zu Grunde gelegt werden kann Freilich hat alles Urtheilen unleugbar ein Vorstellen zur Voraussetzung, aber jeder Gegenstand, über den geurtheilt wird, kommt in doppelter Weise zum Bewusstsein: als vorgestellt und als anerkannt oder geleugnet. Alle übrigen Unterschiede der Urtheile neben der Bejahung und Verneinung, auch die der Quantität, gehören nicht zur Form, sondern zur Materie des Urtheils. Die ganze Logik Brentanos ist demnach nicht mit Unrecht eine „qualitative“ gegenüber der quantitativen, namentlich der Engländer, genannt worden. Auch die gewöhnliche, aristotelische Lehre vom Schluss lässt Brentano nicht gelten: die vier Figuren werden verworfen, die alten Regeln sind nichtig, vielmehr besteht die quaternio terminorum zu Recht, da jeder kategorische Syllogismus vier Termini enthält, von denen zwei einander entgegengesetzt sind und die beiden andern zweimal zu stehen kommen. So soll die aristotelische Logik beseitigt sein, und eine neue an ihre Stelle treten. Die Verkennung des Wesens der Urtheile hat nach Brentano nicht nur auf logischem Gebiete, sondern auch auf psychologischem und metaphysischem Verwirrung angerichtet, die durch Erkenntniss dieses Wesens gelöst werden muss.

In seiner die Ethik betreffenden Schrift betont Brentano, dass es bei dem Sittlichen ebenso wie bei dem Logischen nicht auf willkürliche Gebote ankomme, sondern vielmehr auf natürliches Vorziehen des Richtigen vor dem Unrichtigen, des Sittlichen vor dem Unsittlichen. Als Liebenswürdiges, als Gutes bezeichnen wir etwas, wenn die darauf gerichtete Liebe richtig ist. Der rechte Lebenszweck ist es, das Gute möglichst zu fördern, bei dem nicht allein das eigene Selbst, sondern Familie, Stadt, Staat, die ganze gegenwärtige irdische Lebewelt, ja die Zeiten ferner Zukunft in Betracht kommen können.

Brentano, gut scholastisch geschult, hat durch seine scharfe Dialektik, durch die überzeugungsvolle Aufstellung seiner neuen Sätze und dadurch, dass er vielfach die Begründung mehr ahnen liess, als wirklich gab, Viele dauernd angeregt. Zu ihnen gehören: Alexius Meinong (geb. 1853, Prof. in Graz), der aber bald selbständige Richtungen eingeschlagen hat. Hume-Studien I: Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus, Wien 1877, II.: Zur Relationstheorie, Wien 1882. Ueber philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik, Wien 1885. Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werththeorie, Graz 1894, modificirt in dem Artikel: Ueber Werthhaltung und Werth, A. f. s. Ph., 1, 1895, S. 327—346. Ueb. d. Bedeutung des Weberschen Gesetzes. Beiträge zur Psychologie des Vergleichens und Messens (aus Ztschr. f. Psychol. u. Physiol. der Sinnesorg.), Hamb. 1896. Ueb. Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältn. zur inneren Wahrnehm., Ztschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane, XXI, 1899, Abstrahiren u. Vergleichen. ebd., XXIV, 1900. Meinong hat seine

Arbeit einmal der Erkenntnisstheorie zugewandt auf Grund der theoretischen Bearbeitung der Gegenstände, namentlich der Gegenstände höherer Ordnung, der Complexionen u. Relationen, bei möglichst enger Fühlung mit der experimentellen Psychologie (Gründung des Grazer psychologischen Instituts als des ersten in Oesterreich 1893), sodann der Theorie des Werthes. Die Psychologie nimmt auch für ihn eine fundamentale Stellung gegenüber der Logik und Erkenntnisstheorie ein. — Die psychischen Thatsachen bilden das Fundament auch für die Werthe, die sich auf „Werthhaltung" zurückführen, auf das „Gefühl nämlich, das sich an das (wirkliche oder vermeintliche) Wissen um die Existenz oder Nicht-Existenz eines Objects, eben des Werthobjects, knüpft". Der Werth des Objects ist dann dessen Fähigkeit, von einem intellectuell und emotional normalen Subject werthgehalten zu werden. Doch ist die Werthgrösse durch die Werthhaltungsintensität nicht allein bestimmt. In den Grundthatsachen der Ethik sieht Meinong Werth- oder doch Werthhaltungsthatsachen, tritt daher für eine werththeoretische Begründung der Ethik ein. Von seinen Untersuchungen hat die psychologische Bearbeitung der Werththeorie ihren Ausgang genommen. A. Marty (Prof. in Prag), Ursprung der Sprache 1875, Ueber subjectlose Sätze und das Verhältniss der Grammatik zur Logik und Psychologie, drei Artikel in Vierteljahrsschr. für wissenschaftl. Philosophie, 8, 1884, und nachdem die subjectlosen Sätze oder Impersonalien zum Theil auf Grund dieser Artikel Gegenstand lebhafter Erörterungen geworden waren, wiederum vier Artikel, ebd., 18, 1894 u. 19, 1805, ferner: Ueber Sprachreflex, Nativismus u. absichtl. Sprachbildung, zehn Artikel, ebd., 8, 1884 u. ff. Was ist Philosophie? Inaugurationsrede, Prag 1897. Der bekannte Sprachforscher Miklosich (1813—1891), der in seiner Schrift: „Subjectlose Sätze", Wien 1883, der Lehre Brentanos vom Urtheil zustimmt. Frz. Hillebrand (Prof. in Innsbruck), Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse, Wien 1891, worin eine Ausführung der Urtheilstheorie Brentanos auch nach der Seite des Syllogismus gegeben wird. Zur Lehre von d. Hypothesenbildung, 1896. — Als Gegner Brentanos, besonders seiner logischen Neuerungen, ist aufgetreten Wilh. Jerusalem (geb. 1854, Gymnasialprofessor und Privatdocent in Wien), Ueber psychologische Sprachbetrachtung, 1886, Lehrbuch der empirisch. Psychologie, 2. Aufl. 1890, Grillparzers Welt- u. Lebensanschauungen, 1891, Die Urtheilsfunction, Wien u. Lpz. 1895, Einleit. i. d. Philos., Wien 1899 (brauchbar). Im Urtheil erfährt nach Jerusalem der Vorstellungsinhalt eine bestimmte Förderung in der Art, dass der Vorgang auf ein selbständig vorhandenes Kraftcentrum bezogen und als dessen Kraftäusserung hingestellt wird. Die Urtheilsform ist die ganz allgemeine, aber doch durch Erfahrung gewonnene Apperception. Gegen Brentano haben ferner geschrieben Sigwart, Schuppe, Steinthal u. A.

Mehr Schüler Meinongs als Brentanos ist Christian v. Ehrenfels (geb. 1850, Prof. in Prag), Ueber Fühlen und Wollen, Sitzungsber. d. Kaiserl. Akad. d. W., Wien 1887, Werththeorie u. Ethik, fünf Artikel in Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 17, 1893 u. f., Von d. Werthdefinition zum Motivationsgesetze, A. f. s. Ph., 2, 1896, S. 102—122, System der Werththeorie, 1. Bd.: Allgemeine Werththeorie, Psychologie des Begehrens, 2. Bd.: Grundzüge einer Ethik, Lpz. 1897, 1898, der interessante Angaben darüber macht, wie Brentano auf Grund seiner Aufstellungen weitverbreitete Ueberzeugungen zu rechtfertigen im Stande ist, Vierteljahrsschr. f. w. Ph., 18, 1894, S. 79 f. Die Ethik bestimmt v. Ehrenfels als Psychologie der sittlichen Werththatsachen.

Der von Meinong eingeschlagenen Richtung folgt Alois Höfler (geb. 1853, Schulrath, Gymnasialprof. und P. D. an der Univ. in Wien, um das Schulwesen

verdient), Logik, Wien 1890, Psychische Arbeit, Hamb. 1893, Psychologie, Wien 1897, Lehrbb. zur Logik u. Psychologie, auf Lehranstalten viel eingeführt. Studien zur gegenwärtig. Philos. der Mechanik, s. Grundr. III, S. 340. Die Logik fundirt Höfler auf der Psychologie. Sein grösseres Werk über Psychologie behandelt den Stoff eingehend, indem auch dem Physikalischen und Physiologischen ausreichender Raum gewidmet ist, führt in die Probleme der Gegenwart, z. B. in das der Beziehung zwischen Leib und Seele, trefflich ein, hält sich aber in den Entscheidungen etwas vorsichtig, keinesfalls einseitig, und ist anregend, namentlich bei glücklicher Wahl von Beispielen, geschrieben. Eine seiner Hauptaufgaben sieht Höfler darin, die psychischen Thatsachen zu beschreiben, statt sogleich zur Erklärung zu schreiten. Die psychischen Erscheinungen theilt er in die des Geisteslebens und die des Gemüthslebens ein, indem er die ersten wiederum theilt in Vorstellungen und Urtheile, die zweiten in Gefühle und Begehrungen. — Von Meinong mehr oder weniger beeinflusst sind ferner: Anton Oelzelt-Newin (geb. 1854, lebt in Wien), Die Unlösbark. der ethisch. Probleme, 1883, Ueb. Phantasievorstellungen, 1882, Ueb. sittl. Dispositionen, 1892, Kosmodicee, 1897, u. A., Ed. Martinak (geb. 1859, Gymnasialdir. und a. o. Prof. in Graz), Schriften üb. Locke s. Grundr. III, Zur Begriffsbest. der intellectuellen Gefühle und des Interesses, 1895, pädagog. Arbeiten; Steph. Witasek (geb. 1870, P.-D. in Graz), psycholog., besonders experimentelle Arbeiten.

Karl Stumpf (geb. 1848, nacheinander Prof. in Würzburg, Prag, Halle, München, seit 1894 in Berlin), hat besonders den Tonvorstellungen seine Arbeit zugewandt und, von Brentano und Lotze namentlich angeregt, ausser der Grundr. I, S. 176 erwähnten Abhandlung über Platon und der schon S. 282 genannten Schrift über den psycholog. Ursprung der Raumvorstellung u. A. veröffentlicht das grundlegende Werk: Tonpsychologie, 2 Bde., Lpz. 1883—1890, in welchem er, über Helmholtz hinausgehend, die Musiktheorie nicht aus der Physiologie, sondern aus der Psychologie heraus wissenschaftlich begründet; Psychologie und Erkenntnisstheorie (aus d. Schrift. der Akad. in München), München 1891, worin er die Abhängigkeit der Logik von der Psychologie zu beweisen sucht. Ferner: Der Entwickelungsgedanke in der gegenwärt. Philos., s. schon ob. S. 142; Zur Methodik der Kinderpsychologie (a. d. Ztschr. f. pädag. Psych. u. Pathol.), Berl. 1900. Seit 1900 giebt Stumpf auch Beiträge zur Akustik und Musikwissenschaft heraus, Lpz., zu denen er selbst schon eine Reihe von Abhandlungen geliefert hat, namentlich die beachtenswerthe über Consonanz und Dissonanz, ferner Beobachtungen über subjective Töne und Doppelthören. Metaphysische Fragen streift Stumpf in seiner Rede über den Entwickelungsgedanken, wo er meint, wenn man das Höchste und Letzte in Begriffe zu fassen suche, komme man nur zu einer sehr abstracten Formel. Bedeutungsvoll bleibe die Erkenntniss immerhin, dass durch die Materie des Materialisten das Welträthsel nicht gelöst sei, dass „alle Vielheit der Substanzen auf einer transscendenten Einheit ruhe und dass die Welt und ihr Werdeprocess nicht ein sinnloses Durcheinander, nicht einmal ein Organismus oder ein Kunstwerk, sondern der Organismus, das Kunstwerk schlechthin sei, im Vergleich mit welchem alle übrigen verschwänden“.

Theod. Lipps (geb. 1851, seit 1894 ord. Prof. d. Philos. in München) hat u. A. geschrieben: Grundthatsachen des Seelenlebens, Bonn 1883 (eine Art Psychologie), Psychologische Studien, Heidelb. 1885, Der Streit über die Tragödie, Hamb. u. Lpz. 1891, Aesthetische Factoren der Raumanschauung, ebd. 1891, Grundzüge der Logik, ebd. 1893, Psychologie der Komik, sechs Artikel in Philos. Monatsh. 24, 25, 1888, 1889, Zur Psychologie der Suggestion, Vortr.

(in d. Ztschr. f. Hypnotism.), Lpz. 1897, Raumästhetik u. geometr.-optische Täuschungen, Schrift. der Gesellsch. f. psychol. Forsch., 9 u. 10 f., Lpz. 1897, Komik und Humor. E. psychol.-ästhet. Untersuchung, in den Beiträgen zur Aesthetik, 1898, D. ethischen Grundfragen, 10 Vorträge, theilw. gehalt. im Volkshochschulv. in München, Hamb. 1899, Aesthetische Einfühlung (in Ztschr. f. Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane), Lpz. 1900, Psychologie, Wissensch. u. Leben, Festrede, Münch. 1901. Er betrachtet die Logik, Aesthetik und Ethik ihrer Wurzel nach als psychologische Disciplinen, so dass sie aus der Psychologie herauswachsen sollen. Die Psychologie darf aber auch nicht ohne Rücksicht auf die Thatsachen, die diese Disciplinen relativ geordnet betrachten, vorgehen. Sie gründet sich wie die ganze wissenschaftliche Philosophie auf Erfahrung, und zwar zunächst auf die unmittelbar psychologische, d. h. auf die Betrachtung und Analyse der Bewusstseinszustände. Das Experiment, die vergleichende Psychologie, die Psychopathologie sollen herangezogen werden, soweit es möglich ist, aber diese Methoden bringen ohne jene unmittelbare psychologische Erfahrung und Beobachtung nichts zu Tage. Auch die physiologische Psychologie, d. h. die Psychologie auf Basis von Physiologie, ist nicht anzuerkennen, wenngleich es werthvoll ist, die Ergebnisse der Psychologie nachträglich physiologisch zu deuten. Die Aesthetik erfordert die Begründung in der Psychologie, aber zugleich die Kenntniss des Schönen in Natur und Kunst, da sie das Schöne nicht nur im Allgemeinen behandeln, sondern im Einzelnen verständlich machen und in seiner Gesetzmässigkeit begreifen muss. Ebenso hat die Logik in den Wissenschaften, die Ethik im thatsächlichen menschlichen Verhalten ein zweites Erfahrungsgebiet. — In den Ethischen Grundfragen stellt L. drei höchste sittliche Normen auf: 1. Verhalte dich jederzeit innerlich so, dass du mit deinem inneren Verhalten dir selbst treu bleiben kannst. 2. Verhalte dich wollend so, dass du, wo immer die gleichen objectiven Gründe deines Wollens gegeben sind, jederzeit das Gleiche wollen kannst und mit innerer Nothwendigkeit willst, eine Norm die auf Kants Formulirung hinausläuft: Verhalte dich so, dass du wollen kannst, es solle die Maxime deines Wollens allgemeines Gesetz sein. 3. Verhalte dich in allgemeingültiger, d. h. in einer für das sittliche Bewusstsein Aller gültigen Weise. Den Inhalt für diese drei Formeln bilden die natürlichen menschlichen Zwecke.

Goswin K. Uphues (geb. 1841, a. o. Prof. in Halle), hat ausser den sich auf Platon beziehenden Arbeiten (s. Grundr. I) geschrieben: Reform des menschlichen Erkennens, 1874, Kritik des Erkennens, 1876, Grundlehren der Logik nach Rich. Shutes Discourse of truth, 1883, Wahrnehm. u. Empfind., Untersuch. zur empir. Psychologie, Lpz. 1888, Ueber d. Erinnerung, Lpz. 1889, Psychologie des Erkennens, Lpz. 1893, Sokrates u. Pestalozzi, zwei Vorträge, Berl. 1896, Pestalozzis Psychol. u. Ethik, 1898. Ausserdem seien hier noch Aufsätze aus Zeitschriften erwähnt, weil in ihnen das eigentliche Ziel der philosophischen Bestrebungen von U. zu Tage tritt: Ueber die Existenz der Aussenwelt, Neue Pädag. Zeit., 1894, 30, Rehmkes Allgem. Psychol., Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 106, 1895, S. 175—216, Recension von Jerusalems Urtheilsfunction, Gött. Gel. Anz. 1896, Psychol. Grundfrage, Monatsh. der Comeniusgesellsch., 1895, Das Bewusstsein der Transscendenz, Vierteljahrsschr. f. w. Ph., 21, 1897, S. 453 bis 473. Für U. haben der Skepticismus Shutes und die introspective Psychologie seiner späteren Arbeiten nur die Bedeutung von Vorbereitungs- und Vermittelungsstufen zur Philosophie des Transscendenten, indem er unter dem Transscendenten versteht das in den Wissensvorgängen Vergegenwärtigte, aber von ihnen Verschiedene, Inhalt und Gegenstand der Wissensvorgänge unterscheidend.

Zwar enthalten Empfindungen und Vorstellungen nichts von ihnen Verschiedenes, das etwa der Gegenstand wäre, aber im Urtheil schreiben wir den Empfindungen und Vorstellungen zu, dass sie Stellvertreter von Gegenständen seien. So entsteht zwar das Bewusstsein vom Gegenstand im Urtheil, aber doch nur als „negatives Bewusstsein von dem, was nicht im Bewusstsein ist". Dies Bewusstsein vom Gegenstand, der nicht Inhalt dieses Bewusstseins ist, bildet den Mittelpunkt von Uphues' Denken. — S. Herm. Schwarz, D. L. vom Inhalt u. Gegenst. der Vorgänge des Gegenstandsbewusstseins in Uphues' Psychologie des Erkennens, A. f. s. Ph., 3, 1897, S. 334—373. Uphues steht nahe Kasimir Twardowski, s. unt. in d. Abschnitt über polnische Philosophie.

Den von Uphues gelehrten erkenntnisspsychologischen Realismus strebt Herm. Schwarz (geb. 1867. Privatdoc. in Halle) zu erweitern: Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Psychologen und des Philosophen. Beiträge zur Erkenntnisstheorie u. empirisch. Psychologie, Lpz. 1891, Was will der krit. Realismus? E. Antw. an Herrn Prof. Martius in Bonn, ebd. 1894, Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode, nebst e. Beitr. üb. d. Grenzen der physiolog. Psychologie, ebd. 1895, Grundzüge der Ethik, Lpz. 1896, Psychologie des Willens, zur Grundlage der Ethik, Lpz. 1900, Das sittl. Leben, E. Eth. auf psychol. Grundlage, mit e. Anhang: Nietzsches Zarathustralehre, Berl. 1901. Während Uphues in rein psychologischen Erörterungen die Erkennbarkeit transscendenter, d. h. bewusstseinsfremder Gegenstände ausspricht, deren Existenz oder Nichtexistenz aber ganz dahingestellt sein lässt, beschäftigt sich Schwarz vornehmlich mit dem dazu gehörenden metaphysischen Gegenstück. Er ergänzt den psychologischen Gedanken von Uphues, dass wir die Gegenstände so erkennen können, wie sie sind, durch den metaphysischen Gedanken, dass sie sein können, wie wir sie erkennen. Von dieser Auffassung aus kritisirt er die naturwissenschaftliche und philosophische Lehre von der Subjectivität der Sinnesqualitäten und kommt zu dem Ergebniss, dass in ihr gewisse methodische Voraussetzungen zum Range metaphysischer Dogmen erhoben worden seien.

Auf dem psychologisch-ethischen Gebiet unterscheidet Schwarz Naturgesetze des Willens, des unteren Begehrungsvermögen, Gefallen und Missfallen, die Willensregungen sind, und Normgesetze des Willens, des oberen Begehrungsvermögens, das Vorziehen. So giebt es nach ihm neben dem Naturzwang einen Normzwang. Das synthetische oder schöpferische Vorziehen, das nicht wie das analytische die Kenntniss des Besseren anderswoher, sondern durch seine eigenen Akte gewinnt, ist zwei Normgesetzen unterworfen, die zugleich die höchsten Gesetze der Sittlichkeit sind: 1. „Das Wollen eigenen Personenwerths steht über der Rücksicht auf die eigenen Zustände", 2. „Das Wollen religiöser, mitmenschlicher, socialer und ideeller Fremdwerthe steht über dem Wollen von Eigenwerthen". Auf diesen beiden Grundgesetzen der Personenwerthmoral und der Fremdwerthmoral beruht die Ethik, sie sind ihr objectiver Maassstab, die ganze ethische Lehre Schwarz's in ihren selbständigen Aufstellungen und in ihren Ausführungen ist von einem ernsten Idealismus getragen.

§ 34. Dilthey ist von geschichtlichen Studien ausgegangen und stellt sich in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften" die Aufgabe, dem Uebergewicht des naturwissenschaftlichen Geistes innerhalb der philosophischen Gedankenbildung gegenüber die Eigenart und Selbständigkeit der Geisteswissenschaften zur Geltung zu bringen,

sowie durch eine Erkenntnisstheorie, Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften die genannten philosophischen Disciplinen zu fördern („Kritik der historischen Vernunft"). Mit dieser Richtung auf die Geschichte und auf die sie hervorbringende Lebendigkeit trat er in Gegensatz gegen Intellectualismus, Metaphysik und die unhistorische Abstraction in den einzelnen Geisteswissenschaften. — Um Kant hat sich Dilthey, abgesehen von Einzelveröffentlichungen, insofern wesentlich verdient gemacht, als er die Herausgabe der gesammten Werke Kants durch die Akademie der Wissenschaften in Berlin veranlasst hat und an der Spitze der leitenden Commission steht.

Die Arbeiten Diltheys über Schleiermacher und seine sonstigen historisch. Arbeiten, so die tiefgehenden u. fein ausgeführten üb. d. entwickelungsgesch. Pantheismus, üb. d. Auffass. u. Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh., üb. d. Berliner Akad. u. a. sind Grundr. III u. ob. in dies. Bd. erwähnt. Ausser ihnen schrieb er u. A.: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundleg. für d. Studium der Gesellschaft u. der Geschichte, 1. Bd., Lpz. 1883 (vergl. dazu Otto Gierke, E. Grundleg. f. d. Geisteswissenschaften, Preuss. Jahrbb. 53, 1889, S. 105—144). Dichterische Einbildungskraft u. Wahnsinn, Rede, Lpz. 1886. Die Einbildungskraft des Dichters, Bausteine f. eine Poetik, Philos. Aufsätze, Ed. Zeller z. s. 50j. Doctorjub. gewidm., Lpz. 1887, S. 303—482. Ueb. d. Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wissensch., 1888. Beiträge zur Lösung d. Frage vom Ursprung unsers Glaubens an d. Realität der Aussenwelt u. seinem Recht, ebd. 1890. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, ebd. 1894, S. 1309—1402. Beiträge zum Studium der Individualität, ebd. 1896, S. 295—335. D. Entsteh. der Hermeneutik, in Philos. Abhandl. Sigwart gewidm., Tüb. 1900, S. 187—202.

Wilhelm Dilthey, geb. 1833, habilitirte sich für Philosophie in Berlin, wurde Prof. in Basel, dann in Kiel, hierauf in Breslau und 1882 in Berlin. Nach ihm müssen die Geisteswissenschaften ihres Zusammenhangs, ihrer Methoden und Voraussetzungen sich bewusst werden, um den ihnen zukommenden Einfluss auszuüben. Da in ihnen Erkenntniss der Wirklichkeit, Werthbestimmungen, Normen und Zwecksätze verbunden sind, ist ihre Grundlegung nicht blosse Erkenntnisstheorie, sondern Selbstbesinnung, welche auf Totalität und Zusammenhang des Seelenlebens zurückgeht. In der Selbstbesinnung ist überhaupt die philosophische Grundlegung gegeben. Denn in der Philosophie erhebt sich das einheitliche Wesen des Menschen, das sich in den verschiedenen Lebenssphären gesondert und in zeitlicher Bestimmtheit äussert, zum Bewusstsein des Zusammenhangs dieser Aeusserungen und damit zu autonomer Selbstgewissheit des Daseins und Wirkens. Die Selbstbesinnung findet die letzten Bedingungen allgemeingültiger Wirklichkeitserkenntniss, Werthbestimmung und Zwecksetzung im Structurzusammenhang des Seelenlebens.

Dass Zusammenhang in diesem primär gegeben ist, darin besteht der Grundunterschied psychologischer Erkenntniss vom Naturerkennen. Wir werden desselben in seinen einzelnen Gliedern inne, mit geringer Merklichkeit, müssen ihn gegenständlich machen und festhalten, ergänzen und verbinden. Letzteres geschieht durch die elementaren logischen Operationen von Unterscheiden, Gleichfinden, Grade des Unterschieds Auffassen, Verbinden, Trennen, Abstrahiren u. s. w. Wie eine Wahrnehmung höheren Grades durchziehen diese Operationen die innere Erfahrung (Intellectualität der inneren Wahrnehmung) und ändern an ihrem objectiven Charakter nichts. Hinter den Structurzusammenhang kann das Denken nicht zurückgehen. Enthalten doch die Sinnesdata und die primären logischen

Operationen keinen Realzusammenhang, nur Coëxistenz und Abfolge in der Zeit, Gleichheit, Abhängigkeit u. s. w., und so ist Erfassung des realen Zusammenhangs an das in der Structur Enthaltene gebunden. Nach deren allgemeinstem Zug sind seelische Zustände durch ein Bewusstsein von Selbigkeit verbunden; von diesem Verhalten ist jede Fassung des Ich als einer constanten Einheit, an der verschiedene und wechselnde Vorgänge auftreten, nur eine begriffliche Interpretation. Dann sind in dieser Structur Wahrnehmung und Denken mit Trieben und Gefühlen, und diese mit Willenshandlungen zu einem realen Zusammenhang verknüpft; in diesem ist Zweckmässigkeit gegeben. Endlich differenzirt die Structur sich in einer zunehmenden Articulation der seelischen Leistungen. In solchen Eigenschaften des structurellen Zusammenhangs ist Selbigkeit, Wirken, Leiden, Ganzes, Wesen, Zweck enthalten. Hieraus werden die weiteren realen Kategorien von Substanz und Causalität (im Sinn der Formeln des Causalgesetzes) an der Aussenwelt entwickelt und sind daher nicht rückwärts auf das Leben übertragbar. Die Structur enthält auch eine immanente Erkenntnissschranke an der Unvergleichbarkeit dessen, was in ihr verschiedenen Ursprung hat. Unter diesen Bedingungen stehen nun Wirklichkeitserkenntniss, Werthbestimmungen, Zwecksätze und Normen. Das in ihnen enthaltene Denken und seine Logik können durch Vergleichung herausgestellt, die primären logischen Operationen so festgesetzt werden; aus ihnen entstehen durch Abstraction die formalen Kategorien. Auf Grund dieser Sätze ergiebt sich dann weiter die Objectivität des in der inneren Erfahrung Gegebenen und die Realität eines vom Selbst Unabhängigen, dessen Wirken sein Zeichensystem in den Wahrnehmungen hat. Nicht Denkvorgänge, sondern denkvermittelte Erfahrungen von Impuls, Intention, Widerstand und Druck der Aussenwelt bewirken die Sonderung des Eigenlebens von einem Unabhängigen So wird das empirische Bewusstsein gerechtfertigt, welches in der Realität des Selbst, der Gegenstände und Personen und den Relationen zwischen ihnen lebt, und für die Anwendung der Gesetze, Formen und Kategorien des Denkens wird der Rechtsgrund gefunden.

Hat die Selbstbesinnung Wirklichkeitserkenntniss, Werthgebung und Zweckhandlung analysirt, so entsteht hieraus die Würdigung von Kunst, Religion, Mythus, Dogma und Metaphysik, in denen dieser Lebenszusammenhang sich objectivirt und projicirt hat. Kunst, besonders Poesie, ist die dem Leben selbst nächststehende, wahrste, allseitigste, doch bildliche Darstellung seines Zusammenhangs und Sinnes: Organon des Lebensverständnisses. Die Religiosität stellt mit psychologischer Nothwendigkeit ihre Erlebnisse in der Symbolsprache des Mythos und Dogmas dar; selbst die Transscendenz ist nur Symbol höchster, die Naturbegriffe überschreitender ethischer Erfahrung. Erst Metaphysik ist die gedankenmässige Projection des Zusammenhangs von Wirklichkeitserkennen, von Werthgebung und Zweckhandlung. Sie vermag aber diesen Zusammenhang im Weltgrund nicht widerspruchsfrei zu denken. Ihre Denkmittel, Substanz und Causalität, sind nicht durchsichtig und eindeutig bestimmbar. Unser enger Erfahrungskreis ermöglicht keine Erklärung des Charakters der Welt und des Uebels. Das Ideal eines logischen Weltzusammenhangs ist undurchführbar. So zersetzen sie unauflösbare Antinomien. Die metaphysischen Systeme drücken nur einzelne Seiten der schliesslich unergründlichen Wirklichkeit aus. Es giebt gewisse Typen der Systeme, welche zu den Seiten der Wirklichkeit in Verhältniss stehen: Sie entwickeln sich in der Geschichte der Philosophie und formen sich um nach den geschichtlichen Lagen des Geistes. Solche sind der Positivismus (unkritische Ausschreitung des Materialismus), der objective Idealismus und der Idealismus der Freiheit. Durch die vergleichende Theorie der Systeme erhebt sich der Geist

im geschichtlichen Bewusstsein über die einzelnen und erfasst ihre relative Wahrheit.

Die Selbstbesinnung bestimmt andererseits den Erkenntnisswerth und Zusammenhang der Erfahrungswissenschaften. Die Geisteswissenschaften beruhen auf der inneren Erfahrung und dem kunstmässigen Verstehen Anderer. Ihre Grundwissenschaft ist die Psychologie. Diese schreitet in der Einzelforschung durch das Verfahren fort, welches für einen Thatsachenkreis die Erklärungselemente analytisch (thunlichst experimentell) gewinnt, durch Hypothesen ergänzt, hieraus den Thatsachenkreis erklärt und so die Probe macht. Die Vieldeutigkeit psychischer Thatsachen, die engen Grenzen ihrer quantitativen Bestimmung, die Unzugänglichkeit der inneren Verhältnisse zwischen erworbenem seelischen Zusammenhang und bewussten Einzelacten machen auf unabsehbare Zeit die Erprobung eines Hypothesencomplexes für das Ganze der Psychologie problematisch. So können die Geisteswissenschaften eine einigermaassen verlässliche Grundlage nur in einer beschreibend-zergliedernden Psychologie finden. Hypothesen, wie psychophysischen Parallelismus, Determinismus, unbewusste Vorstellungen, muss diese vermeiden. Als generelle Psychologie geht sie vom structurellen Zusammenhang aus, zergliedert ihn und ordnet ihm die empirischen Regelmässigkeiten ein, für welche ein innerer Zusammenhang nicht gegeben ist. Als vergleichende erforscht sie die individuellen Unterschiede, beschreibt die Verbindungen bestimmter Züge in typischen Grundformen und untersucht die bedingenden Processe. Die Analysis der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit vollzieht sich durch die Sonderung der in ihr enthaltenen Zweckzusammenhänge (Cultursysteme und äussere Organisation), sonach in den Einzelwissenschaften. Diese behandeln die einzelnen Erfahrungsgebiete, analytisch, vergleichend, unter Benutzung der Zusammenhänge, in denen sie stehen. Es giebt also keine abgesonderte philosophische Aesthetik, Ethik u. s. w. Die Grundzüge einer Poetik hat D. in den Zeller gewidmeten Abh. gegeben (Ausgangspunkt Selbstzeugnisse der Dichter). Auf die Verwerthung des in den Einzelwissenschaften für die Zweckzusammenhänge Erkannten gründen sich Geschichtswissenschaft und Principien der Leitung der Gesellschaft. Eine abgesonderte Philosophie der Geschichte ist unmöglich.

§ 35. Neben den vorgeführten ist eine Reihe anderer Systeme, theils sogenannter idealistischer, theils realistischer, zu erwähnen, die sich z. Th., wie die Philosophie der Phantasie Frohschammers, die Willensatomistik Hamerlings, die sich auf das Ich gründende Philosophie Gerbers, ihre Principien in Analogie mit dem in uns Erfahrenen bilden. Auf die Seele oder das Ich gehen auch Wyneken und Opitz, nur in verschiedener Weise, zurück. Einen Ausgleich zwischen Theismus und Pantheismus suchte der schon in etwas früherer Zeit lebende Rohmer, einen Realismus nüchterner Art, der aber nicht Materialismus sein will, vertrat v. Kirchmann. Vielfach spielt der Einheitsgedanke eine hervorragende Rolle, so namentlich bei Rülf, Noiré u. A. Von Einigen wird auch das religiöse Moment besonders betont.

Ein eigentliches System oder eine Metaphysik hat Sigwart nicht veröffentlicht, aber aus seiner Logik ersieht man deutlich seine

metaphysische und zwar teleologische Weltanschauung, so dass wir ihn hier mit zu nennen berechtigt sind.

Christoph Sigwart (geb. 1830, Prof. in Tübingen) hat veröffentlicht: Logik, 2 Bde., Tüb. 1873—1878, 2. Aufl., Frb. i. Br. u. Lpz., 1889—1893 (eine der vorzüglichsten der neueren Zeit, 1. Bd.: D. L. vom Urtheil, vom Begr. u. vom Schluss, 2. Bd.: D. Methodenl.), Beiträge zur Lehre vom hypothet. Urtheil, Tüb. 1879, Kleine Schriften, 2 Bde.; Frb. i. Br. 1881, 2. Ausg. 1889 (hervorzuheben: Ueb. d. sittl. Grundlagen d. Wissensch., D. Kampf geg. d. Zweck, D. Begr. des Wollens u. s. Verh. zur Ursache), Vorfragen der Ethik, Festschr. für E. Zeller zur Feier sein. 50j. Doctorjub., Frb. 1886 (eine treffliche Erörterung der Hauptprobleme der Ethik). Die Logik ist Sigwart Kunstlehre des Denkens, welches den Zweck hat, zu allgemeingültigen und gewissen Sätzen zu gelangen. Diese Kunstlehre im engeren Sinne, die eigentlich technische Anweisung, ist die Methodenlehre, die angiebt, wie man zu richtigen Begriffen und brauchbaren Voraussetzungen von Urtheilen und Schlüssen gelangt. Die Induction wird in der „Methodenlehre" besonders ausführlich behandelt, und die methodischen Voraussetzungen der Psychologie und der von ihr abhängigen Geschichtswissenschaft, die statistischen Methoden, die methodischen Principien der Ethik, werden eingehend erörtert. Wir wollen aus diesen Theilen nur hervorheben, dass S. die Annahme von Causalbeziehungen zwischen Vorgängen im Bewusstsein und äusseren Veränderungen für gerechtfertigt hält durch die allgemeinen Voraussetzungen der empirischen Psychologie, und dass nach ihm die Lehre vom psychophysischen Parallelismus weder durch den Begriff der Causalität oder das Princip der Erhaltung der Energie gefordert wird, noch sich ihrer Consequenzen wegen durchführen lässt.

In den Schlussergebnissen der Logik legt Sigwart die Aufgabe der Metaphysik in Kürze dar und erklärt sich durchaus für die Teleologie. Die Voraussetzungen der Methoden enthalten eine Uebereinstimmung dessen, was unser bewusstes Denken und Wollen fordert, mit dem, was durch die unwillkürlichen, äusserlich bedingten Thätigkeiten gesetzt ist. Da diese beiden Gebiete causal voneinander unabhängig erscheinen, muss für diese Uebereinstimmung die teleologische Betrachtung Platz greifen. Soll diese aber wirklich erklären, so muss ein einheitlicher Grund des bewussten Denkens und seiner Gesetze, sowie der dem Denken gegenüberstehenden von ihm unabhängigen Objecte angenommen werden, der unbedingt sein muss als letzter Erklärungsgrund von Subject und Object. So weisen die Principien der Methodenlehre auf die Gottesidee hin, die nur genauer bestimmt werden kann durch die unserem Denken und Wollen vorschwebenden Ideale. Das schwierigste Problem der Metaphysik ist, das Verhältniss darzulegen, in welchem die Nothwendigkeit, die alle Erkenntniss des Seienden leitet, zu der Freiheit steht, die von dem bewussten Wollen gefordert wird. Die Selbständigkeit des Wollens kann aber die Metaphysik unmöglich im Namen der logischen Methoden aufheben, da die Logik selbst aus dieser Selbständigkeit hervorgeht.

In der Ethik verwirft Sigwart den Formalismus Kants, dessen Forderung, dass der Gegenstand des Wollens gar keinen Einfluss auf den Willen haben solle, gar nicht ausführbar sei: sie verlange einen Willen, der das nicht wolle, was er wolle. Der höchste Zweck, der für alle Menschen gelten soll, kann nur aus der menschlichen Natur abgeleitet werden und muss ein eudämonistischer sein. Auch wenn wir Anderen helfen, muss uns dies eigene Lust gewähren. Die concrete und individuelle Gestalt bekommt das höchste Gut nur durch die harmonische Befriedigung, die es der Gesammtheit der natürlichen menschlichen Willens-

richtungen gewährt. Obwohl die Einzelnen sich durch das unterscheiden, worin sie ihr Glück finden, so hindert dies keineswegs, die Idee der Glückseligkeit im weitesten Sinne für Feststellung des höchsten Gutes zu gebrauchen. Es müssten nur durch die Einrichtung der Gesellschaft die Mittel gegeben werden, um die verschiedensten Individuen zu befriedigen. Sociale und individuelle Ethik schliessen sich nicht aus, sie setzen vielmehr einander voraus. Die sittliche Gesinnung ist die constante Richtung des Wollens auf das höchste Gut. — Vergl. H. Lachelier, La théorie de l'induction d'après S., Rev. philos. 20, 1895. M. Wartenberg, L.s Theorie der Causalität im Verhältn. zur kantischen, Kantst., V., S. 1—20, 182—206.

Frohschammer, Herausgeb. der Ztschr. Athenäum 1862 u. ff. (des Organs für freisinnige katholische Forscher), Ursprung der menschl. Seele, Rechtfertigung des Generationismus, Münch. 1854. Menschenseele und Physiologie, Münch. 1855 (geg. K. Vogt gerichtet). Einleitung in d. Philos. u. Grundr. der Metaph., Münch. 1858. Ueb. d. Aufg. der Naturphilos. u. ihr Verh. zur Naturwissensch.. Münch. 1861. Ueb. d. Freiheit der Wissenschaft, Münch. 1861. Darstell. u. Kritik der darwinsch. L., im Athenäum 1862. D. Christenth. u. d. moderne Naturwissenschaft, Wien—Lpz. 1868. Das Recht der eigenen Ueberzeugung, Lpz. 1869. Das neue Wissen u. d. neue Glaube, Lpz. 1873. D. Phantasie als Grundprinc. des Weltprocesses, Münch. 1877. Monaden u. Weltphantasie, Münch. 1879. D. Bedeutung der Einbildungskr. in d. Philos. Kants u. Spinozas, Münch. 1879. Ueb. d. Principien der aristotel. Ph. u. d. Bedeut. der Phant. in derselb., Münch. 1881. Ueb. d. Genesis der Menschheit u. deren geistige Entwickelung in Relig., Sittlichk. u. Sprache, Münch. 1883. Die Philos. als Idealwissensch. u. System, Münch. 1884. Ueb. d. Organisat. u. Cultur d. menschl. Gesellsch. Philos. Untersuchung. üb. Recht u. Staat, sociales Leben und Erzieh., ebd. 1885. D. Philosophie des Thomas v. Aquino, krit. gewürdigt, Lpz. 1889. Ueb. d. Mysterium Magnum des Daseins, Lpz. 1891. System d. Philos. im Umriss (Philos. als Idealwissensch. u. System) 1. Abth. 1892. S. übrigens ob. die Litterat. geg. d. Materialismus. — Briefe von u. üb. Jak. Frohschammer, hersg. v. Bernh. Münz. Lpz. 1897. Alb. Altensperger, Jak. Fr.s Philosoph. System im Grundriss. Nach Fr.s Vorlesung. herausg., Zweibrücken 1899.

Ueb. Frohschammer s. seine Autobiographie in: Deutsche Denker u. ihre Geistesschöpfungen, Berl. 1888. Fr. Kirchner, Ueb. d. Grundprinc. des Weltprocesses mit besonderer Berücksichtig. Fr.s, Cöthen 1882. Ed. Reich, Weltanschauung u. Menschenleben, Relig., Sittlichk. u. Sprache. Betrachtung. üb. d. Philosophie Fr.s, Grossenhain u. Lpz. 1884. Bernh. Münz, Jak. Frohschammer, D. Philosoph. der Weltphantasie, Breslau 1895. Joh. Friedrich, J. Fr. E. Pädagoge unter den modern. Philosophen, Fürth 1896; ders., Systemat. u. krit. Darstell. der Psychologie J. Fr.s, Diss., Zürich 1899; ders. J. Fr.s Stellung im Streite des Materialism., Monatsh. der Comenius-Gesellsch.. VIII. 1899.

Jak. Frohschammer (geb. 1821, längere Zeit kathol. Priester und an der theolog. Facultät in München habilitirt, seit 1855 Prof. der Philos. ebd., gest. 14. Juni 1893 in Bad Kreuth) kämpfte in seinen früheren Schriften, von denen verschiedene auf den Index gesetzt wurden, mit grosser Entschiedenheit, Ueberzeugungstreue und Aufopferung für die Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der katholischen Theologie. Er weist die Beschränkung der Philosophie auf blosse Erkenntnisswissenschaft oder Wissenschaftslehre ab; die Philosophie ist ihm die Wissenschaft von der idealen Wahrheit, als Idealwissenschaft sowie als Welterklärung aus einem Princip, aber sie muss immer in Beziehung stehen zu der empirischen Wissenschaft. Dieses Eine, Allgemeine ist die Phantasie, die in weiterem Sinne als gewöhnlich zu fassen ist, objectiv, das eigentliche Grundprincip alles Wirkens und Werdens, und andererseits subjectiv, auch das Erkenntniss- und Erklärungsprincip von Allem. Schon Kant hatte der Phantasie Bedeutung für die Erkenntniss zugeschrieben, indem er ihr die Stellung zwischen Sinnlichkeit und Verstand anwies, sie als synthetisches Princip anerkannte und

sie als productive für eine Bedingung a priori der Zusammensetzung des Mannigfaltigen in der Erkenntniss ansah (s. Grundr. III, S. 325). Auch bei Fichte und andern Idealisten spielte sie eine grosse Rolle. Es lässt sich auch nicht leugnen, dass jede wissenschaftliche Entwickelung unter ihrem Einfluss steht, und doch ist ihre bedeutsame Stellung gerade in den neuesten Systemen wenig anerkannt worden, so dass sie öfter kaum dem Namen nach erwähnt wird. Es kann aber nach ihrem Einfluss im geistigen Leben nicht wunderbar erscheinen, dass man versuchte, auch sie zum Weltprincip zu erheben. Das that Frohschammer, indem er von dem in uns Thätigen aus auch die Welt ausser uns zu begreifen suchte, wie man dies mit Vernunft und Willen schon häufiger gethan hat.

So ist ihm die Phantasie das Gestaltende in den Individuen, nicht minder im Weltganzen, das Bildende in der Natur, nicht minder in der Geschichte; sie macht die Einheit und Gesetzmässigkeit in dem Einzelnen wie in dem Organismus der Welt aus. Es findet eine vollständige Analogie zwischen unserem Innern und dem Aeussern statt, die aber noch mehr als blosse Analogie ist, nämlich Wesenseinheit und genetischer Zusammenhang. Letzterer insofern, als die Phantasie im Naturprocess durch die Bethätigung der Weltphantasie im organischen und lebendigen Gebiete der Naturproduction das Leben, die Empfindung, das Bewusstsein hervorbringt, als Generationsprocess sich zuerst objectiv bethätigend und durch Concentration und Verinnerlichung allmählich zur Seele individualisirt. Aus dieser bildet sich dann wiederum die subjective Phantasie, die ihrerseits nach Analogie des allgemeinen Gestaltungsprincips oder der Weltphantasie sich bethätigt, gestaltet und umgestaltet, bildet und schafft. Dieses Weltprincip befriedigt alle philosophischen Forderungen, während bei Annahme eines materiellen Urprincips das Geistige sich nicht ableiten lässt, bei Annahme der absoluten Vernunft das Unbewusstsein im Dasein nicht zu begreifen ist, und bei der des vernunftlosen Allwillens das Entstehen der Vernunft nicht erklärt werden kann. Dagegen producirt die Weltphantasie Sinnlichkeit und Geistigkeit, Vernünftiges und Unvernünftiges und als Einheit zugleich eine unendliche Vielheit, im sinnlichen Gebiet als Generationsprocess, im geistigen als subjective Phantasie oder freie Gestaltungskraft. Auch im socialen Leben bethätigt sie sich, indem das Volksleben mit seinem gewöhnlichen Verkehr und seinen verschiedenen Verhältnissen auf die Phantasiethätigkeit sich gründet, auf die ideale Tendenz und die verbindende Macht derselben. Zwar wird die Phantasie zunächst nur als ein der Welt immanentes Princip gefasst, aber wenn je ein Versuch gelingen sollte, Dasein und Beschaffenheit eines absoluten göttlichen Wesens darzuthun, so möchte sie auch dazu am geeignetsten sein. Bei dieser Annahme würde der Pantheismus vermieden und ein Verhältniss des persönlichen Schöpfers zur Welt statuirt werden können. Die Welt wäre dann aufzufassen als Imagination Gottes, von Gott stammend, aber doch ein Anderes seiend gegenüber dem göttlichen Wesen und der göttlichen Kraft. Göttliche subjective Imagination wäre das schaffende Princip und setzte sich als objective Imagination im Weltprocesse fort, sich ausgestaltend in unendlichen Gebilden bis zum bewussten Menschengeist, der in seinem Streben nach Erkenntniss und Realisirung der Ideen Gott ähnlich werden kann.

Nachdem das Gedankensystem Frohschammers lange theils unbeachtet geblieben, theils abfällig beurtheilt worden war, hat es allmählich auch Anerkennung gefunden, so bei Frdr. Kirchner (geb. 1848, Oberl. u. Prof. in Berlin, gest. das. 1900): Die Hauptpunkte der Metaphysik, Cöthen 1879. Ueb. die Nothwendigkeit einer metaphysischen Grundlage f. d. Ethik, Berlin 1881. Ueb. d.

Grundprinc. des Weltprocesses, s. Litt. zu Frohschammer. Ueb. d. Zufall, 1887. Schematismus zur Philosophie, 1888. Ueber das Gedächtniss, 1892. D. Weg zum Glück, 1895. Ausserdem ist er Verf. verschiedener auf die Geschichte der Philos. bezüglicher Monographien (s. Grundr. III b. Leibniz) und kürzerer Darstellungen („Katechismen") der Psychol., Logik, Ethik, Gesch. der Philos. sowie eines Wörterbuches d. philos. Grundbegriffe, Heidelb. 1886, 2. Aufl. 1890. Er vertritt einen „empirisch-rationalen Realismus". Das Absolute ist das höchste Gut, d. h. das Gute, das Wahre, das Schöne. Thätigkeit ist sein Wesen, sein Sein und sein Zweck: Es ist der lebendige Gott. Ferner ist hier zu erwähnen Bernh. Münz (geb. 1856, lebt in Wien), der ausser verschiedenen auf die alte Philosophie gehenden Arbeiten (s. Grundr. I) und der Monographie üb. Frohschammer geschrieben hat: Lebens- und Weltfragen, 1894.

Robert Hamerling (1830—1889), der bekannte Dichter, sagt von sich selbst, er habe sich nie ausschliesslich als Dichter gefühlt, sondern vor Allem als Mensch, als ganzer voller Mensch, und da hätten ihm von allen geistigen Interessen die grossen Probleme des Daseins und Lebens am nächsten gelegen. Seit seiner Jugend habe er sich stets mit ihnen beschäftigt, indem er die Philosophie nie als besondere Fachwissenschaft erblickt, sondern sie als Erforschung desjenigen betrachtet habe, was jedem das Nächste, Wichtigste und Interessanteste sei. Die Resultate seiner langjährigen Gedankenarbeit sind niedergelegt in dem Werke: Die Atomistik des Willens. Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntniss, 2 Bde., Hamb. 1891. Die Form ist keine streng systematische, vielmehr aphoristische, aber doch wohlgeordnet. Es war dem Autor nicht mehr möglich gewesen, eine volle Abrundung, wie er es gewünscht hatte, zu geben. Wenn auch der Inhalt bisweilen an den Dichter erinnert, wie ja jeder Philosoph etwas von dichterischer Phantasie in sich haben muss, so ist doch die Sprache einfach, sachgemäss, ohne besonderen poetischen Schwung. In vier Büchern behandelt er die Theorie der Erkenntniss, die des Seins, die der Wirkung und die des Willens. Dass er in einer Beziehung auf Schopenhauer fusst, geht schon aus dem Titel hervor, wenn er auch selbst meint, er habe sein Werk ebenso gut als Atomistik des Lebens bezeichnen können. Wie sehr er aber von Schopenhauer abweicht, sieht man ebenfalls aus dem Titel „Atomistik"; ausserdem bekämpft er den schopenhauerschen Pessimismus auf das Entschiedenste.

In der Erkenntnisslehre schliesst sich Hamerling unter Polemik gegen neukantianische Deutungen und allen consequenten Idealismus viel an Kant an, betont nur das Ding an sich schärfer, indem er es als die Voraussetzung dessen bestimmt, was von dem Wahrgenommenen übrig bleibt, wenn man die Wahrnehmung abzieht. Er geht weiter von dem Gefühl des eigenen Seins aus, das uns den Begriff eines Seins giebt, das nicht nur gedacht wird, sondern auch denkt. Das Seiende ist subjectiv betrachtet Ich, objectiv betrachtet Atom. Ich habe gleichsam das „Atomgefühl" in mir. Atom und Ich sind beide identisch mit dem, was man das Ding an sich oder das Ansich der Dinge nennt. Es giebt also ausdehnungslose Atome, selbstwollende Wesenheiten, die das allgemeine Sein und Leben oder Wollen in individueller Vervielfachung darstellen. Die Substanz hat Realität und ebenso die Seele als Substanz: das Reale, welches wirkt und auf welches gewirkt wird, ist Träger aller sinnfälligen Phänomene, indem die Materie nichts weiter ist als Erscheinung des Wirkenden.

Neben dem Ichsinn trägt jedes Individuum den Sinn des grossen Ganzen, dem es angehört, in sich, den Allsinn, auf den sich die Sittlichkeit gründet, ohne dass damit ein Monismus gelehrt würde, da das Allgemeine sein Leben doch nur

im Besondern, das Unendliche nur im Endlichen sein Wirken hat. Die Lösung des Glückseligkeitsproblems sowie des moralischen Problems liegt für den Menschen darin, die strengste Abgeschlossenheit von der Aussenwelt mit der unbedingten Selbstlosigkeit für das Ganze und seine Zwecke zu vereinigen. Es geht alle Lebenstendenz, aller Lebenswille auf das Ganze ebensowohl wie auf das Individuelle und dadurch entsteht das Sittliche. Im All waltet nicht nur eine Tendenz zum Zweckmässigen, sondern auch eine zum Schönen; je mehr die erstere zurücktritt, um so mehr waltet die andere vor. Princip des ästhetischen Wohlgefallens ist das Schöne selbst. Die Kunst entsteht dadurch, dass der Mensch, was ihn umgiebt, doppelt haben will, es zu seinem Vergnügen nachbildet, freilich dabei das den ästhetischen Eindruck Störende weglassend und das ihn Ergänzende hinzufügend. Es hängt der ästhetische Trieb in seiner tiefsten Wurzel mit dem Lebenswillen und der Lebensfreude, der Freude an dem, was ist, zusammen. — Vergl. über Hamerling seine Selbstbiographie: Stationen meiner Lebenspilgerschaft Hamburg 1889, und über seine Philosophie besonders Vinc. Knauer, Hauptprobleme der Philosophie, S. 339—408, der früher Anhänger Günthers war (s. ob. S. 166), in diesem Werke aber von Hamerling mit warmer Begeisterung spricht und mit ihm die Entwickelung und Lösung der philosophischen Probleme vorläufig ihren Abschluss finden lässt.

Gust. Gerber (geb. 1820, Realgymnasialdir. a. D. in Berlin) sucht in seinem inhaltreichen und gelehrten Werke, „Die Sprache als Kunst“, 2 Bde., 2. Aufl., Berlin 1885, die Thesis des Titels in dem Sinne zu beweisen, dass Kunst ein freies Können bedeute. Weder durch Natur noch durch menschliche Satzung bestehe die Sprache, sondern wie der Mensch selbst, sei sie eine Durchdringung von Resultaten der Nothwendigkeit mit der Bethätigung der Freiheit und entstehe infolge der eigenthümlichen Gabe unseres Wesens, die man Kunsttrieb nenne. Das Werk: „Die Sprache und das Erkennen“, Berl. 1884, will die Grundzüge einer Kritik der Sprache entwerfen. Kommt nämlich Sprache zur Untersuchung, soweit sie die Form hervorbringt, in welcher die Acte unsers Bewusstseins sich darstellen, so versucht die Kritik der Sprache zum Verständniss dieser Form durchzudringen als derjenigen, durch welche unser Erkennen bestimmt wird. Hebt Gerber in dieser Schrift das Ich schon ganz besonders hervor, so stellt er es in den Mittelpunkt der Untersuchung in seinem specifisch philosophischen Werk: „Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung“, Berl. 1893. Die Menschen haben den Vorzug vor allen anderen organischen Wesen der Erde, dass sie Selbstbewusstsein in sich entwickeln und damit zugleich eine Weltanschauung, deren Grundzüge dem Wesen des Menschen in seinem Verhältniss zum Weltganzen entsprechen. Es ist uns deshalb nur möglich, diese Grundzüge zu erkennen, wenn wir den ganzen Menschen betrachten, den wir, in seiner Einheit gefasst, unser Ich nennen. Es genügt nicht, wenn wir im Denken allein ein Weltbild fertig bringen, da die Voraussetzungen unsers Denkens nicht zu beweisen sind, sondern es muss ein Fühlen dazu kommen; denn wir fühlen, wie wir die Welt erleben und uns zu ihr verhalten, und zwar nicht sowohl zu den einzelnen Theilen der Welt, die uns erscheinen, als vielmehr zur Welteinheit, die uns nicht erscheint. Dies Fühlen treibt uns auch, die Bewusstseinswelt in uns durch ein Denken in der Sprache auszugestalten zur Erkenntniss des Weltbildes. So müssen sich Fühlen und Denken durchdringen, um wahre Weltanschauung hervorzubringen. — Zu nennen ist hier wenigstens F. v. Feldegg, D. Gefühl als Fundament der Weltordnung, Wien 1890, Grundlegung einer Kosmobiologie, ebd. 1891, D. Verh. d. Philos. z. empir. Naturwissensch., Wien 1894. Beiträge zur

Philosophie des Gefühls. Gesammelte kritisch-dogmat. Aufsätze über zwei Grundprobleme, Lpz. 1900. Das Gefühl soll Feldegg metaphysisches Princip, als identische Verbindung des Subjectiven mit dem Objectiven Träger aller Wirklichkeit sein.

Erwähnung verdient hier der vielfach verkannte und geschmähte Friedrich Rohmer (1814—1856), Speculationis initium et finis, Münch. 1835, Kritik des Gottesbegr. in d. gegenwärtig. Weltansichten, Nördling. 1856 (anonym), Gott u. seine Schöpfung, ebd. 1857, D. natürliche Weg d. Menschen z. Gott, ebd. 1858. Diese drei Schriften vereinigt als 1. Bd. v. Fr. R.s Wissenschaft u. Leben unter d. Titel: D. Wissenschaft v. Gott, etwas verändert herausgegeb. v. J. C. B(luntschli) Nördling. 1871; 2. u. 3. Bd., Wissensch. vom Menschen, auf Gr. mündl. Ueberliefer. u. schriftl. Aufzeichnung, bearbeitet v. Rud. Seyerlen, Nördl. 1885 (1. Hälfte: D. sechzehn Grundkräfte, 2. H.: D. [Individual-] Psychologie); 5. u. 6. Bd.: Frdr. R.s Leben u. wissenschaftlicher Entwickelungsgang. Entworfen v. Dr. Joh. Casp. Bluntschli, bearb. u. ergänzt v. Rud. Seyerlen, Münch. 1892. R. spielte eine Zeit lang als Politiker eine Rolle, verfasste auch politische Schriften, in welchen sich die physiologische Fassung vom Staate findet. Er selbst hielt sich in politischer, philosophischer, religiöser Beziehung für ein Genie ersten Ranges, ja für eine Art Messias. Als Philosoph dachte er selbständig und energisch und suchte den Theismus mit dem Pantheismus auszugleichen. Alles Sein zerfällt nach ihm in zwei wesentlich verschiedene Arten, nämlich in die eine ursprüngliche und unendliche Einheit, das ist der Makrokosmus, und in die Menge abgeleiteter, nothwendig endlicher Existenzen, das sind die Mikrokosmen. Das Weltall ist nicht ein Wesen, es besteht aus dem einen Gott und den Geschöpfen Gottes. Vermischt dürfen diese beiden Welten nicht werden, und es gilt einen Schritt zu thun, welcher die Irrthümer des Pantheismus und Theismus überwindet und zugleich die in ihnen enthaltenen Wahrheiten anerkennt. Das Universum oder die makrokosmische Natur ist der Körper Gottes, ist nicht von Gott geschaffen, sondern ist in Gott geworden. Der in ihm lebende Geist ist Gottes Geist. Raum und Zeit sind Bestandtheile Gottes, der ein ewiges Werden ist. Geschaffen ist die organische Welt, und jeder Mensch ist eine andere Person, weil er eine eigenthümliche Idee Gottes ist. Mit dem Tode gehen der Leib und das an ihn gebundene seelische Element in die makrokosmische Materie, aus der sie genommen waren, der Individualgeist, die Einzelidee Gottes, aber in diesen zurück. Vergl. H. Späth, Fr. R.s makrokosmischer Gott, in: Prot. K. Z., 1867, S. 649—656, 673—685, Fel. Dahn, Fr. R.s Gott u. s. Schöpf., in: Philos. Studien, Berl. 1883, H. Staeps, Ueb. Fr. R.s „Wissensch. v. Gott“, Diss., Erlang. 1897, auch die Denkwürdigkeiten des Staatsrechtslehrers Bluntschli, der ein grosser Verehrer Rohmers war.

v. Kirchmann, Die Philos. des Wissens, Berl. 1864. Ueber die Unsterblichkeit, Berl. 1865. Aesthetik auf realistischer Grundlage, 2 Bde., Berl. 1868. Ueber die Principien des Realismus, Lpz. 1875. Grundbegriffe des Rechts u. der Moral, 2. Aufl., Berl. 1873. In d. v. ihm herausgeg. „Philos. Bibliothek“ hat K. auch seinen Standpunkt systematisch u. kritisch entwickelt. Ueber ihn: Lasson u. Meineke, J. H. v. K. als Philosoph, in: Philos. Vorträge herausgeg. v. d. ph. Ges. z. Berl., N. F., 9. Heft, Halle 1885.

Der Realismus J. H. v. Kirchmanns (1802—1884, seines Amtes als Appellationsgerichts-Vicepräsid. enthoben wegen eines in einer Arbeiterversammlung gehaltenen Vortrags über den Communismus der Natur, 3. Aufl. 1882) will im Gegensatz stehen zum Materialismus, der das Wissen leugnet und in ihm nur eine Besonderung des Seins sieht, und zu dem Idealismus, der das Sein leugnet und es nur als Besonderung des Wissens ansieht. Sein und wahres Wissen sind

ihrem Inhalt nach identisch und nur in der Form, welche diesen Inhalt befasst, unterschieden. Nicht das Denken, sondern das Wahrnehmen ist dasjenige Vorstellen, welches den Inhalt des Seienden in das Wissen überleitet. Nur aus dem Wahrnehmen erhält das Wissen seinen Inhalt. Das Denken ist entweder nur ein Wiederholen, Trennen und Verbinden des wahrgenommenen Inhalts, oder ein Beziehen. Das Denken ist kein Mittel, um dem Sein näher zu kommen. Dagegen bin ich im Wahrnehmen dem Gegenstande unendlich nahe, da eben sein Seiendes und mein gewusster Inhalt identisch sind. Als die beiden Fundamentalgesetze der Wahrheit gelten bei Kirchmann: 1. das Wahrgenommene ist, 2. das sich Widersprechende ist nicht. Erst wenn sich ergiebt, dass das Wahrgenommene weder sich noch anderem bereits erkannten Wahren widerspricht, gilt es als wahr. Es giebt auch Vorstellungen in der Seele, welche nicht als Bild eines Seienden sich darbieten, die sogenannten Beziehungen. Solche sind das Nicht, Und, Oder, Gleich, Zahl, Alle, das Ganze und die Theile, Ursache und Wirkung, Substanz und Accidens u. s. w. Das Sittliche gründet v. Kirchmann auf das Gefühl der Achtung vor einer erhabenen Autorität; seine Ethik ist also eine durchaus heteronome. Was die Autorität gebietet, das ist für den ihr untergebenen Menschen sittlich. Durch seinen Inhalt ist das Moralische in keiner Weise bestimmt; deshalb kann es auch nach Zeiten und Orten wechseln. Auch in der Aesthetik will v. Kirchmann Realist sein. Er definirt das Schöne als das idealisirte, sinnlich angenehme Bild eines seelenvollen Realen. Theilweise gegen Kirchmanns Basirung der Ethik richtet sich F. A. Struhnneck, Herrsch. u. Priesterth., Berl. 1871. — Ein entschiedenes Verdienst um die Philosophie hat sich v. Kirchmann durch Herausgabe der philosophischen Bibliothek erworben, deren einzelne Bde. freilich nicht gleichwerthig sind.

An v. Kirchmann hatte sich früher im Wesentlichen angeschlossen Herm. Wolff (geb. 1842, gest. 1896, Schuldir. u. Privatdoc. in Leipzig): Ueber den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen ausser uns, Lpz. 1874. Speculation u. Philos., I. Bd., der speculat. Rationalism., II. Bd., der empirische Realismus, Lpz. 1878. Logik u. Sprachphilos., Berl. 1880. Beide Werke in 2. Ausgabe, Lpz. 1883. Handb. d. Logik, Lpz. 1884. Wegweiser f. d. Studium d. kant. Phil., Lpz. 1884. Κόσμος. Die Weltentwickelung nach monistisch-psychologischen Principien auf Grundlage der exacten Naturforschung, 2 Bde., Lpz. 1890 (1. die naturwissensch.-psycholog. Weltauffass. der Gegenwart, 2. Biontologie. Vers. e. psychol.-ethischen Erklär. des Daseins). Neue Krit. der rein. Vern. Nominalismus u. Realismus in der Philosophie, Lpz. 1897. In diesem erst nach dem Tode des Verf.s veröffentlichten Werke vertritt er auch den philosophischen Empirismus, indem die Metaphysik möglich sein soll als Realwissenschaft der Psychologie, die mit der Naturforschung vereint Kosmologie wird und die letzten Fragen des kosmischen Seins beantwortet. Es finden sich darin manche Anklänge an Ed. v. Hartmann. S. P. Natorp, A. f. G. d. Ph., 6, 1900, S. 230—235. In dem vorletzten Werke bekennt sich Wolff zu einem empirisch-psychischen Realismus, gründet seine Ansichten auf Psychologie, knüpft an die dynamische Atomistik an und macht den Versuch, das letzte essentielle Sein zu bestimmen. Die Atome, ihrem Wesen nach erklärt, lösen sich in „Bionten“ oder einfache Lebenscentren auf, mit deren Hülfe in drei ansteigenden Theilen (anorganische, organische Natur, Mensch) das sinnlich phänomenale Naturleben erklärt wird. Aber auch in der psychischen Entwickelung zeigt sich das biogenetische Grundgesetz, und das eigentliche Wesen der Welt soll moralische Entwickelung sein. Die individuell-psychische Unsterblichkeit wird aus der Biontologie erwiesen.

H. Späth, Welt u. Gott, Berl. 1867, D. drei Grundideen einer gesunden

Weltanschauung. Vortr., Oldenb. 1877; Theism. u. Pantheismus, ebd. 1878, vertritt in besonnener Weise die theistische Weltanschauung. C. S. Barach, Die Wissenschaft als Freiheitsthat, Wien 1869, wiederabgedruckt in kleinen philos. Schriften, Wien 1878, nimmt den Standpunkt des ethischen Idealismus ein. Hugo Delff (geb. 1840, lebte in Husum, gest. 1898), Ueber d. Weg, zum Wissen u. zur Gewissheit zu gelangen, Lpz. 1882, die Hauptprobleme der Philos. u. Relig., Lpz. 1886, Philosophie des Gemüths. Begründung und Umriss der Weltanschauung des sittl. religiös. Idealismus, Husum 1892, nimmt ein Erschauen ungefähr im Sinne Jacobis, ein Erfahren der Wahrheit gegenüber dem schulmässigen Folgern an. Aug. Dorner (geb. 1846, Prof. d. Theol. in Königsberg), Das menschliche Erkennen. Grundlinien der Erkenntnisstheorie u. Metaphysik, Berl. 1887, Das menschliche Handeln. Philos. Ethik, Berl. 1895, steht mit dem deutschen Idealismus in Verbindung, lehnt sich in seiner Erkenntnisslehre vielfach an Kant an, modificirt aber dessen Raum-, Zeit- und Kategorienlehre und weicht in der Metaphysik weit von ihm ab. Vielfach geht er in den Spuren von Schleiermacher. Auf die Wechselwirkung legt er besonderen Nachdruck, da der Raum, metaphysisch betrachtet, das Product der Wechselwirkung ist, mit der gegenseitigen Action der Substanzen als deren Form gegeben. Geist und Materie stehen einander gegenüber; im menschlichen Leibe ist der Geist das Centralorgan. Gott ist transscendent ausser Raum und Zeit, die absolute Ursache, auch für Raum und Zeit Ursache durch die ewige Zusammenordnung und Hervorbringung der Substanzen. Die Ethik ist bei Dorner ihren Principien nach keine Normalwissenschaft, sondern die Darstellung des in der ganzen Geschichte sichtbaren Processes, in welchem die Vernunft Natur, und die Natur Vernunft wird. Das Sittliche, das bei Dorner nicht in das Natürliche aufgeht, ist das Unbedingte für den Willen und sein Handeln. Die Eintheilung in Pflichten-, Tugend- und Güterlehre besteht zu Recht. Pflicht ist es, die Intelligenz so zu bilden, dass sie in jedem Fall richtig zu unterscheiden vermöge, was Pflicht sei. Ohne Metaphysik würde die Ethik Illusion sein. — Nicolas Stürken, Metaphys. Essays, Hamb. 1882, will auf empiristische Weise zum Theismus kommen.

Ludw. Noiré (1829—1889, Gymnasiallehrer in Mainz), Grundlag. einer zeitgemässen Philosophie, Lpz. 1875. Der monistische Gedanke, eine Concordanz der Philos. Schopenhauers, Darwins, R. Mayers u. L. Geigers, ebd. 1875. Die Doppelnatur der Causalität, Lpz. 1876. Einleitung und Begründung einer monist. Erkenntnisstheorie, Lpz. 1877. Aphorismen zur monist. Philos., Lpz. 1877. Der Ursprung der Sprache, Mainz 1877. Das Werkzeug u. seine Bedeutung f. d. Entwickelungsgesch. der Menschheit, Mainz 1880. D. Lehre Kants u. d. Ursprung d. Vernunft, Mainz 1882. Logos. Urspr. u. Wesen der Begriffe, Lpz. 1885. Noirés geschichtl. Einleit. z. d. englisch Uebersetz. der Krit. d. rein. Vern. v. Kant s. Grundr. III, 297, u. d. Entwickel. d. abendländisch. Philosophie Bd. I dieses Grundr. Nach Noirés „Monismus", der vielfach nach Spinoza und Schopenhauer gebildet ist, kommen der Welt zwei einzige, ganz identische Eigenschaften zu als innere und als äussere, Empfindung und Bewegung, „aus welchen durch Entwickelung alle besonderen Daseinsformen hervorgegangen sind, aus welchen die Vernunft sich selbst wie alles Uebrige herzuleiten berechtigt ist". Noiré theilt seinen Standpunkt mit Lazarus Geiger (1829—1870, Lehrer an d. israelit. Realschule in Frankfurt a. M.), Umf. u. Quelle der erfahrungsfreien Erkenntniss, Frkf. 1865, D. Ursprung d. Spr., Stuttg. 1869, Urspr. u. Entwickelung d. menschl. Sprache u. Vernunft, 2 Bde., Stuttg. 1872, 2. Aufl., ebd. 1899. Vergl. Peschier, L. G., s. Leb u. Denk., Frkf. 1871. Jul. Keller, L. G. u. d. Krit. d. Vern., Pr., Wertheim, 1883, ders., D. Urspr. d. Vern., e. krit. Studie, Heidelb. 1884, Ludw.

A. Rosenthal, Die monistische Ph., Berl. 1880, wo in schlimmster Uebertreibung die Lehre Noirés und Geigers als der Gipfel der Weisheit hingestellt wird; ders., Laz. Geiger, s. L. vom Urspr. d. Sprache u. Vern. und sein Leben, Stuttg. 1883. Isaac Rülf (geb. 1831, Rabbiner in Memel), Einheitsgedanke als Fundamental-Begr., 1880, Wissensch. des Weltgedankens u. der Gedankenwelt, Bd. 1 u. 2 des Systems einer neuen Metaphysik, Lpz. 1888, Wissensch. d. Krafteinheit (Dynamo-Monismus), Th. 3 des Syst. d. n. Metaph., ebd. 1893, Th. 4: Wissensch. der Geisteseinheit, ebd. 1897, hat ein, wie er meint, auf Grund wissenschaftlicher Erfahrung aufgebautes festgeschlossenes System fertiggestellt. Für den Philosophen gilt es, aus Zweien Eins zu machen, zunächst aus Stoff und Kraft; das geschieht so, dass man die Atome als Kraftpunkte ansieht, aber doch als etwas Resistentes; kommen mehrere zusammen, so besteht ein Consistentes. Hiernach ist die Kraft das Uranfängliche. In der Philosophie stehen sich die Objectivitäts-(Realismus) und die Subjectivitätsphilosophie einander gegenüber. Dingliches und Begriffliches sind zwei feststehende Thatsachen und führen zu selbständigen Gedankensystemen: Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt, die in der Wissenschaft der Krafteinheit auf die Einheit zurückgeführt werden; aber dem gegenüber erkennt sich der erkennende Geist noch als selbständiges, freithätiges Wesen. Natur und Geist stehen noch nebeneinander. Allein die Allkraft ist die Allwirklichkeit, diese das Allsein, das Allsein ist das Allbewusstsein, der Allgedanke, und dieser der Allgeist. So gelangt man von der Krafteinheit zur Geisteseinheit. — Zu erwähnen ist hier noch Thdr. v. Varnbüler, D. Organismus der Allvernunft u. d. Leben der Menschheit in ihm, Prag—Lpz. 1891.

R. Grassmann (geb. 1815, lebte in Stettin, gest. 1901), Die Wissenschaftsl. od. Philos., Th. I: Die Denkl., Th. II: Die Wissensl., Th. III: Die Erkenntnissl., Th. IV: Die Weisheitsl., Stettin 1875. Die Einleit. in das Gebäude des Wissens, 4 Theile in 1 Bd., Stettin 1882. Das Gebäude des Wissens, in einzelnen Theilen (D. Weltleben od. d. Metaphys. D. Pflanzenleb. od. d. Physiol. d. Pfl., D. Thierleben od. d. Phys. der Wirbelthiere, D. Menschenlehre, D. Sittenl., D. Staatsl., Stettin 1882—1891). Die Logik u. die anderen logisch. Wissensch., Stettin 1890. D. Sprachlehre. 1. Buch der Wissenslehre oder Philos., Stuttg. 1890. Wesenslehre 1890, D. Gesch. der Philos., Stettin 1900. D. Menschenl. od. d. geistige Leben der Menschen, ebd. 1900 u. A. Die Werke grossentheils in zweiten (Titel-) Auflagen. S. über Gr. L. Weis, R. Gr.: das Gebäude des Wiss. in: Ph. Monatsh. 1885, S. 243—260). In seiner Metaphysik will sich Grassmann ganz auf den Boden der Erfahrung stellen und nur nach mathematischen Gesetzen eine streng wissenschaftliche Lehre vom Weltleben aufbauen. Es ist ihm dies die Lehre von den „Körben" und „Korbbällen", wie er in seinem Streben, Fremdwörter zu vermeiden, die Atome und Moleküle nennt. O. Caspari (geb. 1841), Die Urgesch. der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens, 2 Bde, 2. Aufl., Lpz. 1877. Die Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit, 1. u. 2 Th., 2. Ausg., Berl. 1879. Der Zusammenhang der Dinge: gesammelte philos. Aufsätze, Bresl. 1881. Das Erkenntnissproblem mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen, Bresl. 1881. Drei Essays üb. Grund- und Lebensfragen der philos. Wissenschaft, Heidelb. 1886, 2. Ausg. 1888. Caspari gab einige Zeit den „Kosmos", s. ob. S. 267, mit heraus und vertritt einen kritischen Empirismus, indem er den Unterschied, aber auch die Verträglichkeit des subjectiven und des objectiven Factors in der Erkenntniss betont. — Der Hauptinhalt eines anonym erschienenen Werkes ist schon durch den Titel ersichtlich: Der ewige allgegenwärtige Stoff, der einzige mögliche Urgrund alles Seins und Daseins von einem freien Wandersmann (R. A. Kesselmeyer) durch

die Gebiete menschlichen Wissens, Denkens und Forschens, 4 Bde., Lpz. 1895 bis 1897. Der Verf. vertritt einen hylozoistischen Monismus und bringt sehr viele Citate. A. Wiessner, Das Atom od. d. Kraftelement der Richtung als letzter Wirklichkeitsfactor. Naturphilos. Erörterung. ohne mystisch. Hintergrund, Lpz. 1875, Vom Punkt zum Geiste! oder: Der unbewegte Beweger. E. Versuch zur Lösung des metaphysischen Knotens. I. Th.: Die actuelle Seinsform der Punctualenergien oder die objective Weltseele, Lpz. 1877, Die wesenhafte oder absolute Realität des Raumes. Begründet in einer Kritik der idealist. Theorien. Ein Beitrag zur Erkenntnisslehre und eine Friedensbotschaft an die Menschheit (als Completorium zur Schr.: Vom P. zum G.), ebd. 1877, der aus dem materialistischen Atomismus plötzlich in das Lager des Theismus überging. Die Atome sind als Acte zu denken, Acte sind aber Kraftäusserungen eines Könnenden, eines Kraftwesens, des Universal-Ichs, das unter dem Modus der Punctualenergie seine Lebendigkeit bethätigt. Dieser unendliche Untergrund der Welt umgiebt uns, er ist die Einheit, das Geistige, die Seele des Alls — der Raum. Konr. Dieterich (geb. 1847, gest. als Prof. in Würzburg 1888), Grundzüge der Metaphysik, Freib. i. B. 1885. Philosophie und Naturwissensch., ihr neuestes Bündniss und die monistische Weltanschauung, 2. Ausg., ebd. 1885. Dieterich tritt für das Recht der Metaphysik ein und neigt sich dem spinozistischen Monismus zu. Den Dualismus von Geist und Natur lehrt J. L. A. Koch (Director der Staatsirrenanstalt Zwiefalten), Erkenntnisstheoret. Untersuchungen, Göpping. 1883. Grundriss d. Philos., ebd. 1884, 2. Aufl. 1885. Die Wirklichk. u. ihre Erkenntniss, ebd. 1886. Dem eleatischen Monismus nähert sich L. Stern (geb. 1844, Rabbiner in Triesch, Mähren), D. Philos. u. Anthropogenie E. Haeckels, Berl. 1879, Philos. u. naturwissenschaftlich. Monismus, ein Beitr. zur Seelenfrage, Lpz. 1885, indem er meint, die vergangenen Dinge und Erscheinungen seien geradezu in den späteren Erscheinungen enthalten und erhalten. Er geräth aber dabei, ebenso wie bei seinen Aufstellungen über die Seelensubstanz, ins Phantastische. Gust. Ratzenhofer, D. positive Monismus u. d. einheitl. Princip aller Erscheinungen, Lpz. 1899. Der Verf. nimmt eine Urkraft als physikalisches Princip der Weltentwickelung an, das zweierlei Energien hat, actuelle und potentielle. Auch das Geistige leitet sich von der Urkraft her: Das Wollen ist die höchste actuelle, das Bewusstsein die höchste potentielle.

Julius Duboc (geb. 1829, lebt in Dresden), der zu Feuerbach neigt, will in der Schrift: Leben ohne Gott, Untersuchungen über den ethischen Gehalt des Atheismus, 1875, nachweisen, wie mit Aufgeben der gewöhnlichen Gottesvorstellung und des Unsterblichkeitsglaubens noch keine Unsittlichkeit einreissen müsse. Fernere philosophische Schriften von ihm sind: Der Optimismus, s. ob. S. 203, Grundriss einer einheitlichen Trieblehre vom Standpunkte des Determinismus, Lpz. 1892. Jenseits vom Wirklichen, Lpz. 1896 (darin u. A. Frd. Nietzsches Uebermenschlichkeit). D. Psychologie der Liebe, Dresd. 1880, 2. Aufl. (Titel), 1897. 100 Jahre Zeitgeist in Deutschland, Gesch. u. Kritik, 2. Aufl. Lpz. 1899. D. Lust als social-ethisches Entwickelungsprinc., Lpz. 1900. Die ethische Maxime bei Duboc lautet: Thue, was Du willst, d. h. erfülle den Inhalt Deines menschlichen Willens. „Den dem höchsten Gute nachstrebenden Glückseligkeitstrieb voll und thatsächlich bejahen, heisst die Menschlichkeit vollenden, und dies fällt mit der Sittlichkeit zusammen." Vereinigung von Gerechtigkeit und Güte ist der Wesensgehalt der objectiven Sittlichkeit. S. dazu Fr. Jodl, Philos. Monatsh. 29, 1893, S. 330—337, und dagegen Duboc, ebd., 30, 1894, S. 49—57. Ernst Fr. Wyneken (geb. 1840, Pastor in Edesheim, Hannover), Das Naturgesetz der Seele oder Herbart u. Schopenhauer, e. Synthese, Diss.,

Hannover 1869, Das Ding an sich u. das Naturgesetz der Seele. E. neue Erkenntnisstheorie, Heidelb. 1900, Selbstanzeige in Kantst. VI, 1901, S. 98 ff. Die Annahme eines realen Dings an sich ist zwar nur eine Hypothese, aber eine berechtigte, die darauf hinausläuft, dass man sich gegenüber der materialistischen Theorie auf die Seele, als das einzige im Gebiet der Erfahrung untheilbare Wirkliche, die zugleich unsere Bewusstseinseinheit abgiebt, angewiesen sieht. Sie ist auch als die der Erscheinungswelt zu Grunde liegende Realität anzuerkennen. Als Naturgesetz der Seele ergiebt sich, dass ein Ueberwältigtwerden von einem Eindruck im Fühlen das Erste ist, dass dieses aber durch das Erkennen als Gleichgewicht zum Ueberwältigen des Objects im Wollen hindurchgehen muss, worauf dann wieder ein Rückgang zum Subject stattfindet.

Als ein Denker, der die philosophischen Probleme selbständig fasst und bearbeitet, ist zu nennen H. G. Opitz, Grundriss einer Seinswissenschaft, 1. Bd. Erscheinungslehre, I. Abth. Erkenntnisslehre, II. Abth. Willenslehre, Lpz. 1897, 99. Er zeichnet sich auch dadurch aus, dass er Fremdwörter vermeidet, ohne dadurch so, wie dies bei Krause der Fall war, der Verständlichkeit Eintrag zu thun. Unser inneres Ich bringt jede Wissenschaft und jede Erkenntniss hervor, so muss sich alle Erkenntniss und alle Wissenschaft auf dieses beziehen, und deshalb muss die Wissenschaft von unserm innern Ich die Grundlage jeder anderen Wissenschaft bilden. Diese Grundwissenschaft ist die Philosophie, d. h. Seinswissenschaft, welche unser inneres Ich zunächst nach jeder Erscheinung darzustellen hat, also zuerst Erscheinungslehre ist. Diese hat die beiden Gebiete der Vorstellungserregungen und der Bewegungserregungen zu behandeln, also Erkenntnisslehre und Willenslehre zu sein. Sodann hat die Seinswissenschaft unser inneres Ich auch nach seinem Wesen darzustellen, Wesenslehre — nach der alten Bezeichnung Metaphysik — zu sein. Hier kommt zur Behandlung das Verhältniss der innern Erscheinung des Ich zur äussern Erscheinung desselben, d. h. zum Leibe, sowie das Verhältniss unsers Ich zum All der Dinge, wobei auch die Frage behandelt werden muss nach dem im All der Dinge zur Erscheinung kommenden Zweckbegriff. Nur durch innere Erfahrung und lebendige Beobachtung wird der Stoff für die Untersuchungen geliefert, aller Apriorismus muss beseitigt werden. Bei den Vorstellungs- wie bei den Bewegungserregungen scheidet Opitz, was für ihn sehr wichtig ist, zwischen der Form der Gebundenheit und der der Freiheit. Auf dem Wege der Wirklichkeits-, nicht der „gewillkürten“ Vorstellungen, steigt er auf zu einer alle Wirklichkeitserscheinungen in sich fassenden Urkraft und einem Urwillen, die wir als Wesen, als höchstes Wesen, als Alles erschaffendes und erhaltendes, d. h. als Gott vorstellen müssen, in welchem auch die Wurzeln unserer höheren Erkenntniss, unseres höheren Wollens zu finden sind.

Zwei Werke mögen hier auch Erwähnung finden, die vorzüglich diduktische Bedeutung haben, aber in die philosophischen Gedanken der Gegenwart unter selbständiger Kritik einführen und zugleich Eigenes geben: Grundriss der Philosophie von Johannes Eitle, Freib. in Br. 1892, und Einleitung in die Philosophie von Osw. Külpe, Lpz. 1895, 2. Aufl. 1898. Der Erstere (Prof. am ev. theol. Seminar in Urach) vertritt einen entschiedenen Theismus. Ihn kann weder die idealistische noch die materialistische noch die spiritualistische Entwickelungshypothese (Wundt) befriedigen, ja der Gedanke der Entwickelung bringt nach ihm überhaupt die einheitliche Auffassung der Natur als eines Ganzen nicht zu Stande. Die absolute Intelligenz, die in der Form des Wollens wirkt, soll der letzte Grund für die einzelnen Kreise in der Natur, wie für ihren Zusammenhang sein. So tritt die Schöpfungshypothese in ihr Recht ein, wenn

auch auf dem Gebiete der Philosophie nur als Postulat. Die letzte Entscheidung, ob Pantheismus oder Theismus anzunehmen sei, soll viel mehr auf dem Gebiete des Wollens als auf dem des Erkennens liegen: der freie Wille, der sittliche Charakter entscheidet hier. — Külpe (geb. 1862, Prof. d. Philos. in Würzburg), der besonders auf psychologischem Gebiet thätig gewesen ist (s. ob. S. 249), hat sich und zwar mit Erfolg vorgenommen, die verschiedenen Richtungen der Philosophie in unbefangener Weise und besonnener Abwägung des Für und Wider richtig zu würdigen. So erkennt er im Gegensatz zu der Ueberzahl der Stimmen für den Monismus den Dualismus als eine noch heutigen Tages mögliche metaphysische Interpretation der Thatsachen und der wissenschaftlichen Erkenntnisse an; er nimmt sich ferner der neuerdings mehr und mehr verpönten Lehre von der Substanzialität der Seele insofern an, als er die Argumente gegen sie keineswegs zwingend findet, demnach ihre Möglichkeit immer noch anerkannt werden müsse. Auch entscheidet er sich nicht betreffs des Seelenlebens für den Voluntarismus, ebenso wenig freilich für den Intellectualismus; wir müssen nach seiner Ansicht vielmehr den niedersten Organismen ein nicht näher bestimmbares Ganzes seelischer Art zuschreiben, aus dem sich allmählich sowohl intellectuelle als auch Willensvorgänge entwickeln. Der Atheismus ist theoretisch nicht zu widerlegen, aber vom ethisch-religiösen Standpunkt aus wird hier eine Ergänzung unserer Weltansicht verlangt, und zwar ist der Theismus für unsere praktischen Interessen am angemessensten.

Mit der bisherigen Philosophie geht scharf ins Gericht Gideon Spicker, (geb. 1840, Prof. d. Philos. in Münster), der das religiöse Element hervorhebt. Seine philosophiegeschichtlichen Arbeiten, auch die über Lessing, sind Grundr. III genannt. Weiter hat er geschrieben: Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit, Lpz. 1892, worin er neben Capiteln über Empirismus, Rationalismus, Transscendentalismus ein besonderes über Religion und Philosophie hat, die er miteinander vereinigen will, und zwar so, dass die Religion, die ein ursprüngliches Bedürfniss nach einer geistigen Ursache sei, den eigentlichen Inhalt gebe. Ihre Hintansetzung sei Schuld an den Misserfolgen der Philosophie Es erinnert dies an die Scholastik, die Spicker auch hoch hält, nur weicht er von der Neuscholastik oder dem Neuthomismus insofern ganz ab, als er keine Gebundenheit durch Kirche und Dogmatik haben will: „Lieber keine Philosophie und keine Religion, als die unerträgliche Tyrannei einer Schule oder einer Secte! Gerade Religion und Philosophie bedürfen der Freiheit am meisten.“ Später ist von ihm noch veröffentlicht worden: D. Kampf zweier Weltanschauungen. E. Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluss der christl. Offenbar., Stuttg. 1897. Um die Weltanschauungen zu versöhnen, muss ein neuer Gottesbegriff gebildet werden, in dem die Materialität als Attribut Gottes, der nicht nur Geist sein kann, gedacht werden könnte.

§ 36. Eine volle Loslösung des Individuums von allen Autoritäten, seien es Personen oder Ideen, lehrte Max Stirner, der den liberalen Radicalismus, wie er sich bei Feuerbach und Bruno Bauer zeigte, noch überbieten wollte durch seine Lehre, dass nur der Einzige existire, und Alles dessen Eigenthum sei, dass er Alles für sich benutzen könne.

Max Stirner, Pseudonym für Caspar Schmidt, geb. 25. Nov. 1806, lebte lange in Berlin als Lehrer an Schulen und starb 26. Juni 1856 daselbst in

dürftigen Verhältnissen. Ausser seinem bekannten Werk: Der Einzige und sein Eigenthum, Lpz. 1845, 3. Aufl. 1900, auch in der Universal-Biblioth. 1892, herausgeg. mit einer kurzen Einleitung v. Paul Lauterbach, übers. ins Französ. unt. d. Titel: L'unique et sa propriété, Par. 1900, kleineren Schriften u. seinen Entgegnungen auf d. Krit. seines Werks „D. Einz. u. s. Eigenth." aus d. Jahren 1842—1847, herausgeg. v. John Henry Mackay, Berl. 1898, hat er verfasst: Geschichte der Reaction, 2 Bde., Berl. 1852, u. übersetzt J. B. Says Lehrb. d. prakt. Oekonomie, Lpz. 1845, 1846, u. Ad. Smiths Untersuchung üb. d. Nationalreichthum.

Sein Hauptwerk hat nach einer Einleitung mit der Ueberschrift: Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt, zwei Abtheilungen: Der Mensch und Ich, lässt aber an Ordnung und an Verständlichkeit zu wünschen übrig. Stirner tritt dem Liberalismus entgegen, namentlich den Ansichten Feuerbachs und Bruno Bauers, die ihm viel zu wenig radical sind. „Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen, sagt Feuerbach. Der Mensch ist nun erst gefunden, sagt Br. Bauer. Sehen wir uns denn dieses höchste Wesen und diesen Fund genauer an!" Bauer und Feuerbach vergessen bei ihrem abergläubischen Standpunkte die Hauptsache: Den Einzelnen, das Ich, welches das einzig Wahre ist. Ein Zusammenhang Stirners mit Fichte ist zu erkennen, nur ist es bei Stirner nicht das absolute Ich, welches die Welt schafft, sondern das individuelle, weil nur dies nach ihm wirklich, das absolute dagegen nur in der Einbildung existirt. Zu diesem theoretischen Egoismus gesellt sich der praktische in voller Consequenz. Ich habe keinem höheren Wesen, keinem Gott, keiner Idee, keiner Gemeinschaft, also auch nicht der Menschheit zu dienen — Alles das anzunehmen, ist ja noch immer Religion, d. h. Aberglauben. Auch nicht einem Menschen — als Ich dem Du — habe ich mehr zu dienen, auch nicht der Gesellschaft, wie die Communisten, sondern unter allen Umständen nur mir. Ich bin ja für mein Bewusstsein der Einzige, also auch dem Sein und der That nach. So wäre es ganz absurd, nicht Alles, Welt und Menschen, zu meinem eigenen Genusse zu benutzen.

Durch die Aufklärung hat man allerdings Gott überwunden, aber der Mensch hat den Gott getödtet, um „alleiniger Gott" in der Höhe zu werden. Das Jenseits ausser uns ist weggefegt, aber das Jenseits in uns ist ein neuer Himmel geworden und ruft uns zu erneutem Himmelstürmen auf: „Der Gott hat Platz machen müssen, aber nicht uns, sondern dem Menschen. Wie mögt Ihr glauben, dass der Gottmensch gestorben ist, ehe an ihm ausser dem Gott auch der Mensch gestorben ist? So existirt der Mensch für mich nicht mehr. Was ich irgendwie brauchen kann, will ich eben, und das will ich mir auch verschaffen. Das Gesammtwohl kümmert mich nichts; das Gemeinwohl als solches ist eben nicht mein Wohl, sondern nur die äusserste Spitze der Selbstverleugnung und so Verkennung des wirklichen Sachverhalts. Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache des Menschen. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie u. s. w., sondern allein das Meinige, und sie ist kein allgemeines, sondern ist einzig, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über Mich. Das Ideal „der Mensch" ist realisirt, wenn die christliche Anschauung umschlägt in den Satz: „Ich, dieser Einzige, bin der Mensch". „Man sagt von Gott: »Namen nennen Dich nicht.« Das gilt von Mir: Kein Begriff drückt Mich aus, nichts, was man als Mein Wesen anführt, erschöpft Mich. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von Mir. Eigner bin ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn ich mich als Einzigen weiss. Im Einzigen kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es Mensch, schwächt das Gefühl

meiner Einzigkeit und erbleicht erst vor der Sonne dieses Bewusstseins. Stell' ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und ich darf sagen: Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt." — Mit diesen ihren Schlussworten endet die Schrift eigentlich in einen Nihilismus, so dass wohl die Ansicht auftauchen konnte, sie sei nur eine Caricatur feuerbachscher Lehren; allein in dem Ganzen ist doch zu viel Ernst, als dass diese Auffassung richtig wäre, auch widerspricht ihr das andere Werk Stirners.

Stirners Buch hatte in der Bewegung der vierziger Jahre, die hegelschen Ursprungs war, einiges Aufsehen erregt, war aber von keiner nachhaltigen Wirkung und so gut wie vergessen, bis v. Hartmann in der Philosophie des Unbewussten und in der Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins wieder mit Nachdruck auf dasselbe hinwies. Seit der Zeit ist es namentlich in Verbindung mit den Ansichten Nietzsches wieder mehr hervorgezogen worden, obwohl die Aehnlichkeit zwischen beiden durchaus nicht tiefer geht, auch Nietzsche das Werk Stirners wahrscheinlich gar nicht gekannt hat. Aber weil er neuerdings erst eigentlich genauer und weiter bekannt geworden ist, haben wir Stirner erst hier behandelt, obwohl er seine Stellung hinter Fichte oder hinter dem hegelschen Radicalismus als Gegner desselben hätte finden können. Wie Stirner gegen den Communismus für eine Art Anarchismus eintrat, so auch Pierre Joseph Proudhon (1809—1865), der mit Stirner öfter zusammen genannt wird und deshalb hier mit erwähnt sein mag. Sein Hauptwerk ist Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère, Par. 1846 u. ö., wogegen Marx seine Schrift: La misère de la philosophie richtete. Proudhon wollte an Stelle des Zwangs durch den Staat einfach eine staatenlose Regierung der Vernunft setzen. S. über ihn K. Diehl, P. J. Pr., 3 Theile, Jena 1888—1896. — Vergl. über Stirner: Bolin, Ludw. Feuerbach u. s. w., S. 98—112. Jos. Clem. Kreibig, Gesch. u. Krit. des ethisch. Skepticism., Wien 1896, S. 100—122. Rob. Schellwien in d. ob. S. 126 angef. Schr. Jul. Duboc, Das Ich u. d. Uebrigen (für und wider M. Stirner). E. Beitr. zur Philos. des Fortschritts, Lpz. 1897. M. J. P. Lucchesi, D. Individualitätsphilos. St.s, Diss., Lpz. 1897. J. H. Mackay, M. Schmidt, s. Leben u. s. Werk, Lpz. 1898. M. Kronenberg, Moderne Philosophen, Porträts u. Charakteristiken, Münch. 1898.

§ 37. Nietzsche ist weit davon entfernt, dem theoretischen oder praktischen Solipsismus zu huldigen, er will aus Liebe zum Leben das Leben verklären und heben, eine höhere Cultur schaffen durch das vornehmere aristokratische Individuum. So macht er das Recht des Stärkeren über den Schwächeren geltend, indem er keine gleichen Rechte für Alle annimmt, die Herrenmoral gegenüber der Sclavenmoral stellt, das „Pathos der Distanz" predigt. Schwächliche Menschenliebe, weichliches Mitleid, das selbst schwächt, verurtheilt er, und den Willen zur Macht, den stärksten Instinkt, will er ohne Rücksicht auf Schwächere sich befriedigen lassen. Die bestehenden Werthe alle umwerthend, über die gewöhnliche Moral hinaufsteigend, schafft er das Ideal des Uebermenschen, den höchsten Gipfel der Cultur; denn des Philosophen, als eines befehlenden Gesetzgebers, Sache ist es, Werthe zu schaffen.

Nietzsches philologische Arbeiten beziehen sich auf die Geschichte der Theokritischen Spruchsammlung, auf die Kritik der griechischen Lyriker, auf Diogenes Laërtius, namentlich auf dessen Quellen (s. Grundr. I) u. A. und finden sich zum grösseren Theil im Rheinisch. Museum. Später veröffentlichte er: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Lpz. 1872. Unzeitgemässe Betrachtungen, 4 Stücke, ebd. 1873—1876 (D. Strauss der Bekenner u. Schriftsteller, Vom Nutzen u. Nachtheil der Historie für d. Leben, Schopenhauer als Erzieher, Rich. Wagner in Bayreuth). Menschliches, Allzumenschliches. E. Buch für freie Geister, 3 Bde., Chemn. 1878—1880 (der 3. Th. zuerst unter dem Sondertitel: Der Wanderer u. sein Schatten); der erste Theil trug auf der Vorderseite des Titelblattes den Zusatz: „dem Andenken Voltaires geweiht zur Gedächtnissfeier seines Todestages, des 30. Mai 1878". Morgenröthe, Gedanken über moralische Vorurtheile, ebd. 1881. Die fröhliche Wissenschaft, ebd. 1882. Also sprach Zarathustra, 1.—3. Th., Chemn. 1883—1884, 4. Th., Lpz. 1891 (auch in einer Miniaturausgabe erschienen, in den verschiedenen Ausgaben schon 26 Tausend gedruckt). Jenseits von Gut u. Böse. Vorspiel zu e. Philos. der Zukunft, Lpz. 1886 (13 Tausend bisher gedruckt). Zur Genealogie der Moral, das. 1887. Der Fall Wagner, ebd. 1888. D. Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt, ebd. 1888.

Eine Gesammtausgabe v. Nietzsches WW. ist schon zum grossen Theil erschienen. Das Meiste davon hat Fritz Koegel herausgegeben, Einiges Ed. v. d. Hellen. Die erste Abtheilung enthält in 8 Bdn., Lpz. 1895, das früher Veröffentlichte, in verschiedenen Aufl., mit Ausnahme der philologischen Abhandlungen, und als neu hinzugekommen: N. contra Wagner; Der Antichrist, Versuch einer Krit. des Christenthums; Gedichte. Der Antichrist bildet das erste Buch des nicht zum Abschluss gekommenen philosophischen Hauptwerkes N.s. Die zweite Abth. d. WW., bisher 4 Bde., enthält Schriften u. Fragmente, Entwürfe, Nachträge, Aphorismen, die noch nicht gedruckt sind. Es finden sich in diesen Bänden seine akad. Antrittsrede in Basel: Homer u. d. classische Philologie, Die Philosophie im tragisch. Zeitalter der Griechen. An Stelle der ersten Ausgabe von Bd. XI u. XII ist eine zweite völlig neu gestaltete Ausgabe getreten, 1901, besorgt von Ernst u. Aug. Horneffer. Eine schon 1893 begonnene Gesammtausgabe der WW. N.s von Peter Gast (Hnr. Köselitz), der aus grammatischen, stilistischen, logischen Gründen manche nicht unwesentliche Textänderungen vorgenommen hatte, wurde nach dem Erscheinen des 5. Bds. abgebrochen. Eine Ausgabe der 1. Abth. der WW. in kleinerem Format u. zu billigerem Preise ist Lpz. 1899 herausgekommen. Von N.s Gesammelten Briefen ist Bd. 1 erschienen, Berl. u. Lpz. 1900, hrsg. v. Pet. Gast u. Arth. Seidl. „Gedichte u. Sprüche" N.s sind von Frau Förster-Nietzsche herausgegeben worden, Briefe, Auszüge a. d. Tagebl. sind schon vorher mancherlei veröffentlicht worden von ders., v. Geo. Brandes, H. Lichtenberger, in verschiedenen Zeitschriften. Manuscripte sind von N. noch zahlreich vorhanden, z. Th. als Hefte für seine Vorlesungen, im Nietzsche-Archiv zu Weimar, aus denen noch Manches zum Druck kommen wird. Namentlich wird bald sein letztes Werk: Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe, soweit es in fertigen Stücken und in Studien handschriftlich vorliegt, herausgegeben werden. — Uebersetzungen der WW. ins Englische und Französische sind schon zum Theil erschienen, so La généalogie de la Morale, 3. éd., Paris 1900, Ainsi parlait Zarathustra, 1898, Par de là le Bien et le Mal, Paris 1898, Le crépuscule des idoles, Le cas Wagner, 1898, fast alles übersetzt v. H. Albert.

Die Litteratur über N. ist sehr umfangreich, so dass wir uns hier fast nur auf selbständige Schriften beschränken müssen. Selbst diese können wir nicht sämmtlich anführen. Von seiner Schwester Elisab. Förster-Nietzsche ist der 1. Bd. u. vom 2. die erste Abth. einer Biographie: Das Leben Fr. N.s, Lpz. 1895. 1897, erschienen, die über seine Entwickelung und sein Leben bis 1880 trefflich orientiren und viele Briefe und Aufzeichnungen von ihm enthalten. Lou. Andreas Salomé, Frdr. N. in s. WW., Wien 1894 (in der Auffassung N.s nicht immer zutreffend). Ola Hansson, Fr. N., Lpz. 1889. Herm. Türck, Fr. N. u. s. philos. Irrwege, Dresd. 18891. Max Zerbst, Nein u. Ja. Antw. auf Türcks Broschüre, Lpz. 1892. Hugo Kaatz, D. Weltanschauung Fr. N.s, 1. u. 2. Th., Lpz. 1892 f. Kurt Eisner, Psychopathia spiritualis. Fr. N. u. die Apostel d. Zukunft, ebd. 1892. Stanisl. Przybyszewski, Zur Psychol. des Individuums. Chopin u. N., Berl. 1892. Rob. Schellwien, M. Stirner u. Fr. N., Lpz. 1892. Ludw. Stein, Fr. N.s Weltanschauung u. ihre Gefahren, Berl. 1893. Wilh. Weigand, Fr. N. E. psychol. Versuch, Münch. 1893. Geo. Brandes, Menschen u. Werke, Frankf. a. M. 1894. Eug. Kretzer, Fr. N. Nach persönl. Erinnerungen u. a. s. Schriften, Lpz. u. Frankf. a. M. 1895. Th. Achelis, Fr. N., Samml. gemeinverst.

wissensch. Vortr., Hamb. 1895. Maxi, „Nietzsche-Kritik". E. Beitrag zur Culturbeleucht. der Gegenw., Zür. 1895. Rud. Steiner, Fr. N. E. Kämpfer geg. seine Zeit, Weim. 1895. Laurentius, Krapotkins Morallehre u. deren Bez. z. N., Dresd. 1896. S. ausserdem: Ed. v. Hartmann, N.s neue Moral, Preuss. Jahrbb., 1891, Mai. Max Nordau, Entartung, 1892, 2. Bd. Alex Tille, Von Darwin bis Nietzsche. E. Buch Entwickelungseth., Lpz. 1895. Jos. Clem. Kreibig, Gesch. u. Krit. des ethisch. Skepticism., Wien 1896, S. 122—143. Rich. M. Meyer, D. Kampf um d. Einzelnen, Deutsche Rundschau, 22. Jahrg., 1896. G. Simmel, Fr. N., E. moralphilos. Silhouette, Ztschr. f. Ph., 107, 1896, S. 202—215. Kurt Breysig, N.s eth. u. sociol. Anschauung., Jahrb. f. Gesetzgeb. u. Verw., 1896.

Al. Riehl, Frd. N., der Künstler u. d. Denker (Frommanns Klass. d. Ph.), Stuttg. 1897. 3. Aufl. 1901. Meta v. Salis-Marschlins, Philosoph u. Edelmensch. E. Beitr. zur Charakterist. Fr. N.s, Lpz. 1897. Paul Ew. Kalina, Fundament u. Einheit in Fr. N.s Philos., Lpz. 1898. Eug. Hnr. Schmitt, Frd. N. an d. Grenzscheide zweier Weltalter, Lpz. 1898. E Zoccoli, Frd. N., La filosofia religiosa. La morale. L'estetica, Modena 1898. Gallwitz, Fr. N., E. Lebensbild, Dresd. u. Lpz. 1898. Henri Lichtenberger (Prof. in Nancy), La philosophie de N., Par. 1898; dasselbe: D. Philosophie Fr. N.s Eingeleit. u. übers. v. Elis. Förster-Nietzsche, Dresd. 1899, 2. Aufl. 1900; ders. Frdr. N. E. Abriss seines Lebens u. seine Lehre (aus d. Französ.), Dresd. 1900. Ed. Grimm, Das Problem Fr. N.s, Berl. 1899. Jul. Kaftan, D. Christenth. u. N.s Herrenmoral, 2. Aufl., 1897. Otto Ritschl, N.s Welt- u. Lebensanschauung, in ihrer Entstehung u. Entwickelung dargest. u. beurtheilt, 2. Aufl., 1899. Geo. Tienes, N.s Stellung zu den Grundfragen der Ethik, Bern 1899. Th. Ziegler, Fr. N., Berlin 1899. Henne am Rhyn, Anti-Zarathustra, Altenb. 1899. Ernst Horneffer, N.s Lehre von d. ewigen Wiederkunft u. deren bisherige Veröffentlichung, Lpz. 1900; ders., Vorträge üb. N., Versuch e. Wiedergabe seiner Gedanken, Götting. 1900. J. H. Wilhelmi, Th. Carlyle u. Frdr. N., Wie sie Gott suchten u. was für einen Gott sie fanden, 2. Aufl., Gött. 1900. J. de Gaultier, De Kant à N., 2. éd., Par. 1900. A. Kalthoff, N. u. die Culturprobleme seiner Zeit, Berl. 1900. Jul. Zeitler, N.s Aesthetik, Lpz. 1900. Friedrich, D. religiös. u. sittl. Gefahren in der Philos. Fr. N.s, Dresd. 1901. M. Kronenberg, Fr. N. u. seine Herrenmoral, Münch. 1901. Otto Stock, Fr. N. d. Philos. u. d. Prophet, Braunschw. 1901. Paul Deussen, Erinnerung. an Fr. N., Lpz. 1901. Engelb. Lorenz Fischer. Fr. N. d. Antichrist in d. neuesten Philosophie, Regensb. 1901. Geo. Tantzscher, Frdr. Nietzsche u. die Neuromantik, Dorpat 1900. Jul. Reiner, Frdr. N., für gebildete Leser geschildert, Lpz. 1901. Wilh. Schacht, Nietzsche. E. psychiatrisch-philos. Untersuch., Bern 1901. Albr. Rau, Nietzsche, Studien (darin auch üb. N.s Beurtheilung der kant. Philos.), 1—3, Deutsche Ztschr. 1901, 13, 15, 17. Herm. Leser, Zur Würdigung N.s E. culturphilos. Studie üb. die persönl. Heldenth. in der Gesch., Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 118, 1900. Grace Niel Dolson, The philosophy of Fr. N., New-York 1901. — Von Arbeiten, die einzelne Schriften N.s betreffen, erwähnen wir nur: U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Zukunftsphilologie, 1. Stück, Berl. 1872 (Krit. der Geburt der Tragödie), dagegen Erw. Rohde, Afterphilologie, Lpz. 1872, u. wiederum v. W. M., Zukunftsphilol. 2. St., 1873. Gust. Naumann, Zarathustra-Commentar, 4 Thle., Lpz. 1899—1901. — Des Stiles wegen haben wir einige längere Citate aus N.s WW. gegeben.

Friedr. Wilh. Nietzsche ist geb. 15. Octob. 1844 in Röcken bei Lützen als Sohn des dortigen Pfarrers, wurde nach dessen zeitigem Tode von seiner Mutter in Naumburg a. d. S. erzogen, besuchte die Landesschule Pforta und studirte in Bonn und Leipzig. Er trieb neben seinen Studien viel Musik und componirte auch selbst. Schon 1869 wurde er a. o. Prof. der class. Philol. in Basel und bald ord. Prof. daselbst, welche Stelle er 1879 wegen Krankheit aufgeben musste. Von da an hielt er sich an den verschiedensten Orten der Schweiz, Italiens, Deutschlands, wie er sich selbst einmal nennt, als Fugitivus errans auf, schriftstellerisch stets äusserst thätig, bis er 1889 unheilbar geisteskrank wurde. Dann lebte er in sorgsamster Pflege seiner Mutter in Naumburg bis zu deren Tode 1897, zuletzt in der seiner Schwester, Frau Förster-Nietzsche zu Weimar, wo sich auch das Nietzsche-Archiv befindet. Er verschied am 25. Aug. 1900 und wurde an seinem Geburtsort beerdigt.

Nietzsches Philosophie war Erlebniss, so dass auch ihre Darstellung nicht vom Persönlichen ganz getrennt werden kann. — Leiden und Einsamkeit, das war die Signatur der letzten zehn Jahre seines schriftstellerischen Schaffens und dabei ein Ueberschuss von Kraft, der ihn ohne Aufenthalt zu Neuem drängte, weil er in seinem Leben und Denken das Alte immer überwinden musste, so dass in seiner vollen Unabhängigkeit stets Selbstvernichtung wieder eintritt, stets Befreiung von sich selbst. „Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt", heisst es im Nachgesang, Aus hohen Bergen. „Dieser Hang und Drang zum Wahren, Wirklichen, Un-Scheinbaren, Gewissen, wie bin ich ihm böse! Warum folgt mir gerade dieser düstere und leidenschaftliche Treiber! Ich möchte ausruhen, aber er lässt es nicht zu. Wie Vieles verführt mich nicht zu verweilen! Es giebt überall Gärten Armidens für mich: und daher immer neue Losreissungen und Bitternisse des Herzens. Ich muss den Fuss weiter heben, diesen müden, verwundeten Fuss, und weil ich muss, so habe ich oft für das Schönste, das mich nicht halten konnte, einen grimmigen Rückblick, weil es mich nicht halten konnte" (Fröhl. Wissensch. 309). Schmerzen und Kämpfe verlangte seine Natur, er musste sie haben, um stärker und grösser zu werden. Doch sollte kein Schmerz ihn zu einem falschen Zeugniss über das Leben, wie er es erkannte, verführen, d. h. zu einer düsteren lebenverheissenden Auffassung. Eine Art Asketik spielte bis zuletzt eine Rolle bei ihm: Wer Leid gewohnt sei, wer Leid aufsuche, der sei der heroische Mensch, und dieser preise mit der Tragödie sein Dasein. Die Zucht des grossen Leidens schafft die Erhöhungen des Menschen; wie tief einer leiden kann, bestimmt beinahe die Rangordnung des Menschen. „Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet: an der eigenen Qual mehrt es sich das eigene Wissen, — wusstet ihr das schon? Und des Geistes Glück ist dieses: gesalbt zu sein und durch Thränen geweiht zum Opferthier — wusstet ihr das schon? Und die Blindheit des Blinden und sein Suchen und Tappen soll noch von der Macht der Sonne zeugen, in die er schaute, — wusstet ihr das schon? Und mit Bergen soll der Erkennende bauen lernen — wusstet ihr das schon? Ihr seht nur des Geistes Funken: aber ihr kennt den Amboss nicht, der er ist, und nicht die Grausamkeit seines Hammers! Wahrlich ihr kennt des Geistes Stolz nicht! Aber noch weniger würdet ihr des Geistes Bescheidenheit ertragen, wenn sie einmal reden wollte. — Ihr seid keine Adler: so erfuhrt ihr auch das Glück im Schrecken des Geistes nicht. Und wer kein Vogel ist, soll sich nicht über Abgründen lagern. Ihr seid mir Laue: aber kalt strömt jede tiefe Erkenntniss. Eiskalt sind die innersten Brunnen des Geistes: ein Labsal heissen Händen und Handelnden. Ehrbar steht ihr mir da und steif und mit geradem Rücken, ihr berühmten Weisen — euch treibt kein starker Wind und Wille. Saht ihr nie ein Segel über das Meer gehen, geründet und gebläht und zitternd vor dem Ungestüm des Windes? Dem Segel gleich zitternd vor dem Ungestüm des Geistes geht meine Weisheit über das Meer — meine wilde Weisheit! Aber ihr Diener des Volks, ihr berühmten Weisen — wie könntet ihr mit mir gehn?" (Zarath. 151 f.) So standen für Nietzsche seine Ansichten nicht fest, „wir würden uns nicht für unsere Meinungen verbrennen lassen — aber vielleicht dafür, dass wir sie haben dürfen und ändern dürfen", ja die Ueberzeugungen sind ihm Feinde der Wahrheit. Demnach darf man sich über Widersprüche bei ihm nicht wundern, darf auch aus seinen Ansichten kein System gestalten wollen, vielmehr war der Aphorismus, den er in dem grössten Theil seiner Schriften anwendet, das seiner Denk- aber auch Lebensart Angemessene. Die Ausdrücke wählte er dabei nicht selten über Gebühr stark, weil er mit den bekämpften Ansichten sich selbst überwinden musste; man kann aus den harten, feindseligen

Worten die noch gebliebene Sehnsucht nach dem Aufgegebenen öfter durchmerken. Und meisterhaft, als vollendeter Künstler des Stils, wie es keinen Zweiten in der Gegenwart giebt, wusste er seine Gedanken, deren er übervoll war, da sie ihm wider Wissen und Willen zuströmten, in dieser Form zur Darstellung zu bringen, bisweilen schleierhaft, in Bildern, zu dunkel, als dass der eigentliche Sinn leicht ergriffen werden könnte, auch voller heimlichen oder offenen Humors und Spotts — „ist nicht mein Vater Prinz Ueberfluss und Mutter das stille Lachen?" —. Dabei regt er fast stets an mit einem Zauber der zum Theil hoch dichterischen, wie Musik wirkenden Sprache, der jeden dafür Empfänglichen gefangen nimmt, ja berauschend wirkt.

Erkannte Nietzsche bei der ganzen Art seines Wesens und Denkens überhaupt keine Autoritäten an, weder auf sittlichem noch auf intellectuellem Gebiete, weder Personen noch Ideen — er war ein freier Geist und schrieb für freie Geister —, so schloss er sich erst recht auf philosophischem Gebiet Niemandem auf die Dauer an und verehrte hier Niemanden unbedingt, wenn auch zeitweise Schopenhauer grossen Einfluss auf ihn gehabt hat, und man beim Suchen in seinen Schriften leicht Spuren verschiedenster Denker finden kann. Den Sokrates betrachtet er durchaus als Philosophen der Décadence, von Spinoza sagt er, dass er nur Hocuspocus und geistige Giftmischerei treibe, Kant ist ihm der verwachsenste Begriffskrüppel und der grosse Chinese von Königsberg; auch Darwin gilt ihm als ein zwar achtbarer, aber nur mittelmässiger Geist. Das Selbstgefühl war bei ihm dagegen sehr stark ausgeprägt, und ein Uebermaass der Selbstschätzung dringt nicht selten in kräftigen Aeusserungen zu Tage. Wenn es so auch für Nietzsche keine Wahrheit ausser ihm, keine in ihm gab — „nichts ist wahr" —, so kann man doch in den verschiedenen Phasen seiner Entwickelung, deren man drei annehmen darf, herrschende Ideen finden. Einige Grundgedanken klingen zeitig an und werden bis zuletzt von ihm gepflegt.

In der philologischen Schule Ritschls zu einer strengen Methode herangebildet, veröffentlichte er zuerst kleinere, genau gearbeitete philologische Abhandlungen, zeigte aber schon in seiner baseler Antrittsrede, dass er der Philosophie sehr nahe stand, wenn er da gegen Schluss sagt, alle und jede philologische Thätigkeit solle umschlossen und eingehegt sein von einer philosophischen Weltanschauung, in der alles Einzelne und Vereinzelte als etwas Verwerfliches verdampfe, und nur das Ganze und Einheitliche bestehen bleibe. In seiner ersten grösseren Schrift: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" verliess er schon die exacte Philologie, indem er sich von philosophischen und künstlerischen Gedanken Schopenhauers und Richard Wagners leiten liess, mit welchem letzteren ihn längere Jahre enge Freundschaft verband; später freilich sagte er, sein grösstes Erlebniss sei eine Genesung gewesen, Wagner gehöre nur zu seinen Krankheiten. Zwei Kunsttriebe der Natur sind es nach dieser Schrift, welche in ihrer Verbindung die attische Tragödie hervorgehen lassen, der dionysische und der apollinische, der erstere orgiastischer Art, der zur Einheit mit der Natur gleichsam zurückstrebt, und der apollinische, der die Form in maassvoller Begrenzung giebt. Dem geheimnissvollen Dionysischen fühlte sich Nietzsche selbst verwandt in der Vereinigung der Gegensätze und später in dem Willen zum Tragischen, der die Fülle des Daseins ankünde, das Furchtbare aufsuche und so das Leben bejahe. Die griechische Cultur schwebte ihm als Ideal vor, ein ähnliches deutsches Culturideal strebte er an in seinen „Unzeitgemässen Betrachtungen", deren beide letzten dem Genie in Schopenhauer und in Wagner huldigten, ja in Wagner sollte der „erlösende Heiland" gegeben sein. Und doch war dieser

Standpunkt des Ideals, als er „Wagner in Bayreuth“ veröffentlichte, schon so gut wie überwunden.

Die darauf folgende Aphorismensammlung: „Menschliches. Allzumenschliches“ ist dem Andenken Voltaires zu seinem Todestage gewidmet. In diesen und den weiteren Werken zeigte er sich losgelöst von der Romantik Schopenhauers, aber weiter auch von allen Idealen, von allen höheren Mächten, auch von der allgemeinen Vernunft mit ihren Sittengesetzen, von der christlichen Welt- und Lebensanschauung, welche diese Welt missachte zu Gunsten einer erdichteten jenseitigen. Zwar neigt er eine Zeit lang dem Intellectualismus zu, schätzt sogar den Sokrates hoch, und das kann man seine zweite Periode nennen; aber bald wird das Wissen gar nicht geachtet gegenüber den Trieben, den Instincten, den Affecten, indem über das Apollinische das Dionysische den Sieg davonträgt. Nietzsche sieht nicht ein, warum wir an Stelle der Wahrheit nicht lieber Unwahrheit haben wollten, wenn sie uns nur nützlich sei. Die Falschheit eines Urtheils ist noch kein Einwand gegen ein Urtheil. Die Frage ist, wieweit es lebenfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist, und man muss grundsätzlich geneigt sein, zu behaupten, dass die falschesten Urtheile (zu denen die synthetischen Urtheile a priori gehören) uns die unentbehrlichsten sind — dass Verzichtleisten auf falsche Urtheile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre. An Stelle des Strebens nach Wahrheit muss der Mensch danach trachten, seine Instincte möglichst zu befriedigen, möglichst den Willen zur Macht, der sein stärkster Instinct ist, zu erfüllen; er muss sich selbst und nicht Anderen leben, namentlich nicht dem Mitleid nachgehen, das nur die Tugend der Schwächlinge ist, das selbst nur schwächt, das Ungesundeste ist in unserer ungesunden Modernität. Stark soll der Mensch in seinem Willen für sich sein, Freude an dieser Welt haben, zu der er ganz gehört, nicht das Gute, nicht die Tugenden, die er selbst geschaffen hat, über sich stellen, sondern jenseits vom herkömmlichen Guten und Bösen, das nur für erstrebenswerth, für gut erachten, was der Wille zur Stärke, zur Macht will. „Alles ist erlaubt.“ Morphologie und Entwickelungslehre des Willens zur Macht ist für Nietzsche die gesammte Psychologie, die bisher an moralischen Vorurtheilen und Befürchtungen hängen geblieben sei. Ja er geht weiter und stellt es, wenn auch etwas hypothetisch hin, dass alle wirkende Kraft nur als Wille zur Macht gefasst werde, dass also die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren „intelligibeln Charakter“ hin betrachtet, nichts weiter als „Wille zur Macht“ sei; die Ethik ist ihm abhängig von der Biologie. Das Princip des Lebens, eben der Wille zur Macht, der das Leben durchaus bejaht, ist auch Princip der Moral, also ein rein natürliches. Je nachdem das Leben, physiologisch betrachtet, im Aufsteigen oder Absteigen begriffen ist, richtet sich das moralische Werthurtheil.

Wer den Willen zur Macht erfüllt, wer nicht geniessen, nicht Glück suchen, sondern Kraft entwickeln will, wer sich selbst Gesetze giebt, sich selbst schafft, der Autonome, Freie, der auch Mitleid üben kann, nur nicht aus Schwäche, der ist der Vornehme, der Singuläre, der Uebermensch. Für diesen giebt es eine andere Moral, als die nihilistische, lebenverachtende, als die Moral des Niedergangs, nämlich die Herrenmoral, entgegengesetzt der Sclavenmoral, der Moral der Ergebenheit, der Demuth, der Selbstverachtung, der Nächstenliebe, durch welche das Christenthum so verderblich gewirkt hat. „Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? — Alles, was aus Schwäche stammt! Was ist Glück? — Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, — dass der Widerstand überwunden ist. Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht, nicht Friede

überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, virtù, moralinfreie Tugend). Die Schwachen und Missrathenen sollen zu Grunde gehen; erster Satz unserer Menschenliebe, und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgend ein Laster? — Das Mitleiden der That mit allen Missrathenen und Schwachen." Da nicht Alle gleich stark sind, können auch nicht Alle das Ziel erreichen, sondern nur die kräftigen Naturen haben das Recht gegenüber den Schwachen, die den Starken dienen müssen; das Wesentlichste ist hier, dass gehorcht werde. Das Heerdenthier will freilich nichts davon wissen, dass, was dem Einen billig ist, es durchaus noch nicht dem Andern sein kann, dass die Forderung einer Moral die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist, kurz, dass es eine Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral giebt. Nietzsche huldigt hiermit einer extrem aristokratischen Ansicht und ist Feind aller Gleichberechtigung der Menschen. Er meint einmal, „aristokratischer Radicalismus" sei das treffendste Wort, das er bisher über sich gelesen habe. Unter dem Gesindel von heute hasst er am meisten das Socialistengesindel, die den Instinct, das Genügsamkeitsgefühl des Arbeiters mit seinem kleineren Sein untergraben, die ihn neidisch machen, die ihn Rache lehren: „Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf gleiche Rechte. Was ist schlecht? Alles, was aus Schwäche, aus Neid, aus Rache stammt. Der Anarchist und der Christ sind gleicher Herkunft." Alle Werthe, in denen jetzt die Menschheit ihre höchsten Wünsche zusammenfasst, sind Décadence-Werthe. Wo in irgend welcher Form der Wille zur Macht niedergeht, giebt es jedesmal auch einen physiologischen Rückgang, eine Décadence. Das Christenthum zeigt diesen Verfall im höchsten Grade: alle Ziele eines Christen sind schädlich, aber wen er hasst, was er hasst, das hat Werth. So ist die Umwerthung der Werthe ausgeführt. — Uebrigens sagt Zarathustra: „Ich bin ein Gesetz nur für die Meinen, nicht für Alle". So hatte Nietzsche bei einer Umwerthung auch nicht die Massen, sondern nur die Vornehmen, Willenstarken im Auge, er wollte keine Heerden, die ihm folgten.

In der Fassung des „Uebermenschen" ist bei Nietzsche ein gewisses Schwanken zu erkennen. Einmal ist er der Vornehme, Singuläre, wovon es Exemplare in der Geschichte gegeben hat (s. auch Antichr., S. 301 ff.). Im Zarathustra ist er aber eine Art, die über des Menschen Art steht: „Der Mensch ist ein Seil zwischen Thier und Uebermensch", ist also nicht das Ende der Entwickelung, diese geht weiter. Ein Gedanke, der mit der Idee des Uebermenschen zusammenhängt, da dieser allein ihn erträgt und ausnutzen kann, ist der von der „ewigen Wiederkunft aller Dinge", in dem Nietzsche eine Art Ersatz für die Religion zu finden scheint. So schwierig diese Ansicht auszudenken ist, so sehr sie in Nietzsche zuerst Schauder erregt hat, so ist sie ihm doch höchst werthvoll geworden. In den „sieben Siegeln" oder dem „Ja- und Amen-Lied" schliesst er jede der sieben Strophen mit den Worten: „Oh wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, dem Ring der Wiederkunft! Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!"

Die Schriften Nietzsches, weniger seine positiven Ansichten, zumal diese immer fliessend sind, fanden zum Theil begeisterten Beifall, von anderen Seiten wurde gegen seine ganze Richtung, auch gegen gewisse seiner Lehren, namentlich gegen die doppelte Moral, eifrigst polemisirt, wie überhaupt kein Schriftsteller neuerer Zeit so verschieden beurtheilt wird wie er. Das Verlockende bei ihm findet sich nicht nur in der Form, sondern auch in der Masse feiner, von genauer

Beobachtung und eingehender Kenntniss zeugender Bemerkungen auf psychologischem, ethischem, ästhetischem, geschichtlichem Gebiete; namentlich ist es auch das volle Losgelöstsein von der Tradition, von allen Autoritäten, das ihm viele Bewunderer sogar in den Kreisen der Socialdemokraten und Anarchisten erworben hat. Auch besonnener Denkende werden zwar in den extremen Aufstellungen und den Negationen Nietzsches, namentlich auch in seinem blinden Hasse gegen das Christenthum, eine Gefahr besonders für die sich bildende Jugend sehen, aber doch anerkennen, dass in dem Hervorheben der Instincte, in dem Betonen des Rechts der kraftvollen, willensstarken, selbständigen und freien Persönlichkeiten gegenüber der jetzt so beliebten Gleichmacherei wichtige Momente liegen, die energisch auszusprechen an der Zeit war. Dass Nietzsche der Zügellosigkeit und Genusssucht nicht das Wort geredet hat, bedarf kaum der Erwähnung. — Grossen Einfluss hat Nietzsche auf die halb oder ganz belletristische Litteratur und auf die Journalistik ausgeübt und übt ihn noch aus.

Einen ähnlichen, nur modificirten Standpunkt wie N. nahm Rud. Steiner ein, Philosophie der Freiheit, 1894, der sich mit Goethe viel beschäftigt hat. Seine Schr. Am Ende des Jahrhunderts s. ob. S. 3. Wegen seiner ersten Schrift, die an Nietzsche erinnert, sei hier sogleich erwähnt: P. Mongré (Pseudonym f. Fel. Hausdorff, P. D. der Mathemat. in Leipzig), Sant-Ilario, Gedanken aus d. Landschaft Zarathustras, Lpz. 1897. Das Chaos in kosmisch. Auslese. E. erkenntnisskrit. Verf., Lpz. 1898, worin alle Metaphysik rein abgelehnt, und die Erfahrungswelt als ein Fall unter vielen möglichen, als „ein von unserem Bewusstsein vollzogener Ausschnitt aus dem gesetzlosen Chaos“ angesehen wird.

§ 38. Von Systematikern, wie von Denkern, die nicht gerade mit Systemen oder mit bestimmten Weltanschauungen hervorgetreten sind, ist auf einzelnen Gebieten der Philosophie zum Theil Erhebliches geleistet worden, namentlich in der Logik, Psychologie, in der Ethik, auch in der Aesthetik. In Psychologie und Ethik machte sich das sociale Element mehr und mehr geltend. Sociologie, Geschichtsphilosophie und Sprachphilosophie traten in den letzten Jahren etwas hervor, während Religionsphilosophie — diese früher eifriger gepflegt — und Rechtsphilosophie seit einigen Jahren mehr vernachlässigt worden sind. Während die Entwickelungslehre sich auf allen diesen Gebieten mehr und mehr durchsetzte und das Thatsächliche allmählich fast überall als die Grundlage der philosophischen Forschung angesehen wurde, herrschte sonst noch vielfach der Kampf um die Principien, wiewohl man häufig auf Kant zurückging.

In der Logik machte sich der Gegensatz zwischen reiner und psychologischer Logik geltend, auch der Logicalcalcul trat auf; in der Erkenntnisstheorie der Gegensatz zwischen Erklärung und Beschreibung, wobei noch die zweckmässig ökonomische Beschreibung eine Rolle spielte. Die Psychologie trachtete einerseits danach, selbständig zu werden, als Naturwissenschaft zu gelten, während andererseits der Zusammenhang mit der Philosophie beibehalten

wurde, auch eine eigentlich philosophische Psychologie sich zeigte. Sonst herrschen auf psychologischen Gebiete die Gegensätze von physiologischer oder experimenteller Psychologie und der, welche die innere Erfahrung oder die subjective Methode bevorzugt. Bei der physiologischen Psychologie trennt sich wieder der psycho-physische Materialismus, der das innere Erleben vollständig durch die Vorgänge im Gehirn bestimmt sein lässt, von der Richtung, welche die Psychologie als selbständig gegenüber der Physiologie betrachtet. Auf die Analyse der inneren Erlebnisse wird zwar fast überall Werth gelegt, aber dennoch hat die Associationspsychologie auch ihre entschiedenen Anhänger. Während eine Zeit lang der substantielle Seelenbegriff so gut wie aufgegeben zu sein schien, tritt er neuerdings dem actuellen wieder mit Entschiedenheit entgegen. — Viel ist in den letzten Jahren, namentlich von der physiologischen und experimentellen Seite her, für Psychologie geleistet worden. Doch gehört das Meiste davon nicht in das Gebiet der Philosophie. Zur Belebung der psychologischen Studien haben die internationalen Congresse für Psychologie beigetragen, namentlich für Deutschland der in München 1896 abgehaltene.

In der Ethik ist mehr und mehr eine Vereinigung zwischen Egoismus und Altruismus zu Stande gekommen, aber Evolutionismus und Apriorismus oder Intuitionismus haben sich noch nicht versöhnt. Mehrfach herrscht ein etwas unklarer Utilitarismus. Bei einigen Ethikern spielt die Theorie der Werthe die grösste Rolle. Die Rechtsphilosophie wird weniger als Naturrecht getrieben, welches die äusseren Bedingungen für Erreichung des ethischen Ziels feststellen soll, sondern mehr als Wissenschaft des positiven Rechts betrachtet. In der Aesthetik hat man sich wie auch auf andern Disciplinen von der Metaphysik als grundlegender Wissenschaft losgemacht, aber wie die Erfahrungsästhetik getrieben werden muss, darin herrscht keine Einheit, und namentlich darüber, was das Schöne sei, gehen die Meinungen auseinander. Die Behandlungsweise der Religionsphilosophie hat dadurch eine Aenderung erfahren müssen, dass man der wissenschaftlichen Geschichte der Religionen mehr nachging.

In diesem Paragraphen sollen die genannt werden, über die in den früheren Paragraphen nicht berichtet worden ist; auf die schon Behandelten wird nur hingewiesen. — Berichte über die Erscheinungen auf einzelnen Gebieten in den letzten Jahren finden sich im A. f. s. Ph., s. ob. Reiche Litteratur zur prakt. Eth. b. G. Runze, Ethik, I, Berl. 1891. S. auch die S. 141 erwähnten Schriften und sonstigen Berichte. — Ueber die Psychologie s. namentlich das grössere Werk E. v. Hartmanns, D. moderne Psychol., Lpz. 1901, auch D. Mercier, Les origines de la psychologie contemporaine, Par. 1898, Rud. Willy, D. Krisis in d. Psychol., Lpz. 1899, W. Heinrich, D. moderne physiologische Psychol. in Dtschl., Zür. 1895, 2. Aufl. 1899, und schon aus früherer Zeit Ribot (ob. S. 143), Benno Erdmann, Zur zeitgenössischen Psychol.

in Dtschl., Vierteljahrsschr. f. w. Ph. IV, 1879, auch W. Windelband, Ueb. d. gegenw. Stand der psychol. Forsch., Rede, 1876. Der Bericht über den 3. internationalen, in München 1896 abgehaltenen, Congress für Psychologie ist München 1897 erschienen.

Von philosophischen Schriftstellern, die sich besonders mit Logik und Erkenntnisslehre beschäftigt haben, sind ausser den früher schon erwähnten Lotze, Sigwart, Wundt, Schuppe, Lipps, Bergmann u. A. hier zu nennen: Benno Erdmann (geb. 1851, Prof. d. Philos. in Bonn), der sich um Kant grosse Verdienste erworben (s. Grundr. III, u. in dies. Bd. ob.) und ausser seiner Schrift über Knutzen (s. III) noch veröffentlicht hat: Die Axiome der Geometrie, Lpz. 1876. Logik, 1. Bd., Logische Elementarl., Halle 1892. Von Aufsätzen seien seine letztgeschriebenen erwähnt: Zur Theorie der Beobachtung. A. f. s. Ph., 1, 1895 Die psycholog. Grundlagen der Beziehungen zwischen Sprechen und Denken, ebd., 2, 1896 u. 3, 1897 u. ff. Seit einer Reihe von Jahren giebt er Abhandlungen von Schülern heraus: Abh. zur Philos. u. ihrer Gesch., Halle. Die Logik scheidet Erdmann streng von der Metaphysik, das heisst bei ihm: der Erkenntnisstheorie. und bestimmt sie als die Wissenschaft von den formalen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Denkens, oder die Wissenschaft von den formalen Voraussetzungen gültiger Urtheile über die Gegenstände der Sinneswahrnehmungen und des Selbstbewusstseins. Jedoch sollen diese Voraussetzungen nicht so formal sein, dass in ihnen von allem Inhalt des Denkens abgesehen würde, was die objective Natur der Denknothwendigkeit verbiete. Als Hauptsache in der Logik betrachtet er die Lehre vom Urtheil und vertritt, sich an Plouquet zum Theil anschliessend, die Einordnungstheorie, d. h. die Ansicht von der logischen Immanenz des Prädicats im Subject, indem die Trennung dieser beiden sich rein sprachlich in dem Wort, nicht in den Bedeutungsvorstellungen vollziehen soll. Das Merkmal löst sich bei einem Wahrnehmungsurtheil nicht irgendwie von dem Gegenstand ab, es bleibt vielmehr als Merkmal des Gegenstandes in derselben Beziehung logischer Immanenz für unser Bewusstsein bestehen, die es vor der Aussage in der blossen Wahrnehmung gehabt hatte.

Gründlich hat auf logischem Gebiet gearbeitet Edm. Husserl (geb. 1859, Prof. in Göttingen), der früher zu den von Brentano stark beeinflussten Logikern gehörte, also die Logik von der Psychologie abhängig machte. Philosophie der Arithmetik. Psycholog. und logische Untersuchungen, 1. Bd., Halle 1891, worin die Begriffe Vielheit, Allheit, Einheit psychologisch untersucht werden und im Gegensatz zu Helmholtz u. A. der Begriff der Anzahlen als eigentlicher Fundamentalbegriff der Arithmetik gelten soll. In seinem neuen, umfangreichen, in Einzelnes tief eingehenden Werk, Logische Untersuchungen, 1. Th.: Prolegomena zur rein. Logik, 2. Th: Untersuchungen zur Phänomenologie u. Theorie der Erkenntniss, Halle 1900, 1901, spricht er im Gegensatz zu seiner früheren Ansicht es bestimmt aus, die Logik könne nicht von der Psychologie ihre Begründung und philosophische Aufklärung erwarten, und wendet sich auch gegen die denkökonomische Fassung der reinen Logik. Nicht ein System der reinen Logik will Husserl hier geben, sondern nur „Vorarbeiten zur erkenntnisstheoretischen Klärung und zu einem künftigen Aufbau der Logik." Die Phänomenologie hat den Zweck, ein descriptives Verständniss der logischen Erlebnisse in der Weise zu verschaffen, dass allen logischen Fundamentalbegriffen feste Bedeutungen gegeben werden. Dazu werden ausführliche sprachliche Erörterungen angestellt. H. erinnert jetzt mehrfach an Bolzano.

Ernst Schröder (Prof. a. d. technisch. Hochschule in Karlsruhe) hat ausser einer kleineren Schrift unter dem Titel Operationskreis des Logicalcalcüls, Lpz.

1877, noch veröffentlicht: Vorlesungen üb. d. Algebra der Logik, Bd. 1—3. 1. Abth., Lpz. 1890 ff., in welchen er die rein rechnerische Logik nach dem Vorbild von Engländern und Amerikanern, namentlich nach der Grundlegung Charles Peirces: On the Algebra of Logic, in selbständiger und in sehr ausführlicher Weise darstellt. Jos. Hontheim, S. J., Der logische Algorithmus in s. Wesen, in s. Anwend. u. in s. philos. Bedeut., Berl. 1895. Eine besondere Begriffsschrift hat aufgestellt Gottlob Frege (Prof. in Jena), Begriffsschrift, 1879, Function u. Begriff 1891, Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet, 1893. L. Rabus (geb. 1835, Lycealprof. a. D. in Erlangen) hat eine Reihe von Schriften veröffentlicht, von denen sich mehrere auf Logik beziehen: Lehrb. d. Logik, 1863, Logik u. Metaphys, I. Th., 1868, Neueste Bestrebungen auf d. Gebiete der Logik bei den Deutschen u. die logische Frage, 1880, Lehrbuch zur Einleit. in d. Philos., I. Bd.: Grundr. d. Gesch. d. Philos, II. Bd.: Logik u. System der Wissenschaften, Erlang. u. Lpz. 1895. R. giebt in der letztangeführten Schrift auch eine kurze Darstellung des bisherigen Entwickelungsgangs der Logik mit reichlichem Litteraturverzeichniss, ein brauchbares Register über griechische und lateinische Termini und eine encyklopädische Uebersicht über das System der Wissenschaften, worin er die christliche Philosophie als das Ziel der Wissenschaft hinstellt.

Von den erkenntnisstheoretischen Schriften streifen manche zugleich, wie das leicht vorkommt, das Gebiet der Metaphysik oder das der Naturphilosophie. Schmitz-Dumont, Zeit u. Raum in ihren denknothwendigen Bestimm. abgeleitet aus dem Satze des Widerspruchs, Lpz. 1875. Die mathemat. Elemente d. Erkenntnisstheorie, Berl. 1878. D. Einheit d. Naturkräfte u. d. Deut. ihr gemeins. Formel, Berl. 1881. Die mathematische Wissenschaft ist eine erweiterte Logik, und diese leitet ihre Bestimmungen aus einem einzigen absolut Gewissen ab, nämlich aus dem Factum, dass Wahrnehmungen gemacht werden, d. h. dass etwas existirt. Naturph. als exacte Naturwissensch., Lpz. 1885. Rob. Proelss, D. Ursprung der menschl. Erkenntniss. P. du Bois-Reymond, Ueb. die Grundlagen der Erkenntniss in d. exacten Wissenschaft. Nach e. hinterlass. Handschr., Tüb. 1890. P. Volkmann, Erkenntnisstheoret. Grundzüge der Naturwissenschaften u. ihre Beziehungen zum Geistesleb. der Gegenw., Lpz. 1896. Rud. Eisler, D. Bewussts. der Aussenwelt. Grundleg. zu e. Erkenntnisstheorie, Lpz. 1901. K. Birch-Reichenwald Aars (Norweger), Zur psycholog. Analyse der Welt, Projectionsphilosophie, Lpz. 1900. Hier wird streng geschieden zwischen Erlebnissen und Projectionsbegriffen, die über die seelische Grenze hinausweisen. Nichts darf in die äussere Welt projicirt werden, das nicht als unmittelbare und nothwendige Ursache eines bestimmten Erlebnisses gedacht wird, und nur die Beobachtung subjectiver Erlebnisse kann die Wissenschaft fördern. Ueb. Th. Ziehen s. unt. b. d. Psychologen.

Die sogenannten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung greift mit scharfen Waffen und theilweise mit Erfolg an Hnr. v. Schoeler, Kritik der wissenschaftl. Erkenntniss, Lpz. 1898, Probleme, kritische Studien über den Monismus, Lpz. 1900. Er geht die einzelnen Wissenschaften durch und sucht zu erweisen, dass sie so gut wie nichts geleistet hätten, und behandelt in seinen Problemen, auf Haeckel vielfach Bezug nehmend, hintereinander das kosmologische, biologische, psychologische Problem mit dem Nachweis, dass dies wirkliche Probleme seien, deren Lösung nicht vorliege. Weder durch die Religion noch durch die Wissenschaft seien die tiefsten Fragen der Welt zu lösen. Doch verhält sich v. Schoeler nicht rein abweisend skeptisch. Zwei Grundphänomene, die das Dasein erklären, sind anzunehmen: Der Naturprocess ausser uns und der Denkprocess in uns, die Welt der Vorstellungen. Diese letzteren lassen eine

Seele in uns und in allem Lebenden sicher voraussetzen. Die Identität der Persönlichkeit beruht aber auf der Identität des allen bewussten Vorgängen zu Grunde liegenden Willens Das wahre Weltsystem ist also nicht Monismus, sondern „Diploismus". Schliesslich soll man sich aus dem Vorurtheil von der ihre Ziele erreichenden Wissenschaft in die Kunst retten. Branislav Petronievics, Principien der Erkenntnisslehre. Prolegomena zur absoluten Metaphysik, Berl. 1900. Der Verf. will einen absoluten Rationalismus begründen aber nicht vermittelst des abstracten intuitiven Vernunftvermögens, auch nicht vermittelst der absoluten Identität des Seins mit dem Gedanken. Vielmehr nimmt er als Basis für die Erkenntniss die Erfahrung an, sucht aber nachzuweisen, dass in der Erfahrung von dem Empirismus übersehene Thatsachen liegen, die zur transscendenten Erkenntniss führen, und ferner erkennt er die absolute Realität der Erfahrung an.

Viele Werke, die sich auf die ganze Psychologie oder auf einzelne Theile von ihr erstrecken, wie die von Volkmann, Lazarus, Wundt, Stumpf, Brentano, Lipps, Rehmke, Münsterberg u. A. sind früher schon genannt. Seit 1889 erscheint eine „Zeitschrift f. Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane", hrsg. v. Herm. Ebbinghaus u. Arth. König, Hamburg, worin sich auch die Bibliographie der psycho-physiolog. Litteratur findet; Schriften der Gesellsch. f. Experimentalpsychol. zu Berl., mit Beiträgen v. M. Dessoir, A. Bastian u. A. erscheinen in Lpz. v. 1889 an. Beiträge zur Psychol. u. Physiol., hrsg. v. Goetz Martius v. 1896 an. Zeitschr. f. pädagogische Psychol. u Pathologie, hrsg. v. Ferd. Kemsies, Berl., v. 1899 an. Viel Psychologisches erscheint in Wundts Philos. Studien. Von Schriftstellern sind hier noch zu erwähnen: Thdr. Elsenhans, Selbstbeobacht. u. Experiment in d. Psychol., ihre Tragweite u ihre Grenzen, Frb. i. Br. 1897, Wesen u. Entstehung des Gewissens, D. Psychol. der Ethik, Lpz. 1894. Ad. Horwicz, Psychol. Analysen, Magdeb. 1872–1878, die namentlich darauf ausgehen, Physiologie u. Psychologie eng mit einander zu verbinden. Moralische Briefe, Magdeb. 1878. Herm. Ebbinghaus (geb. 1850, Prof. d. Philos in Breslau), Ueb. d. Gedächtniss, Untersuchungen zur experimentellen Psychologie, Lpz. 1885, Theorie des Farbensehens, 1893, Grundzüge der Psychologie, I, 1897. Th. Ziehen, Leitfaden d. physiol. Psychol. in 14 Vorlesung., Jena 1891, 5. Aufl., 1900, der in wichtigen Punkten Wundt bekämpft und sich mehr den englischen Associationspsychologen anschliesst, wie dies überhaupt neuerdings Manche thun. Ziehen hat weiter verfasst: Psychophysiologische Erkenntnissl., Jena 1898, und steht hier auf dem Standpunkt der immanenten Philosophie. Psychisch, bewusst und existirend sieht er als congruente Begriffe an. Materie ist ein metaphysisches Dogma. Sie wird vertreten durch die „Reductionsbestandtheile" oder „reducirten Empfindungen", die übrig bleiben, wenn wir die Empfindungen der Sinne abziehen. Osw. Külpe, Grundr. d. Psychol. auf experiment. Grundlage dargest., Lpz. 1893, s. ob. S. 249; ders., Anf. u. Ansichten d. exp. Psych., A. f. G. d. Ph. VI, s. auch Ph. Monatsh. 30, 1894. H. Kroell (Sanitätsrath), D. Aufbau d. menschl. Seele, Lpz. 1900.

Einzeluntersuchungen meist von der physiologischen, wenigstens experimentellen Seite aus, haben angestellt: E. Meumann (Prof. in Zürich), mit werthvollen Arbeiten in Wundts Philos. Stud.; E. Kraepelin, Psychol. Arbeiten, Lpz. v. 1895 an, Ueb. geistige Arbeit, 3. Aufl., Jena 1900; Vict. Henri, Ueb. d. Raumwahrnehmung. des Tastsinns. E. Beitr. zur experimentellen Psychol., B. 1897; K. Marbe, Experimentell-psycholog. Untersuchung. üb. d. Urtheil, Lpz. 1891; A. Thumb u. K. Marbe, Experimentelle Untersuchung. üb. d. psycholog. Grundlage der sprachl. Analogiebild., Lpz. 1901; Benno Erdmann u. Raymond Dodge, Psycholog. Untersuchungen üb. das Lesen auf experimenteller Grund-

lage, Halle 1898; Gust. Störring (P. D. in Leipzig), Vorlesungen über Psychopathologie in ihrer Bedeutung f. d. normale Psychologie mit Einschluss der psychologischen Grundlagen der Erkenntnisstheorie, Lpz. 1900; Felix Krüger, experimentell-psychologische Arbeiten, so: Zur Theorie der Combinationstöne, Philos. Studien, Bd. 17, s. auch seine feinsinnige ethische Schrift: D. Begriff des absolut Werthvollen als Grundbegr. der Moralphilosophie; A. Rau, Empfinden und Denken, e. physiol. Untersuch. üb. die Natur des menschl. Verstandes, Giessen 1896; D. moderne Panpsychismus, eine summar. Kritik des Idealism. und seiner neust. Entwickelungsphase, Berl. 1901; Max Dessoir (geb. 1867, Prof. in Berl.), Bibliogr. des modern. Hypnotismus, Berl. 1888 u. 1891, Das Doppelich, in Schr. d. Gesellsch. f. Exp.-Psych., 1890, D. Hautsinn, in Arch. f. Anat. u. Physiol., 1892, Beiträge zur Aesthetik, A. f. s. Ph., 5. u. 6. Bd., Gesch. d. deutsch. Psych., s. Grundriss III, u. A.

Hervorzuheben ist Hans Cornelius (geb. 1863, P. D. in München), Psychologie als Erfahrungswissenschaft, Lpz. 1897, Ueb. Gestaltqualitäten, Ztschr. f. Psych. u. Physiol. d. Sinnesorg., 22, der die Psychologie bestimmt „als die Wissenschaft von den Thatsachen des geistigen Lebens, von den psychologischen Thatsachen", indem es die Aufgabe der Psychologie sein soll, diese vollständig und einfach zu beschreiben, nicht causaliter zu erklären. Dies Thatsachenmaterial muss durchaus empirisch gegeben sein, es dürfen keine Begriffe hereinkommen, deren Ursprung nicht aus Erfahrung nachgewiesen ist. In der Erkenntnisslehre, die er ganz psychologisch behandelt, nimmt er Vieles von Hume herüber. Ferner seien hier genannt: J. Udabr. Kramář, D. Hypothese d. Seele, Lpz. 1898, s. unt. b. d. böhmisch. Philos.; C. Hebler, Elemente einer psychologisch. Freiheitsl., Berl. 1887; F. Wollny mit einigen seiner Schriften, z. B. Grundr. der Psychol.; M. Jahn, Psychologie als Grundwissensch. der Pädagogik, unt. Mitwirkung v. K. Heilmann, Lpz. 1900; Max Wentscher (P. D. in Bonn), Ueb. phys. u. psychische Causalität u. d. Princ. des psycho-physisch. Parallelismus, Lpz. 1896; Alex. Pfänder, Phänomenologie des Wollens, e. psychol. Analyse, Lpz. 1900, der mit Recht betont, dass allen objectiven psychologischen Methoden die subjective vorangehen muss, dass die ersteren nur Hülfsmethoden sein können; Herm. Türck, D. geniale Mensch, 4. Aufl., Berl. 1899, eine eingehende Studie; Hans Schmidkunz, Ueb. d. Abstraction, Halle 1889, Analyt. u. synth. Phantasie, ebd. 1889, Psychol. d. Suggestion, Stuttg. 1892, D. Hypnotism. in gemeinfassl. Darstell., ebd 1892. Mit Kant will in enger Verbindung schon dem Namen nach stehen Transscendentalpsychologie, e. krit. philos. Entwurf v. Otto Schneider, Lpz. 1891, weicht aber erheblich von ihm ab.

Auf ethischem Gebiete sind ausser den schon genannten Werken von Wundt, Paulsen, Lipps, Schuppe, Baumann, Class, Staudinger, Rée u. A. hier zu erwähnen:

A. Döring (geb. 1834, Prof. u. Pr. Doc. in Berlin), Philosophische Güterlehre, Berl. 1888, Begr. der Philosophie, 1878, Grundzüge der allgemeinen Logik, I. Th., Dortmund 1880, System der Pädagogik im Umriss, Berl. 1894, Ueb. Zeit u. Raum, Vortr. u. Thesen, Berl. 1894, ausser seinen werthvollen Arbeiten über Gesch. d. alt. Philos., die Grundr. I genannt sind, zu denen noch das Werk über die Lehre des Sokrates, Berl. 1895, kommt. Er behandelt die principiellen Fragen der Ethik gründlich und in der Tiefe. Die Lust ist ihm für das Individuum der letzte Werth, das eigentliche Gut an sich, so dass nur hedonistische oder eudämonistische Motive wirken können. Das wahre höchste Gut soll „die berechtigte Selbstschätzung sein auf Grund wahren Eigenwerthes, der der sittlichen Gesinnung zukommt". Diese wahre Selbstschätzung ist nur möglich auf Grund des Bewusstseins eines objectiven Werthes meiner Person, der in der durch mich erzielten Lust anderer fühlender Wesen besteht, weshalb auch dem nach diesem

Eigenwerth Strebenden die menschliche Gesellschaft geradezu Glückseligkeitsbedingung ist. Dass Döring besonders Ethiker ist, geht schon aus der Gleichsetzung seiner Güterlehre mit der Philosophie hervor. S. von ihm auch Handbuch der menschlich-natürl. Sittenlehre f. Eltern u. Erzieher (E. Versuch im Sinne der v. d. deutsch. Gesellsch. f. eth. Cultur gestellten Aufgaben), Stuttg. 1898 (verhältnissmässig ausführlich). Geo. Simmel (geb. 1858, Prof. in Berlin), Einleitung in die Moralwissensch. E. Kritik der ethisch. Grundbegriffe, 2 Bde., Berl. 1892. 1893, worin Begriffe, wie Egoismus und Altruismus, sittliches Verdienst und sittliche Schuld, Glückseligkeit, kategorischer Imperativ, Zweck, Freiheit vom psychologischen Standpunkt aus sehr scharf analysirt werden. Von demselben Verf. sind noch erschienen: Ueb. sociale Differenzirung, Sociolog. u. psycholog. Untersuch., Lpz. 1890, Die Probleme der Geschichtsphil., Lpz. 1892, Philosophie des Geldes, Lpz. 1900. Joh. Unold, Grundleg. f. e moderne prakt. ethische Weltanschauung, Lpz. 1896; ders., Aufgaben u. Ziele des Menschenlebens. Nach Vorträgen, Lpz. 1899. Unold will auf wissenschaftlicher Erkenntniss eine Welt- und Lebensanschauung gründen. Der sociale Gesichtspunkt ist bei ihm maassgebend; die Erhaltung der Gattung ist der höchste Zweck des Lebens, der nächstvorliegende Zweck Entwickelung zu grösster Tüchtigkeit. Wirthschaftliche Interessen werden mit den ethischen verbunden. Karl Biedermann (Prof. d. Gesch. in Leipzig, gest. 1901), Zeit- u. Lebensfragen a. d. Gebiete der Moral, Breslau 1899 (vorher in Ztschr. Nord u. Süd). Wilh. Stern (praktischer Arzt in Berlin), Krit. Grundleg. der Ethik als positiver Wissenschaft, Berl. 1897, verwirft alle Metaphysik und gründet seine Ethik auf Entwickelungslehre und Erfahrung. Das wirkliche Grundprincip der Ethik ist ihm „Der Trieb zur Erhaltung des Psychischen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe“. Carl Stange, Einleitung in d. Ethik, Lpz. 1901, 1: System u. Krit. der ethischen Systeme, 2: Grundlinien der Ethik. Die Ethik ist nach Stange keine praktische Wissenschaft, sondern eine theoretische: sie hat keinen normativen Charakter. Ihre Aufgabe ist es nicht, das sittliche Leben zu beschreiben, sondern die constituirenden Factoren des Sittlichen aufzusuchen. Man könnte sie Pflichtsphilosophie nennen. Die Grundlinien behandeln 1. Die ethischen Grundbegriffe, 2. Das Wesen des Sittlichen, 3. Die Entstehung des Sittlichen. Otto Stock (P. D. in Greifswald), Lebenszweck u. Lebensauffassung, Greifsw. 1897. In intellectualistischer Fassung der Ethik, sich an Schuppe und Rehmke anlehnend, betrachtet er den Willen zum Leben seinem Wesen nach als Willen zur Erkenntniss, so dass Tugend Denken überhaupt ist.

Werthvoll, weil verständlich und auf den Grund gehend, sind „Ethische Principienfragen“ von Erich Adickes, I. Ethik u. Werttheorie (Absolutismus u. Relativismus in der Moral); II. Eudämonismus (Utilitarismus); III. Folgen der deterministischen Weltanschauung für die Moral; IV. Ethik (Philosophie) u. Sociologie, Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 116, S. 1—56, 161—255; 117, S. 38—70. Vergl. auch von demselb. Verf. die Ganzen u. die Halben. Zwei Menschheitstypen, Deutsche Rundschau 1900. Er kommt zu den Ergebnissen: 1. Absolute Normen, Werthe und Zwecke giebt es nicht und kann es nicht geben; auch ohne sie lassen sich die moralischen Erscheinungen der Verpflichtung, Reue u. s. w. erklären; 2. Der Eudämonismus wird durch die Thatsachen als der wahre moralische Standpunkt bezeichnet und seine Annahme schadet der Moral in keiner Weise, wenn die selbstlose Lust, die Freude am Wohlergehen Anderer, am Gesammtwohl die Hauptsache der Glückseligkeit ausmacht; 3. Der Determinismus beseitigt Sittlichkeit keineswegs; es giebt auch für ihn Gutes und Böses, Pflicht, Verdienst, Gewissensbisse u. s. w.; 4. Die Sociologie gehört nicht zu den philosophischen

Wissenschaften, da die Philosophie nur zwei Grunddisciplinen hat: Theorie des Erkennens u. Denkens u. Metaphysik (Weltanschauung), und die Einzeldisciplinen: Psychologie, Ethik, Aesthetik.

Zu übergehen ist hier nicht die geistige Bewegung, welche das Gebiet der Ethik möglichst selbständig machen und namentlich vom religiösen Gebiet ablösen will. Sie hat ihren Ursprung in den Vereinigten Staaten von Amerika von unitarischen Bestrebungen, indem da zunächst 1867 eine Free religious Association gegründet wurde. Von diesem Verbande trennten sich 1875 einige grössere Gemeinden und bildeten die Societies for ethical culture, indem sie den Glauben an einen persönlichen Gott nicht mehr verlangten. Eine ähnliche Gesellschaft wurde später auch in London gegründet, und 1892 entstand wesentlich auf Anregung des Prof.s der Astronomie Förster in Berlin und Geo. v. Gizyckis (s. üb. ihn ob.) in Berlin die Deutsche Gesellschaft für ethische Cultur, an die Abtheilungen und Zweige in mehreren deutschen Städten sich anschlossen. In ihnen und durch sie soll ethische Cultur gepflegt werden, unter der man versteht einen Zustand der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Menschlichkeit und gegenseitiger Achtung. Namentlich soll der ethische Unterricht gefördert werden, unabhängig von den trennenden Lehren der Religionen und der Parteien. Das eigentliche Organ der Gesellschaft sind die „Mittheilungen der deutschen Gesellschaft f. eth. Cult.“, Berlin von 1894 an. In Amerika dienen dieser Richtung die Zeitschriften: „The open Court“ seit 1887, „Monist“ und „International Journal of Ethics“ seit 1890. — Als amerikanische und englische Schriftsteller, die besonders auch in Deutschland gewirkt haben, sind zu nennen: Will. Mackintire Salter, in seinen Vorträgen über „die Religion der Moral“, deutsch v. G. v. Gizycki, Lpz.-Berlin 1885, den Moralischen Reden, deutsch von Gizycki, ebd. 1889, und dem Vortr. über die ethische Lebensansicht, übers. v. Gizycki, Berl. 1894, der auf Kants praktischer und Religionsphilosophie fusst, aber über Kant insofern weit hinausgeht, als er die Religion eigentlich aufhebt und an ihre Stelle das Streben, sich in Menschenliebe zu bethätigen, setzt. F. Adler, Der Moralunterricht der Kinder, deutsch v. Gizycki, Berl. 1893. Stant. Coit, Die ethische Bewegung in der Religion, deutsch von Gizycki, Lpz. 1890. In Deutschland gehören zu den leitenden Geistern in dieser Richtung, die freilich nicht bei allen ganz dieselbe ist: W. Förster und sein Sohn F. W. Förster, Jodl, Döring, Bruno Meyer, Emil Reich, Tönnies, Konrad Ziegler, auch wohl Theobald Ziegler u. A. Auch Geo. v. Gizycki war dafür sehr thätig. Nach dessen Tode scheint die ganze Bewegung ins Stocken gerathen zu sein. Er selbst neigte sich gegen Ende seines Lebens den socialen Problemen mehr zu, wie aus den nach seinem Tode veröffentlichten Vorlesungen über sociale Ethik, Berl. 1895, hervorgeht. Auch die Zeitschrift, die er herausgab: „Ethische Cultur, Wochenschrift für social-ethische Reformen“ (im 1. Jahrg.: für ethische) spricht dafür; sie wurde zunächst fortgeführt von F. W. Förster, später von Penzig und Kronenberg. Von W. Förster, Jodl u. A. sind Vorträge, gleichsam als Programme für die Gesellschaft, erschienen. Eine sehr brauchbare Geschichte der moralischen Bewegung in Amerika, England, Deutschland giebt Mart. Keibel in der oben erwähnten Schrift: Die Relig. u. ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus, Halle 1891, s. auch M. Brasch, Die Ziele der ethischen Bewegung, Lpz. 1893.

In der Sociologie huldigen der organischen Theorie, d. h. sehen, wie Spencer, die Organisation als ein allgemeines Gesetz für alle Gebiete des Seienden, also auch für die Gesellschaft an Paul v. Lilienfeld, Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft, 5 Bde., Mitau 1873—1881, La pathologie sociale, Paris

1896 (kurzer Abriss des grossen W.s), A. Schäffle, Bau u. Leben des socialen Körpers, 4 Bde., Tübing. 1875—1878, 2. Aufl., 2 Bde., ebd. 1896 (verkürzt, aber inhaltlich doch vervollständigt), D. Quintessenz des Socialismus, Gotha 1879 u. öft. Als Naturalist kann bezeichnet werden Ludw. Gumplowicz (Prof. in Graz), der in der Geschichte nur einen Kampf der Rassen, d. h. eine Fortsetzung des Daseinskampfs im Thierreich, sieht. Der Rassenkampf, sociologische Untersuchungen, Innsbr. 1883, Grundr. der Sociologie, Wien 1885, Sociologie u. Politik, Lpz. 1892, Sociologische Staatsidee, Graz 1892. Aehnliche Auffassung der Gesellschaft hat auch v. Hellwald, Culturgesch. in ihrer natürl. Entwickel., Augsb. 1875, 4. Aufl., 1890. — D. Paul Barth (geb. 1858, Prof. d. Philos. u. Pädag. in Leipzig), Die Philosophie der Geschichte als Sociologie, 1. Th.: Einleit. u. kritische Uebersicht, Lpz. 1897. B. setzt also die Sociologie gleich der Philosophie der Geschichte, was sehr nahe liegt, sobald man die Sociologie fasst als die Wissenschaft von den Veränderungen, die die Gesellschaften in der Art ihrer Zusammensetzung erleiden. Er giebt eine vortreffliche historisch-kritische Uebersicht über die früheren sociologischen und geschichtsphilosophischen Denker, von der hervorgehoben sei die Kritik des Marxismus. Zuletzt findet sich eine Skizze der eigen. Ans. des V.s. — Ludw. Stein, d. sociale Frage im Lichte der Philosophie. Vorles. über Socialphilos. u. ihre Geschichte, Stuttg. 1897. Vergl. auch: C. Bouglé, Les sciences sociales en Allemagne, les méthodes actuelles, Par. 1896, der freilich solche behandelt, die streng genommen nicht Sociologen sind und darauf hinauskommt, dass die socialen Wissenschaften in Deutschland psychologisch, abstract und theoretisch seien. Eine „Zeitschr. für Socialwissenschaft" wird seit 1898 herausgegeben von Julius Wolf, wöchentlich ein Heft, Berlin, nachdem schon seit lange die Staats- und socialwissenschaftl. Forschungen von Schmoller erscheinen.

Von Schriften die sich auf Rechtsphilosophie beziehen, seien hier neben den früher genannten von Trendelenburg, Ahrens, Schuppe, Röder, Lasson noch erwähnt R. Jherings Untersuchungen über den Geist des römischen Rechts, den Zweck im Recht, 1. u. 2. Bd. Im 2. Bd. des letzgen. Werkes geht Jhering auf die Moral und Sitte über; der Grundgedanke ist, dass der Zweck der Schöpfer des ganzen Rechts ist, und zwar ist das besonders Bezeichnende des Zweckes die Beziehung auf das eigene Selbst des Wollenden. Das Sittliche ist nur der Egoismus in höherer Form: der Egoismus der Gesellschaft. Ferner die Untersuchungen von Alb. Herm. Post über ethnologische Jurisprudenz, Jos. Kohler, der besonders die vergleichende Rechtsgeschichte förderte, über das Recht als Culturerscheinung, über das Wesen der Strafe, von Hepp, Darstellg. der deutschen Strafrechtssysteme, Chr. Reinh. Köstlin, Neue Revision der Grundbegriffe des Strafrechts, Gesch. des deutschen Strafrechts etc., Vasalli, Rechtsphilos. Betrachtungen über das Strafverfahren, Erlang. 1869, Ldw. Laistner, Das Recht in der Strafe, München 1872, Fel. Dahn, Die Vernunft im Recht, Grundlagen der Rechtsphilosophie, Berl. 1879, Rechtsphilos. Studien, Berl. 1883, u. A., v. Krafft-Ebing, Grundzüge der Criminalpsychologie, Stuttg. 1882, Krauss, D. Psychologie des Verbrechens, Tüb. 1884, Ph. Lotmar (Prof. d. Jurisprud. in Bern), Vom Rechte, das mit uns geboren ist, und von der Gerechtigkeit, Bern 1893, der für die Gerechtigkeit auf die aristotelische Definition zurückgreift, Carl Bergbohm (Prof. d. Jurisprud. in Bonn), Jurisprudenz u. Rechtsphilosophie. Kritische Abhandlung., I. Bd., 1. Abth.: Das Naturrecht der Gegenwart, Lpz. 1892. E. R. Bierling, Juristische Prinzipienl., 2 Bde., Freib. i. B., 1894/98. Die Schrift von Aiguiléra, L'idée moderne etc. s. III, S. 354, die von Fouillée: Ueber das moderne Recht, s. unt. bei Fouillée.

Die religionsphilosophischen Werke von Pfleiderer, Vatke, Teichmüller, Seydel, Thiele, Siebeck, Ad. Müller (s. b. Teichmüller) u. a. sind schon genannt; hier sind noch zu erwähnen: G. Chr. Bernh. Pünjer, Grundriss der Religionsphilos., Braunschw. 1886, (zur Einführung brauchbar). (Anonym) Religionsphilos. auf mod. wissensch. Grundl. m. e. Vorw. v. Jul. Baumann, Lpz. 1886. Anonym (Rich. Wimmer, Pfarrer in Weisweil), Im Kampf um die Weltanschauung. Bekenntnisse eines Theologen, Freib. i. Br., 12. Aufl. 1892. Fdr. Reinh. Lipsius, D. Vorfragen der systemat. Theologie, mit besond. Rücksicht auf die Philos. W. Wundts, Freib. i. Br., 1899.

Auf ästhetischem Gebiet sind namentlich thätig gewesen: v. Hartmann, Volkelt, Lipps (s. ob.) u. A.; hier seien noch angeführt: Karl Groos (geb. 1861, Profess. in Giessen), Einleit. i. d. Aesthetik, Giessen 1892, worin eine Reihe ästhetischer Fundamentalbegriffe vom psychologischen Standpunkt aus entwickelt werden; so auch desselben Spiele der Menschen, Jena 1899. Er sieht in dem Spiel der inneren Nachahmung den ästhetischen Genuss, lässt nicht auf Natur und Kunst als Objecte sich den Genuss beziehen, sondern auf unsere eigene innere Thätigkeit. Jonas Cohn (Privatdoc. d. Philos. in Freiburg i. Br.), Allgem. Aesthetik, Lpz. 1901 (der Verf. stellt sich im Ganzen auf den Boden Kants). Karl Ueberhorst (geb. 1847, Prof. in Innsbruck), Das Komische, Bd. 1: Das Wirklich-Komische, Bd. 2: Das Fälschlich-Komische, Lpz. 1896, 99. Ueberhorst huldigt in der Fassung des Komischen der Theorie des Schlechten oder Unvollkommenen, indem er es in dem Zeichen einer schlechten Eigenschaft Jemands bestehen lässt. Er giebt ausserordentlich viel brauchbares Material und stellt das Ideal des Menschen mit seinen Abweichungen auf. Hnr. v. Stein, Vorlesungen üb. Aesthetik. Nach vorhanden. Aufzeichnung. bearbeitet, Stuttg. 1897 (feinsinnige u. eigenartige Gedanken). Konrad Lange, Gedanken zu einer Aesthetik auf entwickelungsgeschichtlicher Grundlage, „Ztschr. f. Psychol. 14, S. 242—273; Die bewusste Selbsttäuschung als Kern des künstlerischen Genusses, Lpz. 1895, der den künstlerischen Genuss sucht in einem fortwährenden Hin- und Herschwanken zwischen Realität und Schein, zwischen Ernst und Spiel. Von Thdr. Lipps u. Rich. Maria Weber, werden seit einigen Jahren herausgegeben Beiträge zur Aesthetik, Hamburg.

Der Philosophie der Geschichte ist in letzter Zeit wieder mehr Aufmerksamkeit zugewandt worden. Wenn Ranke auch keine Geschichtsphilosophie verfasst hat, so geht durch seine Werke doch ein philosophischer Zug. S. Karl Lamprecht: Rankes Ideenlehre und d. Jungrankianer, in: Alte u. neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft, Berlin 1896, O. Apelt, Ueber Rankes Geschichtsphilosophie, Pr., Eisenach 1899, W. Freytag, Ueb. R.s Geschichtsauffass. u. eine zweckmässige Definition der Gesch., A. f. syst. Ph., VI, 1900, S. 129—155, 311 bis 340. Ueber Marx und Engels s. ob. Zu nennen sind hier: R. Rocholl, D. Philosophie der Geschichte, 2 Bde., Götting. 1878 u. 1893 (Bd. 2 giebt den positiven Aufbau von theologischem Standpunkte aus), Simmel, Steffensen, Biedermann, s. ob., A. Dippe, Das Geschichtsstudium mit seinen Zielen und Fragen, 1891, Rich. Mayr, D. philos. Geschichtsauffassung der Neuzeit, 1877, C. Jentzsch, Geschichtsphilos. Gedanken. E. Leitfaden durch die Widersprüche des Lebens, Lpz. 1892. Ludw. Stein, An der Wende des Jahrh.s. Versuch einer Culturphilosophie, Freib. i. Br., Tüb. 1899. Theod. Lindner, Geschichtsphilosophie. Einleit. z. einer Weltgesch. seit der Völkerwanderung, Stuttg. 1901. Der Verf. will die Entwickelung auf einfache Grundzüge zurückführen, die zu jeder Zeit und an jedem Orte nachzuweisen sind, aber zugleich die Verschiedenheit der Geschichte an verschiedenen Orten erklären sollen. Mor. v. Straszewski, Ideen

zur Philos. der Geschichte der Philos., Vortr., Wien 1900, der in ansprechender Weise gemäss den drei von ihm angenommenen Stufen des systematischen Denkens, nämlich der der praktischen Sinnigkeit, der Dialektik und der Forschung, auch die Entwickelung der Philosophie vor sich gehen lässt. — Als Methoden der Geschichtsschreibung stehen sich jetzt gegenüber die individualistische und die collectivistische, Lamprecht a. a. O. und Was ist Culturgesch.? Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissensch., 1896, 97. Vergl. Chr. Rappaport, Zur Charakteristik der Methode u. Hauptrichtung. der Philos. d. Gesch., Bern 1896.

Auch der Sprachphilosophie widmete man sich in den letzten Jahren. Das grosse Werk Wundts ist schon genannt, vergl. dazu Berth. Delbrück, Grundfragen der Sprachforschung mit Rücks. auf Wundts Sprachpsych. erörtert, Jena 1901. Erwähnt seien noch aus neuster Zeit: Fritz Mauthner, Beiträge z. e. Kritik der Sprache, 1 Bd.: Sprache u. Psychologie, Stuttg. 1901. F. Lütgenau, D. Ursprung der Sprache, Lpz. 1901. Frz. Nik. Finck, D. deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung, Marb. 1899, D. Classification der Sprachen, ebenda 1901.

Genannt mögen hier noch zuletzt sein als das philosophische Gebiet vielfach berührend: Wilh. v. Humboldts sprachwissenschaftliche und ästhetische, Max Müllers sprachwissenschaftliche, religionsgeschichtliche und religionsphilosophische, Roschers, Rau's nationalökonomische und politische Forschungen. Von Roscher sei besonders erwähnt: Politik. Geschichtl. Naturl. der Monarchie. Aristokratie u. Demokratie, Stuttg. 1893, worin sich eine erfreuliche Hochschätzung des Aristoteles findet.

Französische Philosophie.

§ 39.*) Die neuere französische Philosophie beginnt unmittelbar nach der grossen Revolution von 1789. Freilich begegnen wir in den ersten Jahrzehnten dieser Periode mehr als einem Fortsetzer der von Condillac herrührenden sensualistischen Schule; ja der Einfluss Condillacs auf die Psychologie, Buffons auf die Naturanschauung, Rousseaus und Montesquieus auf die Staats- und Socialwissenschaften hat niemals aufgehört, gewisse Denker selbst der neuesten Zeit mehr oder weniger zu beeinflussen. Im Allgemeinen indess darf man behaupten, dass die französische Revolution ein neues Feld der Orientirung dem philosophischen Nachdenken eröffnet und die Geister gezwungen hat, sich zwischen zwei entgegengesetzten Richtungen zu entscheiden, zwischen der Reaction und der fortschreitenden Entwickelung.

Die Reaction äussert sich in doppeltem Sinne. Auf der einen Seite nämlich wird die politische Philosophie der Revolution gleich

*) Die Paragraphen über die französische Philosophie, auch in Belgien und der Schweiz, hat verfasst Herr Theod. Ruyssen, Professeur agrégé de philosophie au Lycée de Bordeaux, Verf. des Werkes üb. Kant, s. Grundr. III, S. 265 f.



zu Beginn des neuen Jahrhunderts durch die theologische Schule von de Bonald, de Maistre und Lamennais angegriffen; auf der anderen Seite tritt dem herrschenden Sensualismus und Materialismus die eklektisch-spiritualistische Schule entgegen, die von Royer-Collard im Anschluss an Reid begründet und von Cousin unter Aufnahme einzelner deutscher Philosopheme weiter ausgebildet wurde. Diese Philosophie war besonders in den Facultäten und höheren Schulen vertreten und artete unter Cousins eigenmächtiger Verwaltung in einen officiellen und farblosen Eklekticismus aus, der für politische und Unterrichtszwecke wohl geeignet war, aber alle Selbständigkeit unterdrückte.*)

Auf der Bahn des Fortschritts stehen dagegen Männer wie Saint-Simon, Leroux, Reynaud, Comte, welche sich zwar an sehr verschiedene Lehren anschliessen, sich aber doch als Anhänger einer gemeinsamen positiven Philosophie betrachten lassen. Darin sind alle einig, dass die Vergangenheit abgeschlossen ist und die grosse Revolution selbst nur das Signal zu einer neuen Aera gegeben hat, der die Verbesserung der socialen Verhältnisse, ja geradezu die Vervollkommnung der Menschheit als Aufgabe gestellt ist. Alle sind somit von humanitärer Gesinnung erfüllt. Ausserdem erheben sie den Anspruch, nur die Wissenschaft gelten zu lassen, und wollen auf der Kenntniss der allgemeinen Naturgesetze eine Gesellschaftslehre aufbauen.

Diese beiden parallelen Richtungen bilden während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in ihrem weiteren Verlauf einen ziemlich scharfen Contrast. Wie sie aber aus einer gemeinsamen Revolution entsprungen waren, so sollten sie sich auch bei einem neuen politischen Umsturze wieder verschmelzen.

Ueber die französisch. Philosoph. in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. handeln: Ph. Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle, Paris 1828, 3e éd. 1834. Lerminier, Lettres philosophiques adressées à un Berlinois, neun

*) Wir wollen hier daran erinnern, dass man in Frankreich, seit der Reform des Unterrichtswesens unter Napoleon, nicht nur auf den Facultäten, sondern auf allen staatlichen wie städtischen Schulen einen Cursus der Philosophie und einen Abriss ihrer Geschichte zu geben pflegt. Auf den letztgenannten Anstalten hat dieses Studienfach mancherlei Aenderungen erlitten; doch hat man nie aufgehört, eine mehr oder weniger gründliche philosophische Bildung als unentbehrlich für eine vollendet classische Erziehung zu halten. 1825 wurde eine besondere philosophische Staatsprüfung (Agrégation) eingeführt. Sie wurde am Anfang des zweiten Kaiserreichs abgeschafft, aber vom Minister Duruy, 1863, wieder eingeführt. Die „Licenz" und das „Doctorat der Philosophie" kann man auch bei den Facultäten erlangen. So wird es auch verständlich, dass während eines längeren Zeitraums eine officielle Philosophie in Frankreich zu herrschen schien, und dass trotzdem die philosophische Bildung bei dem Publicum, sowie die philosophische Thätigkeit der Fachmänner selbst in ungünstigen Zeiten nie unselbständig oder unfruchtbar gewesen ist. Heutzutage erfreut sich der philosophische Unterricht selbst auf den höheren Schulen einer beinahe unbegrenzten Freiheit.

Aufsätze in: Revue des deux Mondes, 1832. auch Paris, 1 Bd. 1833. L. Reybaud, Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes, Paris, 2 Bde., 1840. Lor. Stein, Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich, 2 Bde., 1842—1848. Valroger, Etudes critiques sur le rationalisme contemporain, Paris 1 Bd., 1847. J. D. Morell, An hist. and critical view of speculative philosophy of Europe in the nineteenth century, London 1846, 2. ed., ebd. 1847; Lectures on the philosophical tendencies of the age, 1848. Rob. Blakey, History of the philosophy of mind, Bd. IV, Lond. 1848. H. Taine, Les philos. classiques franç. du XIXe siècle, Paris 1857. F. Ravaisson, La philos. en France au XIXe siècle, Paris 1867, 3. Aufl. 1889; deutsch von E. König, Eisenach 1889. Ch. Renouvier, La philos. du XIXe siècle en France, in: L'année philos., Paris 1867. Paul Janet, Le spiritual. franç. au XIXe siècle, in: Rev. des deux mondes, Bd. LXV, 1868; ders., Les Origin. du social. contempor., Paris 1883. M. Ferraz, Etudes sur la philosophie en France au XIXe siècle, 3 Bde.: Socialisme, naturalisme et positivisme, Paris 1877, 3. éd. 1882; Traditionalisme et Ultramontanisme, ibid. 1880, 2. éd. 1886; Spiritualisme et Libéralisme, ibid. 1887; ders., Etudes sur la philos. franç. pendant la Révol., Paris 1889. E. Faguet, Le XIXe siècle, études littér., Paris 1887; ders., Politiques et moralistes du XIXe siècle, ebd. 1881. E. Caro, Philosophie et philosophes, ebd. 1888. Fr. Picavet, Les idéologues, essai sur l'hist. des idées en France depuis 1789, Paris 1891. E. Joyau, La Philos. en France pendant la Révol., Par. 1893. Ch. Adam, La philos. en France, 1re moitié du XIXe siècle, Paris 1894. H. Michel, L'idée de l'Etat, Paris 1896. Ch. Renouvier, Philosophie Analytique de l'histoire, t. IV, chap. XIV—XXI, Paris 1897. Em. Faguet, Politiques et moralistes au XIXe siècle. Paris 1898.

§ 40. Auch während der Revolution und der nächstfolgenden Jahre fährt die sensualistische Schule der vorigen Periode fort, die Geister zu beherrschen. In dem Nationalinstitute hatte die Convention 1796 eine besondere Abtheilung für „die Analyse der Empfindungen und der Ideen“ geschaffen. Destutt de Tracy schlug vor, diesen Namen durch einen anderen, nämlich „Ideologie“, zu ersetzen, und der Name „Ideologen“ ist seitdem den damaligen Fortsetzern der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts verblieben. Im Allgemeinen bedeutet Ideologie eine Art Philosophie, welche durch eine genaue und systematische Kenntniss der physiologischen und psychischen Organismen und der physischen Welt praktische Regeln für Erziehung, Ethik und Politik festzustellen versucht. Diese Richtung wird annähernd durch Destutt de Tracy und Cabanis vertreten, bei Letzterem zeigt sich eine starke Neigung zum Materialismus. Maine de Biran vertieft die oberflächliche Psychologie der schottischen Schule und unterscheidet scharf Wahrnehmung und Empfindung; aber besonders hat er den Begriff der Persönlichkeit, deren fundamentale Thätigkeit er der Passivität der Empfindung entgegenstellt, analysirt. Das Ich wird sich seines eigenen Wesens, seiner freien Natur und seiner Grenzen bewusst im Zusammenstosse mit der ihm widerstehenden Materie.

Der Theoretiker dieser Schule war Destutt de Tracy (geb. 1754, Mitglied der Constituante von 1789 und des Senats nach dem 18. Brumaire, gest. 1836). Sein Hauptwerk, Eléments d'Idéologie, ist in drei Bücher eingetheilt, die nacheinander erschienen: Idéologie (Par. 1801), Grammaire générale (1803), Logique (1805). (Sämmtl. Werke 4 Bde., Par. 1824—1825.) Es giebt von dem Zwecke und

der Methode der Ideologen eine ziemlich genaue Vorstellung. D. de Tracy versucht die Physiologie des Geistes zur Grundlage einer allgemeinen Disciplin der Wissenschaften zu machen. Er betrachtet die Ideen als Producte des Denkvermögens und scheidet dieses in Sensibilität, Gedächtniss, Urtheilskraft, Willen und Bewegungsvermögen. Die willkürliche Bewegung lehrt uns dadurch, dass sie sich an fremden Hindernissen stösst, die Existenz von äusseren Objecten. Ein Wesen ohne Bewegung, oder wenigstens ohne Empfindung für die Bewegung, würde nichts Anderes als sich selbst erkennen, und eine Materie würde, ohne Widerstand zu leisten, nicht erkannt werden können. Dann stellt er eine Theorie der Sprache, die er für eine künstliche Erfindung der Menschen hält, auf und betont die Bedeutung der Zeichen für das Zustandekommen der Erkenntniss. Er entwirft sogar ein allgemeines philologisches Studienprogramm, um die Sprachlehre in die Dienste der Logik zu stellen. In der Moral erklärt er Hass und Mitgefühl aus physiologischen Zuständen des Nervensystems und leitet aus dem Willensvermögen den Grund der politischen Freiheit und des Eigenthums ab. D. de Tracy ist der Erste, der in Frankreich die allgemeine Aufmerksamkeit auf das Studium der kantischen Philosophie gelenkt hat. Im Jahre 1801 hatte er vor dem Nationalinstitute eine bedeutende, wenn auch im Einzelnen ziemlich Unrichtiges bringende Denkschrift über Kant auf Grund der ins Französische übersetzten Besprechung des Holländers Kinker verlesen. Ausser seinen Eléments d'Idéologie hatte er noch folgende Werke geschrieben: Mémoire sur la faculté de penser, in: Mém. de la 2. classe de l'Institut, Bd. I; Essai sur Montesquieu, 1808; Traité de la volonté et de ses effets, 1815; Commentaire sur l'Esprit des lois (zuerst von Jefferson englisch veröffentlicht, später, 1819, französisch). S. über ihn Damiron, Ferraz, Picavet in den angef. Werken; Mignet, D. de Tr. Sa vie et ses travaux, in: Rev. des deux mondes, 1. Juni 1842; Ch. Chabot, D. de Tr., Moulins, 1885.

Cabanis, P. J. G., geb. 1757, studirte Medicin und lehrte sie hernach eine Zeit lang an der von der Convention eingerichteten Centralschule, war einer der Stifter der neuen französischen Universität und starb 1808. Er ist der erste französische Schriftsteller, der philosophisch und methodisch über die Beziehungen zwischen dem Physischen und Psychischen gehandelt hat, und zwar in dem Werke: „Les rapports du physique et du moral“ (erschienen in den beiden ersten Bänden der Mémoires de la cinquième classe de l'Institut, welche Classe die Lehre von den Vorstellungen zu bearbeiten hatte, auch separat 1802, 2 Bde., zahlreiche spätere Auflagen; die beste die von Peisse, Par. 1844, ins Deutsche übers. v. L. H. Jakob, s. Grundr. III, S. 375). Dieses Werk besteht aus zwölf Abschnitten, welche der Reihe nach handeln von dem physiologischen Ursprunge der Sinnesempfindungen, von dem Einfluss des Lebensalters, des Geschlechts, des Temperaments, der Krankheiten, der Lebensordnung, des Klimas, des Instincts, des Mitgefühls, des Schlafes, von dem Einfluss des Psychischen auf das Physische, von den erworbenen Temperamenten. Es ist eine sehr reiche Fundgrube interessanter Thatsachen, namentlich was die Nativität der Neigungen und die Eingeweideempfindungen und deren Einfluss betrifft. Vom rein physiologischen Standpunkte aus unterscheidet er, wie Leibniz, neben dem centralen Bewusstsein eine Anzahl untergeordneter Bewusstseinsvermögen. Jedoch hat man Cabanis Unrecht gethan, wenn man den Geist seiner Psychologie als einen durchaus materialistischen aufgefasst hat. Er begnügt sich, die beständigen Beziehungen der physiologischen und der psychischen Vorgänge mit Hülfe der Erfahrung zu verfolgen, ohne über die intime Beschaffenheit der Seele zu entscheiden. Aus seiner an Fauriel gerichteten und von Gérard de Montpellier später (Par. 1824) veröffentlichten Schrift: „Lettre sur les causes premières“, kann man seine Ansichten in der Metaphysik entnehmen. Hierin giebt er zwar zu,

dass man über Gottes Dasein und das Geisterwesen der Seele weder nach der positiven noch nach der negativen Seite einen kategorischen Beweis bringen könne, erklärt aber doch die Zulässigkeit von wahrscheinlichen Vermuthungen. Er gab jetzt eine mit Verstand und Wille begabte Ursache der Welt zu und gelangte zu einem gewissen stoischen Pantheismus. In einem anderen Buch, Du degré de certitude de la médecine (Par. 1797 und 1802), ahnt er Claude Bernards biologische Methodenlehre. Seine sämmtlichen Werke hat Thurot (Par. 1823—1825, 5 Bde.) herausgegeben. Ueber ihn S. Damiron, Ferraz, Picavet, opp. cit.; ausserdem Rémusat, in Rev. des deux Mondes, Oct. 1844; Mignet, in Notices et portraits, Bd. II.

Maine de Biran (François Pierre) in Bergerac den 29. Nov. 1766 geb., diente einige Zeit in dem Leibcorps (1785—1789), bekleidete unter der Revolution und dem Kaiserthum mehrere Aemter in der Dordogne, wurde unter der Restauration zum Abgeordneten gewählt und starb den 20. Juli 1824. Er hatte während seines Lebens nur wenige Abhandlungen veröffentlicht. Nach seinem Tode gab Cousin die „Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral" (Par. 1834) und 3 Bde. der „Oeuvres posthumes" (Par. 1841) heraus. Später veröffentlichte E. Naville die „Pensées" (Par. 1857) und „Oeuvres inédites", 3 Bde., Par. 1859. Endlich gab Al. Bertrand noch das Werk „Science et Psychologie", Par. 1887 heraus.

M. de Biran ist von Cousin als der erste französische Metaphysiker des 19. Jahrhunderts bezeichnet worden. Man kann sich diese Benennung kaum erklären; denn wenn auch M. de Biran die Psychologie Condillacs und der Ideologen an Gründlichkeit bei Weitem übertroffen hat, so hat er sich doch gleich ihnen eine analytische Zerlegung des Denkens zum Ziel genommen. Freilich hat er sich in den letzten Jahren seines Lebens zu einer metaphysischen Auffassung Gottes und der Seele erhoben, ohne doch weiter als zu fragmentarischen und unzusammenhängenden Ansichten zu gelangen. Dagegen verdient er, als Erneuerer der französischen Psychologie betrachtet zu werden.

In einer ersten Periode seiner philosophischen Thätigkeit, welche durch das Mémoire sur l'habitude, 1803, charakterisirt wird, gehört M. de Biran noch der ideologischen oder condillacschen Schule an oder glaubt vielmehr, ihr noch anzugehören, während er in der That sich bereits von ihr entfernt. Indem er die von Tracy schon aufgestellte Ansicht entwickelt, dass in der freiwilligen Bewegung der Ursprung unserer Vorstellung von Dingen ausser uns liege, gründet er auf dieses Princip die in der reidschen Schule so unbestimmt gebliebene Unterscheidung der Sinnesempfindung und Perception. Die erstere ist die blosse, durch die äusseren Ursachen hervorgerufene Affection; die Perception dagegen ist das Ergebniss unserer freiwilligen Activität. M. d. Biran zeigt uns, wie diese beiden Vorgänge bei einem jeden unserer Sinne in verschiedenem Verhältniss sich miteinander verbinden, indem die Perception sich stets an die Beweglichkeit des Organes knüpft. Die Perception ist also nicht eine umgebildete Sinnesempfindung. Von diesem Unterschied hängt auch der zwischen der Einbildungskraft und dem Gedächtniss ab. Ferner unterscheidet M. de Biran zwei Classen von Gewohnheiten, nämlich die activen und die passiven. Endlich entwickelt er als Grundgesetz der Gewöhnung, dass sie die Sinnesempfindung schwäche und die Perception verstärke.

In der zweiten Periode, welcher der Essai sur les fondements de la Psychologie angehört, begründet und entwickelt Biran seine eigene Philosophie. Der Grundgedanke dieser Philosophie ist, dass der Gesichtspunkt eines sich selbst erkennenden Wesens dem Gesichtspunkte einer äusserlich und gegenständlich erkannten Sache nicht gleichgesetzt werden dürfe. Der Grundirrthum der Sensualisten bestand

darin, dass sie sich die inneren Ursachen, die psychischen Kräfte, nach dem Vorbilde der äusseren und gegenständlichen Ursachen vorstellten. Da diese letzteren aber nicht an sich bekannt sind, so sind sie nur verborgene Eigenschaften, abstracte Namen, welche Gruppen von Erscheinungen repräsentiren; sie lassen sich aufeinander reduciren in dem Maasse, wie man zwischen diesen Gruppen neue Aehnlichkeiten entdeckt. Attraction, Affinität, Elektricität sind nur Namen; also müssen den Sensualisten Empfindungsfähigkeit, Verstand, Wille und im Allgemeinen die subjective Ursächlichkeit für blosse Abstractionen gelten. Aber, wirft Biran ihnen ein, darf denn das Wesen, welches sich seines Handelns bewusst und Zeuge seiner eigenen Activität ist, sich wie ein äusseres Object behandeln? Zwar ist die Seele, im Absoluten betrachtet, uns unerfasslich, ein X. Aber zwischen dem Gesichtspunkte der reinen Metaphysiker, die sich ins Absolute versetzen, und dem der blossen Empiristen, die nichts als Erscheinungen und Verbindungen von Sinneswahrnehmungen erblicken, liegt in der Mitte der Gesichtspunkt der Reflexion auf unser Inneres, wodurch das Einzelsubject sich als solches empfindet und sich demgemäss von den verborgenen Ursachen unterscheidet, die wir ausser uns voraussetzen; zugleich unterscheidet es sich auch von allen seinen Modis, anstatt sich in dieselben aufzulösen, wie dies Condillac wollte, der in dem Ich nur einen Complex oder eine Aufeinanderfolge von Sinnesempfindungen sah. Die erste Thatsache des Bewusstseins ist die gewollte Anstrengung, worin ein Zweifaches untrennbar vereinigt liegt: Wille und Widerstand (und zwar Widerstand des eigenen, nicht des fremden Körpers). Vermittelst des Widerstandes empfindet sich das Ich als begrenzt und gewinnt dadurch das Selbstbewusstsein, während es zugleich mit Nothwendigkeit ein Nicht-Ich erkennt. Durch das innere Bewusstsein und seine Thätigkeit erlangt das Ich den Begriff der Ursache, der weder angeboren, noch eine blosse Gewohnheit, noch eine Form a priori ist. Biran unterscheidet mit Kant Materie und Form in der Erkenntniss. Aber die Form besteht nicht in leeren und hohlen Kategorien, die vor aller Erfahrung vorhanden wären. Die Kategorien sind nur die verschiedenen Gesichtspunkte in der inneren Erfahrung, in der Reflexion. Die Materie der Erkenntniss ist durch das Widerstandleistende gegeben, welches die Verschiedenheit und die Localisation liefert. Es giebt nach Biran auch einen inneren Raum, der von dem äusseren und gegenständlichen Raume verschieden ist; dieser ist der unmittelbare Ort des Ich, der durch die Verschiedenheit der Punkte des Widerstandes gebildet wird, den die verschiedenen Organe dem Willensact entgegensetzen. Der diese gesammte Philosophie Birans beherrschende Gesichtspunkt ist der der Persönlichkeit.

Die dritte Periode Birans ist unvollendet geblieben, und seine letzte Philosophie ist nur skizzirt. Von der stoischen Betrachtungsweise, welche seine zweite Periode charakterisirt, ist er zu einer mystisch-christlichen übergegangen. In seinem letzten unvollendet gebliebenen Werke, der Anthropologie, unterscheidet er in dem Menschen drei Arten des Lebens: die Sinnesempfindung als das animalische, den Willen als das menschliche, die Liebe als das göttliche Leben. Die Persönlichkeit, die ihm früher als die höchste Stufe des menschlichen Lebens galt, ist nur noch eine Uebergangsstufe zu einer noch höheren Stufe, auf welcher sie sich verlieren und aufheben wird in Gott.

Ueber Maine de Biran handeln: Damiron, Ferraz, Taine, Ravaisson, Franck. Picavet in den angeführten Werken, V. Cousin, E. Naville in den Vorreden der oben genannten Ausgaben; ausserdem: Cousin, Fragments philosophiques. 1833; J. Simon, in: Rev. des deux mondes, Nov. 1841; E. Naville, Biographie de M. de B., daselbst, Juli 1851; A. Nicolas, Etude sur M. de B., 1858; O. Merten, Etude critique sur M. de B., 1865; Elie de Biran, Etude sur les oeuvres philos. de M.

de B., 1868; Paul Janet, Les maîtres de la pensée moderne, Par. 1883; G. Gérard, M. de B., Essai sur sa philos., Par. 1876; Al. Bertrand, La psychologie de l'effort, 1889; Picavet, Philosophie de B. de l'an IX à l'an XI, Orléans 1888; L. G. König, Der franz. Kant, Ph. Monatsh., Bd. XXV, 1889; C. Favre, Essai sur M. de B., Diss., Lpz. 1890; E. Rostan, La Religion de M. de B., Par. 1890; L. Marilier, M. de B., Par. 1893; Alfr. Kühtmann, M. de B. E. Beitr. zur Gesch. der Metaphys. u. der Psychol. des Willens, Berl. 1901; Alb. Lang, M. de B. u. d. neuere Philos. E. Beitrag zur Gesch. des Causalproblems, Köln a. Rh. s. a.

§ 41. Mit M. de Biran und Ampère (s. unt.) sind wir weit von den trockenen und präcisen Analysen der Ideologen entfernt und greifen schon in die Lehren des späteren Spiritualismus hinüber. Dazwischen aber hatten zwei selbständige Denker, Châteaubriand und Frau v. Staël, mit dem achtzehnten Jahrhundert gebrochen und das Signal zur Reaction gegeben. Freilich waren sie beide nicht fähig, ein streng zusammenhängendes Lehrsystem auszubilden; doch ist es unverkennbar, dass ihre Hauptwerke eine unerwartete Ehrenrettung gewisser Gefühle darstellten, die der Sensualismus nicht zu befriedigen im Stande war. Es war die erste Revanche der ästhetischen und religiösen Gefühle.

Mit der theologischen Schule, deren drei Hauptvertreter De Bonald, Joseph de Maistre und Lamennais sind, beginnt die Reaction gegen den naturalistischen Sensualismus des vorigen Jahrhunderts eigentlich methodisch und systematisch zu werden. Diese drei Philosophen haben die gemeinsame Absicht, den Interessen des katholischen Glaubens zu dienen; aber während die beiden ersten entschlossen bei dem radicalsten Ultramontanismus enden, beruft sich Lamennais nicht auf die Offenbarung, sondern auf die dem menschlichen Gewissen innewohnende allgemeine Vernunft, von welcher die Kirche nur der besondere Ausdruck ist.

Châteaubriand stellte sich in geraden Gegensatz zu einem beliebten Gemeinplatz der Encyklopädisten, indem er die Religionen, und vorzugsweise den Katholizismus, als unentbehrliche Elemente des Fortschritts angab. Nach ihm führen Philosophie und Wissenschaft zu Religion; denn, statt die letzten Probleme der Natur zu lösen, vermögen sie nur die Grenze des Gebiets zu bestimmen, welches zu erforschen der menschliche Verstand sich unfähig erklärt. So wird dem religiösen Gefühle eine unendliche Aussicht eröffnet. Ferner ist der Katholizismus eben die Religion, welche durch den erhabenen Charakter ihrer Geheimnisse und ihrer Feierlichkeiten, durch die Grösse ihrer socialen und künstlerischen Wirkungen das Streben der Menschen nach Schönheit und Glückseligkeit am besten befriedigen kann. Freilich gelingt es Châteaubriand nicht, sein Christenthum von einem düsteren und romantischen Pessimismus zu befreien, weil er seinen Glauben nur mit oberflächlichen Gemüthsanlagen verbindet, anstatt ihn auf tiefe Bedürfnisse des sittlichen Bewustseins zu gründen. Hätte er nicht einer Reihe von Denkern und Schriftstellern die Bahn gebrochen, so würde er keinen Platz in einer Geschichte der Philosophie verdienen.

Anders steht es mit Frau von Staël. Sie war ein wirklich philosophischer Geist. Aus der intellectuellen Erbschaft des achtzehnten Jahrhunderts überkommt sie die Verehrung der Vernunft und den Glauben an einen beständigen Fortschritt der Menschheit. Diesen Fortschritt aber hält sie nicht mehr wie Châteaubriand für den mechanischen Prozess einer materiellen Welt, sondern betrachtet ihn, durch Kants, Fichtes und Schillers Ansichten begeistert, als die unendliche Entwickelung einer geistigen Welt. Auch meint sie, die Religion solle für das Unvermögen der Wissenschaft zur Erklärung aller Vorgänge eintreten; doch nimmt sie ihre Zuflucht nicht, wie Châteaubriand, zu einer bestimmten Form des geschichtlichen Glaubens, sondern zu einer höheren Religion, welche alle äusseren Ceremonien ausschliesst und sich bloss auf philosophische Ansichten und moralische Herzensgesinnungen gründet. Ihr Glauben besteht in poetischer Begeisterung und optimistischem Vertrauen zu Gott, der alle Dinge und uns selbst beseelt und erfüllt. — Ueber diese beiden Schriftsteller s. Sainte-Beuve, Châteaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire, 2 Bde., Par. 1860; E. Caro, La fin du XVIII[e] siècle, Par. 1880; Paul Janet, Châteaubriand et le Génie du Christianisme, in: Rev. des deux mondes, 15. März 1890; M. de Lescure, Châteaubriand, Par. 1892; A. Sorel, Mme. de Staël, Par. 1890.

De Bonald, Louis Vicomte, geb. 1754, war Musketier in dem Leibcorps der Königin unter dem Ancien Régime, Abgeordneter und Pair Frankreichs unter der Restauration und starb 1840. Seine Hauptwerke sind: Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civilisée, 3 Bde., Konstanz. 1796, 4. Aufl. 1860; Législation primitive, 3 Bde., 1802, 5. Aufl. 1857; Oeuvres complètes, 12 Bde., Par. 1817 1830, 3. Aufl., 7 Bde., Par. 1857—1875. — Nach de Bonald ist der Mensch eine Intelligenz, die von den Organen nicht geschaffen ist, sondern bedient wird. Der Mensch besitzt ursprünglich die Fähigkeit, zu denken. Aber um sie auszuüben, muss er jenes Verbum, welches in Beziehung zum Gedanken dasselbe ist, was die Seele in Beziehung zum Körper, besitzen. Man muss auch zugeben, dass der Mensch ursprünglich vermöge einer förmlichen Offenbarung mit der Fähigkeit, zu sprechen begabt ist. Auch die Gesellschaft ist göttlichen Ursprungs, in dem Sinne, dass alles Natürliche von Gott kommt. Denn sie besteht nicht, wie es die früheren Philosophen angenommen hatten, in nebeneinandergesetzten Zahleinheiten. Der Mensch ist von Natur ein geselliges Wesen und besser in gesellschaftlichem als in isolirtem Zustande. Und in dieser von Gott eingerichteten Gesellschaft kommt auch die Gesetzgebung von Gott. Anstatt die natürlichen Rechte des Menschen zu proclamiren, wie es die Erklärung von 1789 gethan hatte, proclamirt sie die ihm von Gott auferlegten Pflichten. Daher rührt auch ihre Beständigkeit und ihre Allgemeinheit. Die Rechtsprechung muss also zur Dienerin der Moral werden und somit auch zur Dienerin der Theologie. Ebenso wenig stammt endlich die Souveränetät vom Volke her, sonst würde sie ohne alle Beständigkeit sein, sondern von Gott selbst. Die gesammte Philosophie Bonalds wird durch eine trinitarische Formel beherrscht: Ursache, Mittel, Wirkung. In der Kosmologie wird Gott als die Ursache bestimmt, die Bewegung als das Mittel, der Körper als die Wirkung. In der Staatslehre gestalten sich diese drei Termini als Regierung, Beamte, Untergebene. In der Familie: Vater, Mutter, Kind. Bonald wandte diese Formeln auf die Theologie an und schloss auf die Nothwendigkeit eines Mittlers. Daher dieser Satz: Gott verhält sich zum Gottmenschen, wie der Gottmensch zum Menschen. Ueber ihn s.: Ferraz, Damiron. Adam, Faguet, Ch. Renouvier, Opp. cit.; V. de Bonald, De la vie et des écrits de M. le Vic. de B., 1853; J. Simon, Rev. des deux mondes, Aug. 1844; G. Buschbell, D. Traditionalismus Bonalds, Philos. Jahrb. 12, 1899.

Maistre, Joseph de, geb. 1753, Richter in Savoyen, ausgewandert 1793 bis 1797, Botschafter von Savoyen in Petersburg 1803—1817, gest. 1821, Hauptwerke Etude sur la souveraineté, 1794—1797 geschrieb., 1870 erschienen; Considérations sur l'histoire de France, Lausanne 1797, häufig wieder herausg.; Soirées de St. Pétersbourg, ou le Gouvernement temporel de la Providence, 1806 begonnen, nach seinem Tod, 2 Bde., Paris 1821, veröffentl., öft. wieder herausg.; Essai sur la philosophie de Bacon, 1815 geschr., 2 Bde., Par. 1836 erschienen; Du Pape, Lyon 1829; De l'Église Gallicane, Paris 1821; Oeuvres complètes, 14 Bde, Lyon 1884—1887. — De Maistre ist der Begründer des heutigen Ultramontanismus. Er berührt das Gebiet der Philosophie in seinen Soirées de St. Pétersbourg, indem er, von den Greuelthaten der Revolution empört, die Vorsehung gegen den Vorwurf, dass es ein Uebel in der Welt gebe, zu rechtfertigen sucht. Durchdrungen von der theologischen Idee der Erbsünde, ist er geneigt, in dem Uebel nur Sühne und Züchtigung zu sehen. Daher der grausame Charakter seiner Rechtfertigung der Todesstrafe, des Krieges, der Inquisition, der Revolution selbst, die er als eine den Franzosen auferlegte Strafe betrachtet. Doch kritisirt er aufs Schärfste die Forderung der revolutionären Versammlungen, das bürgerliche und staatliche Recht auf dem allgemeinen Begriffe „Mensch" aufzubauen. Eine für alle Völker gültige Gesetzgebung ist keinem einzelnen Volke angemessen. Dauerhafte Einrichtungen entspringen nur langsam aus der eigentlichen Geschichte der Völker. Die beste Staatsform ist das Königthum, weil es das genauste Abbild der göttlichen Weltregierung ist. Ueber die Könige und die Völker aber sollte der Papst, als Vertreter Gottes, eine absolute und unfehlbare Herrschaft üben und zwischen kriegführenden Mächten, zwischen Unterdrückern und Unterdrückten als Schiedsrichter entscheiden. De M. war nicht ohne Anflug von Illuminatismus und träumte von einer umfassenden Restauration der Religion; daher kommt es, dass die Saint-Simonisten sich häufig auf ihn berufen. — Ueber ihn: Ferraz, Adam, Ch. Renouvier, opp. cit.; Binault, in: Rev. des deux mondes, 1. Dez. 1858 u. 1. Febr. 1861; E. Schérer, in: Essais de crit. relig.; A. de Margerie, Le Comte J. de M., Par. 1882; Fr. Paulhan, J. de M. et sa philos., Par. 1893.

Lamennais, Robert de, geb. 1782, katholischer Geistlicher, war zuerst glühender Vertheidiger des Papstthums, welches er an die Spitze einer Demokratie zu stellen hoffte, die die ganze Menschheit umfassen und auf dem allgemeinen Wahlrecht begründet werden sollte. 1834 wurde er von Rom wegen der Kühnheit seiner Ideen in den Paroles d'un croyant verurtheilt und war fortan leidenschaftlicher Gegner der katholischen Kirche, wurde 1848 zum Mitglied der Constituante erwählt und starb 1854. Seine philosophischen Hauptwerke sind: Essai sur l'indifférence en matière de religion, 4 Bde., Par. 1817—1823, neuest. Ausg. 1869; Paroles d'un croyant, Par. 1834, neuest. Ausg. 1890, deutsche Uebers., Hamb. 1834 und Strassb. 1843; Esquisse d'une philosophie, 4 Bde., Par. 1841—1846, neue Ausg., 1863, deutsche Uebers., 3 Bde., Par. 1841; Oeuvres inédites et correspondance von A. Blaize veröffentl., 2 Bde., Par. 1866; Oeuvres complètes, 10 Bde., Par. 1836 bis 1837; Gesammelte Werke, deutsch von G. Rudolphi, 2 Bde., Lpz. 1844; A. **Luveille**, Un Lamennais inconnu, lettres inédites à Benoit d'Azy, Par. 1898; Lettres inédites de L. à Montalembert, publiées par E. Forgues, Par. 1898; Un fragment inédit de l'„Exquisse d'une philosophie", publié par Chr. Maréchal, Rev. de Mét. et de Mor., 6 und 7, 1898—1899.

Lamennais ist der Begründer des philosophischen Skepticismus im neunzehnten Jahrhundert. Er ist sich klar geworden, dass die „Krankheit des Jahrhunderts" ein geistiger Zustand ist, der eine viel ernstere Bedeutung hat, als der Atheismus, nämlich die Indifferenz. Er fragt sich, warum der Mensch vom Theismus

zum Deismus, vom Deismus zum Atheismus und von diesem endlich zur Indifferenz übergehe, und sieht den Grund hierfür darin, dass die Vernunft das Vertrauen zu sich selbst verliert und so durch eine Enttäuschung zu einer anderen, zum unbedingten Misstrauen gegen sich selbst gelangt. Er meint, man müsse die übertriebenen Ansprüche der Vernunft einschränken, und erneuert zu diesem Zwecke, wie schon Pascal, die Argumente der Pyrrhoneer gegen die Zuverlässigkeit der Seelenvermögen. Nur muss man beachten, dass diese Kritik sich bei Lamennais nicht allgemein gegen den gegebenen Inhalt des menschlichen Geistes richtet, sondern ausschliesslich gegen die Trugschlüsse der Philosophen, welche die gemeine Vernunft auf Abwege verleitet haben. Er meint dagegen, die Vernunft, sich selbst überlassen, gelange von selbst zu gewissen Wahrheiten. Aber er versteht unter dieser natürlichen Intuition nicht den gemeinen Menschenverstand der schottischen Philosophen, sondern die der Menschheit innewohnende Vernunft, wie sie schon von den Platonikern aufgefasst wurde. Der Katholicismus, ja das Christenthum, fährt er fort, ist nur eine besondere Form dieser natürlichen Intuition, die gleichsam das gemeinsame Element aller Religion darstellt. Die Wahrheit ist nicht in der Kirche, sondern in der Menschheit beschlossen, und die Kirche giebt ihr nur ihre Leitung und ihren höchsten Ausdruck. Mit dieser Theorie glaubte Lamennais aufrichtig die katholische Kirche sichern zu können. In Wahrheit aber untergrub er sie; denn wozu bedarf das Menschengeschlecht, wenn es aus eigener Kraft unfehlbar die Wahrheit entdeckt, eine Autorität, die es vor Irrwegen bewahrt? Auch nach seiner Verurtheilung, 1834, brach Lamennais, trotz Allem, was man darüber gesagt hat, nicht mit der Philosophie seiner ersten Jahre. Bis zu seinem Tod ist er der Theokrat geblieben, der die Regierung Gottes mit seinen Wünschen auf die Erde ruft. Nur betrachtet er nicht den Papst, sondern das Menschengeschlecht als den einzigen Verwahrer der göttlichen Wahrheit und versucht damit, dass er dem latenten Rationalismus seiner ersten Jahre freien Lauf lässt, eine neue rein rationalistische Philosophie zu begründen. Lamennais geht nämlich im Gegensatz zur psychologischen Schule von dem Sein überhaupt aus und betrachtet das Zusammenbestehen der beiden Formen des Seins: Unendliches und Endliches, die sich nicht auseinander ableiten lassen, als eine ursprüngliche Thatsache. Gott und das Universum sind unbeweisbar. Das Ziel der Philosophie ist nicht, sie zu beweisen, sondern sie zu erkennen. Gott oder die Substanz wird durch drei fundamentale Eigenschaften gebildet, deren jede das ganze Sein ist, und die sich dennoch voneinander unterscheiden, so dass das Dogma von dem dreipersönlichen Gott philosophisch wahr ist. Es giebt zudem in Gott ein Princip des Unterschieds, τὸ ἕτερον, wie Platon sagen würde, welches ihm möglich macht, zugleich einheitlich und vielfach zu sein. Lamennais versucht, die drei wesentlichen Eigenschaften Gottes a priori zu deduciren. Um zu sein, sagt er, muss man zu sein vermögen, daher die Macht. Ausserdem muss man etwas Bestimmtes sein, eine Form haben, mit Einem Wort, geistig fassbar, „intelligibel“ sein. Im Absoluten aber unterscheidet sich das Intelligible nicht von der Intelligenz. Endlich bedarf es eines Einheitsprincips, und das ist die Liebe. Die Macht ist der Vater, die durch die Macht erzeugte Intelligenz ist der Sohn, die Liebe ist der Geist. Die Schöpfung ist die Verwirklichung der göttlichen Ideen ausser Gott. Dieselbe ist weder eine Emanation noch eine Schöpfung aus Nichts. Sie ist eine Participation. Gott zieht alle Wesen aus der Substanz, und man kann nicht voraussetzen, dass es darin etwas ausser der Substanz geben könne; aber dies ist nicht eine nothwendige Emanation, sondern ein freier Act des Willens. In dem geschaffenen Universum muss man

die Materie und die Körper unterscheiden. Die Materie ist nur die Grenze; sie ist das göttliche Princip des Unterschiedes, äusserlich verwirklicht. Alles Positive in den Körpern ist Geist. Der Geist aber ist gerade darum, weil er geschaffen ist, begrenzt. Was blosser Unterschied ist, wird in der Wirklichkeit ein wahres Hinderniss. Die Materie ist jedoch nicht ein Nichtsein, sondern eine thatsächliche, an sich unbegreifliche Realität, die sich uns nur als Schranke des Geistes bekundet. Darum ist ein jedes geschaffene Wesen zugleich Geist und Materie; nur Gott ist schlechthin immateriell. Ebenso wie das Universum Gott von Seiten der Substanz als Geist, von Seiten der Begrenzung als Materie darstellt, stellt es ihn auch nach seiner dreifachen Persönlichkeit dar. Die drei göttlichen Personen, die sich im Menschen psychologisch, physisch aber in der Elektricität, dem Licht und der Wärme bekunden, offenbaren sich auf allen Stufen des Daseins zuerst unter den unentwickeltsten, dann unter immer reicheren Formen, indem sie stets vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortgehen. Lamennais hat also auf die Natur das Entwickelungsprincip angewandt, und hierdurch nähert sich seine Philosophie der schellingschen an.

Ueber L. handeln: Paganel, Examen critique des opinions de l'abbé de L.. 2 Bde., 1825; Lacordaire, Considér. sur le syst. philos. de M. de L. 1834; Sainte-Beuve, in: Revue des deux mondes, 1. Febr. 1832; Lerminier, daselbst, 15. Sept. 1832; J. Simon, daselbst, 15. Febr. 1844; E. Renan, daselbst, 15. Aug. 1857; L. Binault, daselbst, 15. Aug. 1860 u. 2. Febr. 1861; Paul Janet, La Philos. de L., daselbst, Febr. u. März 1889 (auch Separatabdr., Par. 1890); O. Bordage, La philos. de L., Strassb. 1869; E. Spuller, L., étude d'hist. polit. et relig., Par. 1892; Brunetière, in: Nouv. Essais sur la littér. contemp., Par. 1895; Ch. Renouvier, in: Philos. analyt. de l'histoire, t. III., lib. XV., 1897; Em. Faguet, in: Politiques et moralistes du XIXe Siècle, Par. 1898.

§ 42. Psychologische Schule. Der Spiritualismus. Man findet bei Laromiguière und Royer-Collard nur eine mehr oder weniger leise Anwendung der Methode Condillacs. Obgleich kein selbständiger Psychologe, war Jouffroy wenigstens Theoretiker der Aesthetik und der Moral, welche er hauptsächlich auf die Ideen der Ordnung und des Zwecks gründet. Ampère ist berühmt wegen seiner Classification der Wissenschaften. In der Psychologie erblickte er ziemlich unklar die Thätigkeit des Geistes, sogar bei den Gefühlserkenntnissen. Cousin endlich, das officielle Oberhaupt der Universitätsphilosophie in Frankreich, belebte um sich her den Geschmack am Studium der Geschichte der Philosophie und bekannte sich selbst zuerst zu einem vom Einflusse Hegels und der Schotten beherrschten Eklekticismus. Er bemüht sich, eine idealistische Metaphysik auf die Psychologie zu gründen. Später führte ihn die Sorge um Schutz der Universität gegen die Angriffe der Geistlichkeit dazu, die Lehrer der Jugend einen vereinfachten, seichten Cartesianismus zu lehren und ihnen aufzudrängen.

Laromiguière, Pierre, Tribun unter dem Consulat, Professor der Philosophie an der „faculté des lettres" in Paris, übte während seiner dreijährigen Lehrthätigkeit (1811—13) bedeutenden Einfluss aus. Er hat geschrieben: Projet d'élé-

ments de métaphysique, 1793; Sur les paradoxes de Condillac, 1805; Leçons de philosophie, 1815—18, 7e éd. 1858, welche lange classisch geblieben sind. Nach dem Beispiele Condillacs nimmt L. eine primordiale Fähigkeit an, welche alle anderen erzeugt, mit dem Unterschiede, dass er diese Stellung nicht mehr der Empfindung, sondern der Aufmerksamkeit zuweist. Aus der Aufmerksamkeit entspringt die Vergleichung, welche die einfachen Beziehungen der Dinge entdeckt, dann die Ueberlegung, welche die zusammengesetzten Beziehungen erfasst. Auf gleiche Weise entspringt aus dem Wunsche das Vorziehen, und dieses wird, wenn das Abwägen hinzukommt, zur Freiheit. Zu einem System vereinigt constituiren die verschiedenen Fähigkeiten den Gedanken. In der Logik treibt er die condillacsche Theorie „de la langue des Calculs" aufs Aeusserste; er sieht in der Wissenschaft nur eine Serie von Identitäten und in den allgemeinen Ideen nur Benennungen, einfache Zeichen.

Ueber Laromiguière, vgl.: Damiron, Taine, Ferraz, Picavet, opp. cit.; V. Cousin, Vorrede der Fragments de philos., 2. Aufl., 1833; Lami, Philos. de L., Par. 1867; C. Mollet, Mémoire sur L., Recueil de l'Acad. des Sc. mor. et pol., Bd. III.

Royer-Collard, Pierre Paul (mehr Politiker als Philosoph), geb. 1763, Mitglied des Raths der Vierhundert unter dem Directorium, Professor der Philosophie an der pariser Facultät, 1811—14, Mitglied der Abgeordnetenkammer unter der Restauration, wo er die ersten demokratischen Tendenzen einführte, starb 1843. Stücke aus seinen Vorlesungen sind in Th. Jouffroys Uebersetzung der Werke Reids veröffentlicht worden, Bd. III, S. 327—450. u. Bd. IV, S. 273—452, Par. 1828. — R. Collard hatte das Verdienst, durch seine Vorlesungen die Philosophie der Schotten in Frankreich einzuführen, im Gegensatz zu der condillacschen Philosophie. Condillac leitete die geistige Thätigkeit aus der sinnlichen Empfindung her. Nun hängt die Empfindung von der Empfänglichkeit eines Jeden ab. „Ich bin eine Summe der Empfindungen" heisst so viel als: „vor meinem Ich existiren Empfindungen an und für sich". Das Ich und die Welt sind dann nur noch unbeständige Phantasiegebilde. Diese Philosophie ergiebt den reinen Idealismus in der Metaphysik und den Egoismus in der Moral. Anders stehe es, meint R. Collard, wenn man an Stelle der Empfindung die Wahrnehmung als Ausgangspunkt nehme. Die Wahrnehmung ist, statt subjectiv und zufällig zu sein, regelmässig und allgemeinen Gesetzen unterworfen und hat einen durchaus objectiven Werth. Sie enthüllt uns zunächst unser Dasein; dann lehrt sie uns, dass dieses Dasein in sich zusammenhängt und in der Zeit fortdauert. Die Dauer wird also nicht durch die Objecte percipirt; sie liegt nur in uns. Sie unterscheidet sich von der Zeitfolge, welche den Begriff der Dauer zur Voraussetzung hat, statt ihn zu begründen. Der Begriff der Dauer entspringt nur aus der Empfindung unserer beständigen Identität, welche aus der Continuität unseres Handelns hervorgeht. Zuletzt erkennen wir uns vermöge unserer Wahrnehmung als wirkende Ursachen. Denken heisst Wollen. Diese Begriffe werden alsdann von uns auf die Aussenwelt übertragen. Daraus entspringt die Kenntniss der Festigkeit und der Undurchdringlichkeit. Aber die äusseren Dinge müssen, da sie selbst keine eigentlichen Ursachen sein können, eine erste Ursache haben, die wir übrigens nicht weiter kennen können. So stellt die Philosophie der Wahrnehmung wieder her, was die Philosophie der Empfindung zerstört hatte. — Ueber R. Collard s.: Damiron, Ferraz, Adam, opp. cit., Garnier, in Rev. des deux mondes, 15. Oct. 1851.

Jouffroy, Théodore, geb. 1796, lehrte Philosophie an der Ecole Normale, an der Sorbonne, dann am Collège de France, wurde 1833 Mitglied der Deputirtenkammer und starb 1842. Seine Werke sind: Les sentiments du beau et du

sulime, thèse, 1816; Cours de droit naturel, Par. 2 vol. 1834—35, 4. éd. 1866; Préface à la traduction des Esquisses de philosophie morale de Dug. Stewart, Par. 1826 et des oeuvres de Reid, 1835; verschiedene Abhandlungen unter dem Titel: Mélanges philosophiques, Par. 1833, 4e ed. 1866. Nach seinem Tode veröffentlichte Damiron: Cours d'esthétique, Par. 1843, 3e éd. 1875, und Nouveaux mélanges philosophiques, Par. 1842, 3e éd. 1872.

Die hauptsächliche Bestrebung Jouffroys ist, die Psychologie gegen die Physiologen, welche sie in das Studium der körperlichen Organe, und gegen die Philosophen, welche sie in die Metaphysik aufgehen lassen wollen, zu vertheidigen. Er will sie demnach als unabhängige Wissenschaft hinstellen. Zwischen den physiologischen und den psychischen Erscheinungen sieht er besonders den Unterschied, dass erstere uns einfach als durch Beziehungen verbunden erscheinen, während letztere uns zugleich ihre Ursache, das Ich, offenbaren. Er nimmt nicht weniger als sechs ursprüngliche Fähigkeiten an: ursprüngliche Neigungen (Ehrgeiz, Neugierde, Zuneigung), Empfindung, Intelligenz, Bewegungsfähigkeit, Ausdrucksfähigkeit, Wille. In der Aesthetik betrachtet er das Schöne als Ausdruck des Unsichtbaren durch das Sichtbare hindurch. In der Moral beruft er sich auf die Finalität und giebt zu, dass jedes Wesen ein specielles Ziel hat in einem Universum, das selbst sein Ziel hat, aber dass es dem Menschen eigen ist, mit Bewusstsein, Gewissen und Freiheit auf das Ziel loszugehen. Diese metaphysische Lösung stellt sich in dem gegenwärtigen Zustande unserer Kenntnisse nur mit dem Charakter einfacher Wahrscheinlichkeit dar, aber die Wissenschaft wird dem Menschen die immer genauere Kenntniss seiner Stellung in der Welt geben und ihm gestatten, sich der poetischen Symbole der Religion zu entschlagen.

Ueber Jouffroy s.: Damiron, Ferraz, Ravaisson, Adam, opp. cit., Sainte-Beuve, in. Rev. des deux mondes, 1. Dez. 1833: de Rémusat, daselbst 1. Aug. 1844; Damiron, Vorrede zu den Nouveaux mélanges, 1842; Mignet, Notiz üb. J., in Mém. de l'Acad. des Sc. mor. et polit., Bd XXV; Caro, in Rev. des deux mondes, 15 März 1865; Ollé-Laprune, Th. Jouffroy, Par. 1899.

Ampère, André-Marie, geb. in Lyon 1775, Professor der Mathematik an der polytechnischen Schule im Jahre 1804, darauf an dem Collège de France, 1820, starb 1826. Er war nicht nur einer der grössten Physiker dieses Jahrhunderts, sondern ein kühner Denker und eindringender Psychologe. Sein Essai sur la philosophie des Sciences (Par., 2 Bde. 1834—43, 2. Aufl. 1857) ist noch heute berühmt. Er schlägt darin eine Eintheilung der Wissenschaften vor, die sich nicht mehr, wie die baconsche, auf die Scheidung der menschlichen Fähigkeiten gründet, sondern nach dem Vorgang der Eintheilung der Arten auf die Natur des Gegenstandes selbst. Derart scheidet er die Wissenschaften in zwei Reiche: in die kosmologischen und die noologischen Wissenschaften, die er dann weiter in Unterreiche, Abzweigungen, Ordnungen, Klassen und Familien eintheilt. Als Psychologe hat er nur Fragmente und einen sehr wichtigen Briefwechsel mit Biran hinterlassen, die man bei Barth. Saint-Hilaire: Philosophie des deux Ampère (Par. 1866, Bd. II), und bei J. J. Ampère, Introduction à la philosophie de mon père (Par. 1855) findet. Ampere nimmt vier getrennte geistige Operationen an: Fühlen, Handeln, Vergleichen zwecks Eintheilung und durch Ursachen Erklären. Gegen Condillac behauptet er, dass eine Sinnesempfindung nicht aus einem blossen Gefühl besteht, sondern immer ein vorstellendes Element enthält; ausserdem dass sie immer eine Reaction erregt, die nothwendig ein handelndes Subject voraussetzt. Die Erkenntniss ist zunächst rein passiv: die Sinnesempfindungen bilden von selbst mit den Erinnerungen an vorangehende Eindrücke Gruppen, die Ampère mit dem Namen Concretionen bezeichnet und als Erster

studirt hat. Aber das Subject ist activ und hat Bewusstsein seiner selbst in der Empfindung der Anstrengung, die, im Gegensatz zur Behauptung Birans, nicht nothwendig eine Muskelempfindung ist. In Bezug auf die Aussenwelt wäre es zu bequem, mit Reid zu sagen, dass wir eine unmittelbare Anschauung von ihr haben; aber die Vergleichung lehrt uns, dass zwischen den Objecten beständige Beziehungen obwalten, welche sowohl von meinem Geist wie vom Wechsel der Erscheinungen unabhängig sind. Diese Beständigkeit ist ein Beweis, dass es hinter den Erscheinungen wirkliche Realitäten giebt; er nennt sie als Erster in Frankreich nach kantischer Weise Noumena. Uebrigens entziehen sich diese Noumena keineswegs, wie Kant meinte, der wissenschaftlichen Betrachtung, sondern bilden für Ampère die begreifliche Welt, welche der Gelehrte hinter den Erscheinungen entdeckt und auf mathematische Formeln bringt. Er nimmt endlich die substantielle Existenz der Materie, der Seele und das Dasein Gottes als Hypothesen an und spricht ihnen das gleiche Recht zu wie wissenschaftlichen Hypothesen. Derart giebt er der Religion einen Grad der Gewissheit, wie ihn die Wissenschaft hat. Ueber Ampère handeln: Barth. Saint-Hilaire u. J. J. Ampère (s. oben); Adam op. cit; Sainte-Beuve u. Littré, in: Rev. des deux mondes, 15. Febr. 1837; Al. Bertrand in: Psychologie de l'effort, Par. 1889.

Cousin, Victor, geb. in Paris 28. Nov. 1792, trat 1810 in die Ecole Normale ein, wo er die Vorlesungen Laromiguières hörte, dann verkehrte er mit Biran und Ampère, die ihn stark beeinflussten, wurde 1814 zum Professor der Philosophie an der Ecole Normale und später an der Sorbonne ernannt. Er bereiste während der Ferien 1817 und 1818 Deutschland, wo er Hegel, Jacobi, Schelling und Goethe besuchte. Eine dritte Reise, 1824—1825, endete mit einem sechsmonatlichen Aufenthalt im berliner Gefängniss, wo er als vermeintlicher Carbonaro eingesperrt wurde. 1828—1829 fanden seine berühmten Vorlesungen über die allgemeine Geschichte der Philosophie statt, welche von hegelschem Geiste durchdrungen sind. Sein Liberalismus gewann ihm die Gunst der Juli-Regierung; er ward zum Pair de France, Staatsrath, Director der Ecole Normale, Rector der Universität und endlich zum Minister des öffentlichen Unterrichts ernannt, was er nur acht Monate blieb. Gegen Ende der Regierung Louis Philipps vertheidigte er in der Pairskammer den öffentlichen Unterricht der Philosophie gegen die Angriffe der Reaction, und eigens in der Absicht, ihn gegen diese Angriffe zu schützen, wollte er ihm autoritativerweise einen vorsichtigen und einförmigen Lehrplan zu Grunde legen. Er war schwach genug, seine Jugendschriften umzuarbeiten, um einige Partien darin zu mildern, welche den Verdacht von Pantheismus erregt hatten. Nach dem Umsturz von 1848 zog er sich von der Politik zurück, widmete sich fortan rein litterarischen Arbeiten und starb den 14. Jan. 1867.

Seine philosophischen Hauptwerke sind: Cours de l'histoire de la philosophie moderne, A. 1e Série (Lehrgang von 1815—1820), 5 Bde., Par. 1841, 2. Aufl. 1846. Später hat C. die fünf Bände umgearbeitet und unter verschiedenen Titeln herausg.: 1. Premiers Essais de philosophie, Par., 4. Aufl. 1862; 2. Du Vrai, du Beau et du Bien, schon 1837 erschienen, 12. Aufl. 1872, engl. Uebers. von O. W. Wight, Edinb. 1854; 3. Philosophie sensualiste, 4. Aufl. 1863; 4. Philosophie Ecossaise, 4. Aufl. 1863; 5. Philosophie de Kant, 4. Aufl. 1863, ital. Uebers. von Fr. Trinchera, Neapel 1862; engl. Uebers. von Henderson, Lond. 1851. B., 2e Série (Lehrgang von 1828 und 1829), 3 Bde., Par. 1829, 2. Aufl. 1847, engl. Uebers. von O. W. Wight, Edinb. 1852. Diese Vorlesungen wurden auch, wie die vorigen, von C. erheblich umgearbeitet und unter folgenden Titeln herausgegeben: 1. Introduction à l'histoire de la philosophie, 6. Aufl. 1865, engl. Uebers. von

Linberg, Lond. 1852, portug. Uebers. von Figueiredo, Buenos-Ayres, 1834; 2. Histoire générale de la philosophie jusqu'à la fin du XVII[e] siècle, 2 Bde., 7. Aufl., Par. 1867. Fragments Philosophiques, Par. 1826, 5. verm. Aufl., 4 Bde., 1866. De la métaphysique d'Aristote, Par. 1835, 2. Aufl. 1838. Etudes sur Pascal, 1842, 5. Aufl. 1857. Er hatte ausserdem Platos Werke und Tennemanns Handbuch der Gesch. der Philos. übersetzt und Pascals Gedanken, sowie Descartes' Werke herausgegeben.

Das Bemühen Cousins war hauptsächlich darauf gerichtet, eine Mitte zwischen der schottischen Philosophie, welche mit Hume, Brown und Hamilton alle Metaphysik negirte, und der deutschen zu gewinnen, welche eine Metaphysik a priori auf den Begriff des Absoluten gründete. Er meinte diesen Mittelweg in der Begründung der Metaphysik auf die Psychologie zu finden. In der Psychologie bediente er sich der Argumente Kants gegen den lockeschen Empirismus. Um aber dem kantischen Subjectivismus zu entgehen, stellte er selbst die Theorie von der unpersönlichen Vernunft auf. Er hielt dafür, die Vernunft sei subjectiv nur im Zustande der Reflexion; im spontanen Zustande aber ergreife sie das Absolute unmittelbar, indem sie mit ihm zusammenfliesse. Alle Subjectivität verschwindet mit dem unmittelbaren spontanen Acte der reinen Vernunft. Diese Theorie erinnerte an die schellingsche Lehre von der intellectuellen Anschauung, suchte sich aber von dieser dadurch zu unterscheiden, dass sie immer den psychologischen Ausgangspunkt festhielt. Gleichwohl war Cousin damals schon auf der Bahn des absoluten Idealismus und ging auf ihr noch weiter in seinen Vorlesungen aus dem Jahre 1828. In ihnen bekundet sich augenscheinlich der Einfluss Hegels, dessen Namen er zuerst in Frankreich nannte. In diesem Lehrgang führt er alles Wissen auf die Ideen zurück, aus denen nach ihm Alles zu begreifen ist. Es giebt drei fundamentale Ideen: das Unendliche, das Endliche und die Beziehung zwischen Unendlichem und Endlichem. Diese drei Ideen finden sich überall wieder, sie sind voneinander untrennbar; ein Gott ohne Welt ist ebenso unbegreiflich, wie eine Welt ohne Gott. Die Schöpfung ist nicht nur möglich, sondern nothwendig. Die Geschichte ist nur die Entwickelung der Ideen. Ein Volk, ein Jahrhundert, ein grosser Mann sind die Offenbarung einer Idee. Der Gang der Menschheit ist also der Fortschritt der Menschheit selbst. Auf diese Auffassung gestützt, geht Cousin so weit, den Krieg und die triumphirende Tyrannei zu rechtfertigen und zu vergöttern. Er knüpft daran den Schluss, dass alle philosophischen Systeme theilweise, sofern sie sich gehalten haben, wahr, sofern sie aber ihre Lebensfähigkeit verloren haben, falsch sind. Das ist eben die Ansicht, auf die sich der Eklekticismus gründet, den man Cousin so bitter vorgeworfen hat. Er führt die Systeme auf vier allein mögliche Gestalten zurück: auf den Sensualismus, der das erste Verhalten des Geistes zur äusseren Welt darstellt; den Idealismus, der die Unzuverlässigkeit der Sinne aufdeckt und zu den Ideen seine Zuflucht nimmt; den Skepticismus, der alle Erkenntniss überhaupt anzweifelt, und endlich auf den Mysticismus, der sich dem Zweifel durch die Gefühlsanschauung entzieht. Diese vier Arten der Philosophie folgen einander in regelmässigem Wechsel, jedoch derart, dass jede einzelne in einer vollkommneren Form wieder erscheint. Dieser Eklekticismus hatte höheren Werth als derjenige, den Cousin in seinen ersten Jahren vertheidigt hatte, wo er die leibnizsche Formel wieder aufgenommen hatte, dass die Systeme in dem, was sie behaupten, wahr und in dem, was sie verneinen, falsch seien.

Seine Vorlesungen von 1828 sind der Höhepunkt seiner speculativen Untersuchungen. Von diesem Zeitpunkte an entfernt er sich vom deutschen Idealismus und arbeitet sein System im Sinne eines abgeschwächten Cartesianismus um, in-

dem er diesem seinen wesentlichen und fruchtbaren Grundsatz, die geometrische Methode auf die Philosophie zu übertragen, raubt. Vom Cartesianismus behält er kaum mehr als den Ausgangspunkt bei, das Cogito; im Denken selbst aber erblickt er nicht mehr das Wesen des Seins selbst, sondern bloss eine Erscheinung; von ihr aus erhebt er sich bis zu den Grundsätzen der Ursache und der Substanz und weiter bis zum Dasein des Ichs und Gottes. Mehr und mehr isolirt er die Philosophie von jeder Berührung mit den positiven Wissenschaften und der experimentellen Psychologie und schränkt sie auf ein enges Gebiet vager Betrachtungen über den Ursprung und die Natur der Ideen ein. Von nun an war ihm die Philosophie mehr ein Kampf gegen die schlechten Doctrinen als eine reine Wissenschaft. Er empfahl die Verbindung mit der Religion und räumte dem gemeinen Menschenverstand mehr und mehr Bedeutung ein. Mit einem Wort: er kehrte von Deutschland nach Schottland zurück. Im Allgemeinen erklärt sich seine grosse Bedeutung aus seiner hervorragenden Persönlichkeit, aus seinem Einfluss auf eine sehr grosse Anzahl von Geistern. Zudem sind seine Arbeiten über die Geschichte der Philosophie und insbesondere über das Mittelalter sehr verdienstlich.

Ueber Cousin handeln: Damiron, Lerminier, Valroger, Ferraz, Ravaisson, Franck, Caro, Taine, opp. cit. Ausserdem: P. Leroux, Réfutation de l'éclecticisme, 1839; C. E. Fuchs, Die Philosophie V. C.s Berl. 1847; H. Baudrillart, in: Rev. des deux mondes, 1. Jan. 1850; E. Renan, daselbst, 1. April 1858; J. B. Meyer, Cousins philos. Thätigkeit seit 1853, in der fichtischen Zeitschrift, Bd. XXXII, 1858; Damiron, Souvenirs de vingt ans d'enseignement, Par. 1859; A. Aulard, Etudes sur la philos. contemp., M. V. C., Nantes 1859; Saint-Beuve, Causeries du lundi, Bd. VIII und Nouveaux Lundis, Bd. X.; J. E. Alaux, La philos. de M. C., Par. 1864; Paul Janet, in Rev. des deux mondes, 1. Febr. 1867; Ch. Lévêque, in Rev. Bleue, 2. März 1867; Em. Beaussire, daselbst, 5. Oct. 1867; H. Stupuy, in: La philosophie positive (Zeitschr.), März 1868; Secrétan, La philos. de V. C., Par. 1868; Mignet, Notice historique sur V. C. in: Mém. de l'Acad. des Sc. mor. et polit., Bd. LXXXVII, 1869; P. F. Dubois, Fragments, 2 Bde. Par. 1879; X. Doudan, Lettres, passim; E. Bersot, V. Cousin et La philos. de notre temps, in: Mém. de l'Acad. des sc. mor. et polit., 1880; Paul Janet, V. C. et son oeuvre, in: Rev. des deux mondes und auch Par. 1885; J. Simon, V. C., Par. 1887; Ad. Franck, in: Journ. des Savants, Nov.-Dez. 1886, Aug. 1887; Barthélemy-Saint-Hilaire, V. C., sa vie, sa correspondance, 3 Bde., Par. 1885; M. Kronenberg, Moderne Philosophen, Münch. 1898.

§ 43. Humanitäre und positivistische Schule. Während der cartesianische Spiritualismus unter der Gönnerschaft V. Cousins in den Schulen wieder auflebte, setzte eine kleine Anzahl von Denkern zweiten Ranges die Tradition der Encyklopädisten, deren optimistische Tendenzen, sociale Interessen und deren Geschmack für positive Wissenschaften sie beibehält, fort. Alle sind gleichmässig vom Gedanken des socialen oder wissenschaftlichen Fortschritts durchdrungen; Saint-Simon, Fourier, Leroux träumen von Reorganisation und Pacification der Gesellschaft, J. Reynaud knüpft den menschlichen Fortschritt an das allgemeine Werden. Aber alle diese Vorläufer werden weit durch den genialen Denker Auguste Comte übertroffen (1798—1859), welchem der moderne Positivismus seinen

Namen und fast seine ganze Lehre verdankt. Diese besteht hauptsächlich darin, jede Metaphysik zu verwerfen und keine andere Erkenntnissquelle als sinnliche Erfahrung zuzulassen. Sie stützt sich 1. auf eine Theorie der Evolution der menschlichen Gesellschaften, welche drei nothwendige aufeinanderfolgende Stadien in sich fasst: theologischen, metaphysischen und positiven Zustand (Gesetz der drei Zustände); 2. auf eine neue Classification der Wissenschaften, begründet auf den Charakter wachsender Mannigfaltigkeit und gegenseitiger Abhängigkeit, welcher auch die Ordnung der chronologischen Erscheinung der Wissenschaften ist: Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Sociologie. Eine nach der andern haben sich diese Wissenschaften von den falschen Begriffen der Theologie und der Metaphysik frei gemacht, um durch Ausscheidung einer jeden metaphysischen Hypothese positive Wissenschaften zu werden. Comte sieht sich selbst als den Begründer der positiven Sociologie an. Wie jede Wissenschaft, studirt die Sociologie nur die Thatsachen und ihre Gesetze, sie umfasst eine Statik oder Untersuchung der socialen Organe und eine Dynamik oder Bestimmung des socialen Fortschritts. Das Ziel der Sociologie soll übrigens praktisch sein, nämlich die Menschheit gemäss den wissenschaftlichen Angaben zu einer positiven Gesellschaft heranzubilden. Comte selbst hatte geglaubt, diese Organisation in der positiven Politik zu verwirklichen; sie ist nichts Geringeres als ein religiöses System, „ein Cultus der Menschheit“, welcher seinen Ritus und seine Priester haben und das moralische Band des gesammten Menschengeschlechts werden sollte.

Saint-Simon, Claude-Henri, Comte de, geb. in Paris 17. October 1760, gest. das. 19. Mai 1825, Schüler von d'Alembert und Lehrer von A. Comte, bildet den Uebergang von der Philosophie des 18. Jahrhunderts zu der positivistischen Schule. Nach einer sehr bewegten Jugend beschloss er sein Leben in Träumereien über sociale und religiöse Reorganisation. Unter seinen zahlreichen Schriften sind die wichtigsten: Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle, Par. 1807; Réorganisation de la société européenne, Par. 1814; L'organisateur, publié en livraisons (nov. 1819 — févr. 1820); Du système industriel, Par. 1821; Le nouveau christianisme, Par. 1825.

Mit den Encyklopädisten hält St.-S. die Wissenschaft für eine einzige Synthese, welche alles Reale umfasst, und statt sie auf die Natur zu beschränken, schlägt er vor, sie auf den Menschen und auf die menschlichen Gesellschaften auszudehnen. Diese sind unbeschränkt vervollkommnungsfähig dank den unbeschränkten Fortschritten der Wissenschaft und der Industrie. Die Gelehrten und die Industriellen sollen also in der Gesellschaft die alten priesterlichen und kriegerischen Kasten ersetzen. Das Christenthum und das Mittelalter hatten das Fleisch verachtet und den Geist erhoben, St.-S. hebt jenes und stellt Wissenschaft und Industrie in den Dienst der zahlreichen und ärmsten Klasse. Das Christenthum wird sich der materiellen Manifestationen, welche zu seiner Predigt nicht mehr nöthig

sind, entäussern müssen und künftig nur noch durch seinen moralischen und gefühlsmässigen Inhalt wirken.

Nach St.-Simon versuchten seine Schüler Bazard, Enfantin und Michel Chevalier die Anwendung seiner Gedanken und setzten eine wirkliche Religion ein, ein sonderbares Compromiss zwischen Heidenthum und Christenthum, dessen hauptsächlichste Dogmen waren: Vereinigung aller Menschen zur industriellen Ausbeutung der Natur, Gleichstellung der Geschlechter und Hebung der Werke des Fleisches gegenüber den Werken des Geistes. Der St.-Simonismus zählte bis unter dem zweiten Kaiserreiche zahlreiche Anhänger; ihm stellte sich Fouriers individualistische sociale Auffassung entgegen, welcher eine wirkliche philosophische Grundlage fehlt (Phalansterianismus). Vergl. La critique philos., XXIII, 1883. L. Reybaud, Ferraz, Adam, H. Michel, Ch. Renouvier, Em. Faquet, in den oben angeführten Werken; A. T. Booth, St.-S. and St.-Simonism, Lond. 1871; Paul Janet, St.-S. et le St.-Simon., Par. 1879; M. du Camp, in: Rev. des deux mondes, 15. Mai 1882; G. Weill, Un précurseur du social., St.-S. et son oeuvre, Par. 1894; ders., L'école St.-Simon., son hist., son influence jusqu'à nos jours, Par. 1896.

Leroux, Pierre, geb. in Paris, 17. April 1797, gest. das. 12. April 1871. Er veröffentlichte mit J. Reynaud die Encyclopédie nouvelle (Par. 8 vv. 1838—1841, wovon die Réfutation de l'Eclecticisme, 1839, ein Auszug ist, in welcher er V. Cousin und die Universitätsphilosophie heftig angriff. Er schrieb ausserdem: De l'humanité, de son principe et de son avenir, 2 voll., Par. 1840, 2. éd. 1845. Discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain, 2 voll., 1841, 2. éd. 1847. Du Christianisme et de ses origines démocratiques, Par. 1848. Nach Leroux ist der Mensch zugleich Empfindung, Gefühl und Erkenntniss. Diesen drei Fähigkeiten correspondiren drei grundlegende sociale Einrichtungen: Das Eigenthum, die Familie, das Vaterland, und drei Arten der Thätigkeit: Industrie, Kunst und Wissenschaft. Mit diesen drei Fähigkeiten ist der Mensch unbegrenzt vervollkommnungsfähig, weder, wie das Christenthum es glaubt, in einer übernatürlichen Existenz, noch, wie St.-Simon es annimmt, unter den Bedingungen des jetzigen Daseins, sondern in einer ewigen Reihe aufeinanderfolgender Existenzen. Niemand hat die Idee stärker in den Vordergrund gestellt, dass eine innerliche Solidarität die Menschen unter sich und die Geschlechter der Vergangenheit mit denen der Zukunft in der That verknüpft. Die Menschheit ist gewissermaassen reeller als das Individuum, welches nur das durch Abstraction isolirte Subject ist. Die Wirklichkeit ist die Menschheit, welche zugleich Subject und Object ist.

Reynaud, Jean, 1806—1863, Schüler von St.-Simon und Mitarbeiter von Leroux Sein Hauptwerk ist: Ciel et terre, Par. 1854, 4. éd. 1864. In diesem Buche, welches bedeutendes Aergerniss in der katholischen Welt verursachte, unternahm es R., die christliche Auffassung von Himmel und Hölle vermittelst der Idee eines unbegrenzten Fortschrittes vom Bösen zum Guten, vom körperlichen zum geistigen Zustande zu erweitern: Wir haben schon vor dem jetzigen Leben existirt und werden stets existiren, immer vollkommener in den verschiedenen Welten, welche den Raum erfüllen, ohne dass wir doch je den Zustand reiner Geister erreichten. Selbst in Gott giebt es kein absolut immaterielles Leben. Ueber ihn s. Ravaisson, Ferraz, Adam op. cit.

Die berühmte Mathematikerin Sophie Germain, 1776—1831, muss gleichfalls zu den Vorläufern Comtes gezählt werden. Sie drückt vor Comte den Gedanken aus, dass der Fortschritt der Wissenschaft darin besteht, durch Beobachtung und Berechnung alles Bestehende auf die Einheit eines einzigen Vorbildes zurückzuführen, und sie greift Spencer vor, indem sie zugiebt, dass dieser Typus als Ausgangspunkt, auf den jegliche Relation sich gründet, selbst der Relativität

entgeht, d. h. absolut ist. Ihre Werke sind: Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture, oeuvre posthume publiée par L'Herbette, Par. 1833. Oeuvres philos. de S. G. suivies de pensées et de lettres inédites et précédées d'une notice sur sa vie et ses oeuvres par H. Stupuy, Par. 1879. Vergl. Ravaisson, opp. cit.; Hugo Göring, S. G., die Vorläuferin Comtes, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 91, 1887; ders., S. G. u. Cl. de Vaux, Zürich 1889.

A. Comtes philos. Werke sind: Cours de philosophie positive, 6 Bde., Paris 1830 bis 1842, 5. Aufl. 1893—1894; Discours sur l'esprit positif, Paris 1844; Discours sur l'ensemble du positivisme, Paris 1848; Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité, 4 Bde., Paris 1851—1854, engl. Uebers. 1875—1877. (Dieses Werk enthält auch Comtes frühere Aufsätze und Reden, namentlich: Séparation générale entre les opinions et les désirs, 1819; Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne, 1820; Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, 1822; Considérations philos. sur les sciences et les savants, 1825; Considérations sur le pouvoir spirituel, 1826; Calendrier positiviste, 1849—1860; Bibliothèque positiviste, 1831.) Catéchisme positiviste, ou sommaire exposition de la religion universelle, Paris 1852, 3. Aufl. 1890; engl. von Congreve, deutsch von Roschlau, Lpz. 1891; Appel aux conservateurs, Paris 1855; Synthèse subjective, ou système universel des conceptions propres à l'humanité, Bd. I. enthaltend Système de logique positive, ou Traité de philosophie mathématique, Paris 1856, 2. Aufl. 1878. Lettres d'A. C. à M. Valat, Paris 1877; Lettres d'A. C. à J. St. Mill, Paris 1877; Testament d'A. C. avec les documents qui s'y rattachent, Paris 1884. Zahlreiche Auszüge aus C. veröffentl., namentl.: Miss Harr. Martineau, The posit. philos. of A. C., freely transl. and condensed, Lond. 1853, franz. Uebers., Bordeaux, 1871 ff.; J. Rig, A. C., la philos. posit., résumé, Paris 1881, ins Deutsche übers. von J. H. v. Kirchmann, 2 Bde., Heidelb. 1883—1884; Die Einleit. in die posit. Philos. ist ins Deutsche von G. E. Schneider übers., Lpz. 1880. La Sociologie par A. C., résumé.

Ueber Comte handeln: E. Saisset, A. C. et la philos. posit., in: Rev. des deux mondes, 15. Jul. 1846; K. Twesten, Ueb. d. Leben u. d. Schriften A. C.s, in: Preuss. Jahrb., 4. Bd., 1859; Robinet, Notice sur l'oeuvre et la vie d'A. C., Paris 1860; H. Spencer, in: Classification of the Sciences, Lond. 1864, 2. Aufl. 1871; Littré, A. C. et la philos. posit., Paris 1863, 3. Aufl. 1877; ders., A. C. et St. Mill. in: Rev. des deux mondes, 15. Aug. 1866; L'Ange Huet, De Methode der posit. filos. volgens A. C., Leid., 1866; J. St. Mill, C. and Posit., 2. verb. Aufl., Lond. 1866, französ. von Clémenceau, Paris 1868, deutsch von Elise Gompertz, Lpz. 1874, beantwort. von Bridge: The Unity of C.s Life and Doctrine, Lond. 1866; G. H. Lewes, A. C. in: Fortn. Rev. III, 1866; Wybouroff, A. C. et St. Mill, Paris 1866; Ch. Pellarin, Essai crit. sur la philos. posit., Paris 1866; J. E. Cairness, A. C. and Polit. Econ., in: Fortn. Rev. XIII, 1870; Giac. Barzellotti, La morale della filos. posit. Firenze 1871; Huxley, Scientif. Aspects of Positivism, in: Lay Sermons, 1870, franz. 1875; R. Congreve, in: Essays Political, Social and Religious, 1874; J. B. Tissandier, Orig. et dévelop. du positivisme contemp: Paris 1875; Bernh. Pünjer, Der Positiv. in d. neuer. Philos., A. C., in: Jahrb. f. prot. Theol., 4. Jahrg., 1878; ders., A. C.s Relig. der Menschh., ebenda, 4. Jahrg., 1882; E. Laas, Idealism. u. Positivism., Berl., 3 Bde., 1879—1884 (s. jedoch ob. b. Laas). S. Smolikovskii, Outchenie Ogiousta Konta, Warsch. 1881; Robinet, La philos. posit., A. C. et P. Lafitte, Paris 1881; Rob. Zimmermann, Kant u. C. in ihr. Verh. zur Metaphys., Wien 1885; Edw. Caird, The soc. philos. and relig. of C., Glasgow 1885 (früher schon in 4 Abschnitten erschienen in d. Contemp. Review, Bd. 35); Hugo Sommer, D. posit. Philos. A. C.s, in: Samml. gemeinverst. wissensch. Vortr., Berl. 1886; G. F. Sterzel, C. als Pädagog, I. D., Dresd. 1886; J. M. Guardia, Les sentiments intimes d'A. C. d'après son testament, Rev. ph. XXIV, 1887; Paul Janet, Les orig. de la philos. d'A. C., C. et St. Simon, in: Rev. des deux mondes, 1. Aug. 1887; Rud. Eucken, Zur Würdig. Comtes u. des Positivism., in: Phil. Aufsätze Ed. Zeller z. s. 50j. Doctorjub. gewidm., Lpz. 1887; Herm. Gruber, S. J., A. C., der Begründer des Positivm., s. Leben u. s. Lehre, Freib. i. B. 1889, französ. von Mazoyer, Paris 1892; Max Brütt, D. Positivism. nach seiner ursprüngl. Fassung dargestellt u. beurtheilt, Hamb. 1889; Herm. Lietz, D. Probleme im Begriff der Gesellschaft bei A. C., I. D., Jena 1892; Ch. Adam, op. cit., 1894; E. de Roberty, A. C. et H. Spencer, Paris 1894; H. Wäntig, A. C. u. s. Bedeut. für d. Entwickel. der Socialwissensch., in: Staats- u. socialwiss. Beiträge,

hrsg. von Miaskowski, Bd. II, 1895; T. Kozary, La loi des trois états d'A. C., Brux. 1895; E. Faguet, A. C., in Rev. des deux mondes, Jul.-Aug. 1895; Dugas, A. C., Etude crit. et philos., in Rev. phil. Sept.-Octob. 1895; J. Watson, C., Mill and Spencer, Lond. 1895; C. Christea, La morale d'A. C., Diss., Lpz. 1896; H. Martineau, La philos. d'A. Comte, Paris 1895; P. Barth, Zum 100. Geburtstage v. A. C., Vierteljahrsschr. f. w. Ph., 122, 1898; G.Dumas, L'état mental d'A. C., Rev. philos., 1898; Fornelli, L'opera di A. C., Palermo 1899; Em. Faguet, in: Politiques et moralistes du XIX[e] siècle, Paris 1898; F. Alengry, La sociologie chez A. C., Paris 1900; Lévy-Brühl, La philosophie d'A. C., Paris 1900; G. Dumas, Quid A. C. de suae aetatis psychologis senserit, (Diss.), Paris 1900.

Comte, August, wurde in Montpellier d. 19. Jan. 1798 geboren; gebildet daselbst auf dem Lyceum und der Ecole politechnique, ging er 1816 nach Paris und gab hier Privatstunden in der Mathematik; 1818 wurde er mit St.-Simon bekannt, entzweite sich jedoch später mit ihm. 1826 kündigte er Vorträge über sein System an und hatte u. a. v. Humboldt und de Blainville als Zuhörer. Infolge übermässiger Arbeit geistesgestört, musste er in eine Irrenanstalt gebracht werden und machte hier sogar den Versuch, sich ums Leben zu bringen. Geheilt, nahm er 1828 seine Vorlesungen wieder auf. 1833 erhielt er eine Lehrerstelle an der polytechnischen Schule zu Paris, verlor dieselbe aber nach Veröffentlichung seines Hauptwerkes und wurde nun bis zum Ende seines Lebens von seinen Freunden und Schülern unterstützt. Von seiner Frau getrennt, lernte er 1845 Clotilde de Vaux kennen, die von ihrem Manne getrennt lebte. Ihr brachte er eine geradezu abgöttische und zugleich mystische Verehrung entgegen, die sich auch nach ihrem bald erfolgten Tode bei ihm erhielt. 1857 den 5. Sept. starb er in Paris. Seinen Anhängern war er fast ein Heiliger. Er ist der Gründer der positivistischen Schule und glaubte selbst, dass man mit der positiven Philosophie an dem höchsten erreichbaren Ziel angelangt sei.

Die Lehre Comtes ist theils aus den mathematischen und positiven Wissenschaften, theils aus dem Saint-Simonismus hervorgegangen. Ihr fundamentaler Charakter besteht darin, dass sie alle Phänomene als nothwendige Folgen unabänderlicher Naturgesetze betrachtet. Während es der Zweck des Positivismus ist, diese Naturgesetze zu entdecken und auf eine möglichst geringe Zahl zu beschränken, hält Comte die Untersuchungen über das, was man Anfangs- oder Endursachen nennt, für ganz unausführbar und geradezu sinnlos; so erklärt er z. B. die Vorgänge im Universum sämmtlich aus dem Newtonschen Gravitationsgesetz, weil diese Theorie die ausserordentlich verschiedenen astronomischen Erscheinungen als eine und dieselbe nur unter verschiedenen Gesichtspunkten angesehene Thatsache erweist, welche selbst eigentlich nichts weiter als die einfache Verallgemeinerung einer äusserst gewöhnlichen und bekannten Erscheinung ist, des Schwergewichts der Körper an der Oberfläche der Erde. Nun ist es aber unmöglich, Attraction und Schwere in ihrem Wesen und ihren Ursachen zu ergründen; das sind Fragen, die man den Einbildungen der Theologen und Spitzfindigkeiten der Metaphysiker überlassen muss. Beweis dafür ist die Thatsache, dass alle Denker, die sich mit ihnen abgemüht haben, immer nur ein Princip auf das andere zurückführen konnten.

Nachdem C. jede Möglichkeit einer Metaphysik verworfen hat, unternimmt er, seine eigene Lehre aufzubauen. Diese ruht auf zwei fundamentalen Gedanken: 1. der geschichtlichen Annahme der drei Stadien der Menschheit, 2. einer neuen Anordnung der Wissenschaften. Den ersten kann man etwa so wiedergeben: Der menschliche Geist geht nothwendig durch drei Stadien hindurch, das theologische, metaphysische und positive. Im ersten erklärt der Mensch die Naturerscheinungen aus einem besonderen Willen der Objecte selbst

oder eines übernatürlichen Wesens. Diese Anschauung selbst hat sich, nach einer durchaus nicht willkürlichen Ordnung, nacheinander in drei religiösen Formen dargestellt, im Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus. In der zweiten Periode ersetzt der Geist, dem die Stetigkeit der Naturvorgänge aufgefallen, die übernatürlichen und menschenähnlichen Ursachen durch abstracte, verborgene Ursachen, scholastische Wesenheiten, realisirte Abstractionen, wie Lebenskraft, Endzweck, und erklärt die Natur a priori, indem er sie subjectiv zu construiren sucht. Im dritten Stadium begnügt man sich, durch Beobachtungen einen Zusammenhang zwischen den Erscheinungen aufzufinden, ja durch Experimente in der Weise herzustellen, dass man jede Thatsache mit den ihr vorausgehenden Bedingungen verknüpft. Man ersetzt die Begriffe des Wesens, der Ursache durch denjenigen des Gesetzes. Dank dieser Methode ist die heutige Wissenschaft an die Stelle der früheren Metaphysik getreten. In dem Maasse, wie sich jede Frage experimentell untersuchen lässt, geht sie aus dem Gebiet der Metaphysik in das der positiven Wissenschaft über. Die Absicht der positiven Philosophie besteht eben darin, den Uebergang der Wissenschaft vom ersten Stadium zum dritten zu beschleunigen, vornehmlich aber den am meisten vernachlässigten Wissenszweig, die Gesellschaftslehre, für welche Comte das Wort Sociologie geschaffen hat, zu der Würde einer Wissenschaft zu erheben. Denn die Wissenschaften haben sich durchaus nicht in parallelem Fortschritt entwickelt. Jede einzelne Erkenntniss durchläuft die drei Stadien; denn die Menschheit hat sich keineswegs in einem bestimmten Zeitpunkt in allen Fächern des Erkennens auf derselben theologischen oder metaphysischen Stufe befunden: vielmehr geht die eine Wissenschaft rascher als die andere vorwärts. Darum hat die Anordnung der Wissenschaften gerade den Zweck, den heutigen Fortschrittsgrad einer jeden zu bestimmen und zu beweisen, dass sie alle trotz dieser ungleichen Entwickelung Zweige eines gemeinsamen Stammes sind. So gelangt das ganze System der Wissenschaften zu der bis jetzt der Philosophie allein vorbehaltenen Allgemeinheit und die Philosophie wiederum zu der besonderen Strenge der Wissenschaft.

Die Wissenschaften sollen nicht etwa auf ihren praktischen Nutzen hin getrieben werden. Es entsteht allerdings aus ihnen die Voraussicht und aus der Voraussicht das Handeln, aber sie haben eine erhabenere Bestimmung; sie sollen das fundamentale Bedürfniss unserer Intelligenz befriedigen, die Gesetze der Erscheinungen zu erkennen und die Thatsachen in eine leicht zu begreifende Ordnung zu bringen. Demnach ist von der positiven Philosophie das praktische Wissen wohl zu trennen. Man muss aber auch bei den rein theoretischen Wissenschaften zwei Gattungen unterscheiden; die eine ist allgemein und abstract, beschäftigt sich nur mit dem Auffinden von Gesetzen, unter welche mehrere Klassen von Vorgängen fallen. Die andere ist beschreibend, concret, geht auf das Besondere; sie wird öfter mit den Namen der einzelnen Naturwissenschaften bezeichnet. Comte hat es nur mit den Wissenschaften der ersten Art zu thun, zu denen z. B. die Biologie gehört, die nur die allgemeinen Gesetze alles Lebens erforscht, während Zoologie, Botanik die besondere Lebensweise einzelner lebender Körper feststellen. Die zweite Klasse hat die erste immer zu ihrer Grundlage.

Für die Anordnung der ersten Gattung stellt Comte das Princip auf, dass der Process der wissenschaftlichen Untersuchung der wechselseitigen Unterordnung der Phänomene entspricht. Die zusammengesetzten und einzelnen Phänomene sind anderen untergeordnet, welche allgemeiner, einfacher und um so leichter erkennbar sind. Also beginnt die Wissenschaft mit den allgemeinsten Merk-

malen der Dinge, um von da zur Erkenntniss der verwickeltsten Vorgänge zu gelangen. Daraus folgt, dass man bei einer Anordnung der Wissenschaften gerade wie in der Wirklichkeit für jede einzelne Erkenntniss die Wahrheit einer allgemeinen Kenntniss voraussetzen muss, die man als Vorstufe für eine mehr concrete zu betrachten hat. Die Basis aller Wissenschaften bildet die Mathemathik; dann folgt die Astronomie, die Physik, die Chemie, die Biologie und die Sociologie. Die Philosophie selbst ist keine getrennte Wissenschaft mehr, sondern bearbeitet die allgemeinen Grundsätze der aufeinander folgenden Wissenschaften und setzt jede neue Entdeckung mit dem allgemeinen Systeme in Verbindung.

So erklärt man sich leicht, warum die Sociologie erst nach der Biologie und erst a fortiori nach der Chemie, d. h. nach Lavoisier und Cuvier, in das positive Stadium eingetreten ist. Bei ihr hat man bisher durchaus nur die theologische und metaphysische Methode in Anwendung gebracht. Als Hauptvorzug der ganzen positiven Philosophie muss man nun betrachten, dass sie der Sociologie wieder ihren rechten Platz angewiesen hat und sie als eine feste Grundlage für die Umgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft ansieht.

Nach welcher Methode hat man nun diese neue Gesellschaftslehre zu bearbeiten? Wie bei anderen Wissenschaften bleibt jede metaphysische Annahme ausgeschlossen, die gegebenen Thatsachen werden vielmehr der Beobachtung und Analyse unterworfen, damit man ihre allgemeinen Gesetze mit Hülfe der vorhergehenden Wissenschaft, der Biologie, feststellen kann. Hier sind die Thatsachen ein Erzeugniss der Geschichte: Wir beginnen also mit der Isolirung bestimmter geschichtlicher Thatsachen, entwickeln aus den gemeinsamen Kennzeichen allgemeine Regeln, und wenn diese Regeln mit den vorher erkannten biologischen Gesetzen der menschlichen Natur übereinstimmen, so können wir die Beweisführung für gültig halten. Ferner unterscheidet Comte in der Sociologie die Statik und Dynamik. Die Statik hat es mit den allgemeinen Bedingungen der socialen Existenz von Individuum, Familie und Gesellschaft zu thun. Die Individuen verbinden sich zur Gesellschaft, und zwar nicht aus Nützlichkeitsrücksichten, sondern vermöge ihres Geselligkeitstriebes. Die Dynamik beschäftigt sich mit den allgemeinen Gesetzen der socialen Entwickelung. Comte giebt hier eine Art geistreicher und scharfsinniger Philosophie der Geschichte, wobei die drei Stadien für die intellectuelle Entwickelung die Hauptrolle spielen. Auf praktischem Gebiet ist der Hauptfortschritt der vom kriegerischen zum industriellen Leben. Die Entwickelung des Menschen ist eine krumme Linie, die sich der geraden zwar sehr nähern kann, sie aber nie erreicht. Nun lässt sich aber in jedem bestimmten Zeitpunkt eine stetige Beziehung zwischen dem socialen Zustande und der geistigen Entwickelung der Individuen constatiren. Im Allgemeinen besteht der Fortschritt der Rassen darin, dass das eigentlich menschliche das thierische Element immer stärker überwiegt. Die Geschichte der geistigen Entwickelung wird also der Schlüssel des socialen Processes sein, und dieser Schlüssel ist eben in dem Gesetze der Zustände zu finden. An diese Grundbegriffe knüpft Comte eine ganze Philosophie der Geschichte an, die sehr reich an höchst bedeutungsvollen Ansichten ist. Er bemerkt z. B., dass der Uebergang vom theologischen zum positiven Zustande dem Uebergang von der kriegerischen zur industriellen Staatsform in der Geschichte entspricht; dass der Katholicismus darin sehr verdienstlich gewesen ist, dass er jederzeit die geistliche von der weltlichen Macht getrennt gehalten hat; dass man immer mehr dazu neigt, einen solchen Zustand nicht mehr als durchaus gut oder schlecht.

sondern als verhältnissmässig gut in Beziehung zu den Zeit- und Ortsbedingungen zu betrachten.

Wenn aber die Wissenschaft als solche sich von jeder eigennützigen Erwägung freizuhalten hat, so soll sie sich trotzdem, wenn sie einmal begründet ist, den praktischen Zwecken des Lebens unterordnen. Die positive Philosophie soll, sofern sie in die Sociologie einmündet, einem System von Regeln hinsichtlich des öffentlichen und privaten Lebens, einer Politik und einer Religion zu Grunde gelegt werden. Ein solches System hat Comte sowohl durch sein persönliches Bemühen, wie auch durch seine der „Philosophie positive" nachfolgenden Werke zu begründen gesucht. Sein Bestreben geht auf nichts Geringeres, als auf die Organisation des ganzen menschlichen Lebens, wobei er Verstand, Empfindung und Willen mehr befriedigt, als alle früheren socialen Systeme. Er bleibt seinem Grundprincip treu, dass die politischen und ökonomischen Veränderungen ohne Wirkung auf den socialen Fortschritt sind, wenn nicht damit eine sittliche Umwandlung der Individuen verbunden ist. Der erste Schritt eines Reformators liegt demnach in der siegreichen Ueberwindung des Egoismus durch den Altruismus, d. h. durch das eigentliche sociale Gefühl.

Um dieses Uebergewicht des Altruismus herbeizuführen, darf man sich nicht damit begnügen, die Intelligenz anzurufen, sie würde hier als Actionsprincip nicht stark genug sein. Doch muss man sich zugleich hüten, die Intelligenz dem Gefühl zu unterwerfen, wie es der Katholicismus gethan hat. Vielmehr gilt es, eine Systematisirung der Gefühle vorzunehmen und unsere Vernunft freiwillig in den Dienst unseres Herzens zu stellen. Uebrigens lehrt uns die Geschichte, dass eine solche Unterordnung sich nur in einer religiösen Genossenschaft ermöglichen lässt. Verträgt sich aber die Religion mit einer positivistischen Philosophie? Comte weist sowohl den Theismus wie Pantheismus zurück, gerade so wie andererseits den Atheismus und Materialismus, weil es lauter Lehren sind, die aus metaphysischer Reflexion hervorgegangen sind. Indem er so Gott und Natur abweist, findet er nur noch die Menschheit vor sich, und sie macht er nun unter dem Namen „Grosses Wesen" (grand être) zum Gegenstand eines neuen Cultus. Dieses Wesen lässt das Individuum in Zeit und Ausdehnung unendlich weit hinter sich und lenkt uns geradezu souverän vermöge des unvergleichbaren Einflusses, den die Vergangenheit der Menschheit und die Sorge um ihre Zukunft auf unser Geschick ausüben. Aber es ist dies keineswegs die Idee eines abstracten, unserer Sphäre fremden Herrn, vielmehr erfassen wir sein Wesen durch eine Art unmittelbaren Ergreifens, so dass er der Gegenstand unseres Wissens und Handelns, unserer Liebe werden kann. Es ist unsere Pflicht, daran zu arbeiten, dass wir ihn festhalten und sein Wesen in uns entwickeln. Daher die Formel des Positivismus: Liebe als Princip, Ordnung als Grundlage, Fortschritt als Ziel. Familie und Vaterland sind Gegenstände einer zwischen der Menschheit und dem Individuum vermittelnden Verehrung. In der weiteren Ausführung seiner Lehre hat C. das Ceremoniell (den äusseren Dienst) der positivistischen Religion aufs Genaueste angeordnet. Er richtete einen zweifachen Cult ein. Der Privatcult besteht darin, dass man die Erinnerung an unsere Lieben wachruft; der öffentliche Cult besteht in der gemeinsamen Pflege des Gedächtnisses der grossen Männer. Comte wollte nicht weniger als 84 Festtage, erfand einen positivistischen Kalender, in dem jeder Tag, jede Woche und jeder Monat einem grossen Manne geweiht war, und richtete endlich neun Gesellschaftssacramente ein. Er träumte von einem Aufbau der positivistischen Gesellschaft auf dem Plan der Gesellschaft des christlichen Mittelalters, dachte den Priestern hierbei aber nur die rein moralische Rolle von Rathgebern, Erziehern und Richtern zu, welche über Tüchtigkeit oder Untüchtig-

keit entscheiden sollten. Die Frau bleibt vom öffentlichen Leben entfernt. Aber vermöge ihres Waltens in der Familie wird sie zu einer wahren Priesterin. Sie läutert den Mann und ist für ihn das Band, das ihn mit der Menschheit verknüpft.

Logik und Aesthetik haben in Comtes Philosophie keinen Platz, wohl aber die Moral, obgleich Comte seine Theorie von der Unterordnung des Egoismus unter das moralische Interesse der Menschheit nicht systematisch entwickelt hat. Eine bedeutendere Lücke aber ist der freiwillige Verzicht auf jegliche Psychologie. Die innere Beobachtung verwirft Comte vollständig, da sich der Einzelne während seines Denkens nicht in zwei Persönlichkeiten theilen könne, von denen die eine denke, während die andere beobachte. Das beobachtende Organ sei in diesem Falle mit dem beobachteten dasselbe, und hiermit schon soll die psychologische Methode ihrem Princip nach fallen. Die geistigen Functionen können nur in Bezug auf das Organ, das sie ausführt, erforscht werden — damit hat es die Phrenologie zu thun — und auf die Phänomene ihrer Vollziehung —, damit hat es die Naturgeschichte des Menschen zu thun, freilich diese nicht unmittelbar mit der Ausführung, sondern nur mit den Resultaten derselben.

§ 44. Die zweite Periode der Geschichte der französischen Philosophie im neunzehnten Jahrhundert entspringt, wie die erste, aus einem politischen Umsturze. Die Enttäuschungen, die der Februarrevolution (1848) folgten, und das Auftreten des zweiten Kaiserreichs hatten, auch in den denkenden Kreisen, eine allgemeine Entmuthigung verursacht. Freilich erhalten einige selbständige Anhänger des Spiritualismus, wie Ravaisson, Secrétan und Vacherot, eine Ueberlieferung speculativer Forschungen aufrecht. Im Allgemeinen aber verfällt der Eklekticismus in einen trockenen und schulmässigen Synkretismus. Unter den Positivisten weichen einige, darunter Comte selbst, von den strengen Methoden der Wissenschaften ab und gerathen in einen mystischen Menschheitscultus; andere verzichten auf alle dogmatische Bearbeitung der metaphysischen Probleme und begnügen sich, wie Renan, mit einem dilettantenhaften Probabilismus, oder, wie Taine, mit genaueren Forschungen auf dem Gebiete der experimentellen Psychologie, der Kunst- und Sittengeschichte und der Sociologie. Diese letzte Richtung wurde von ausländischen Einflüssen, die sich gerade damals erheblich fühlbar machten, begünstigt. Taine führte Stuart Mills Philosophie in Frankreich ein, während Ribot späterhin das Publicum mit den Methoden und den Resultaten der neueren englischen und deutschen Psychologie bekannt machte. So bildete sich eine starke Schule von Psychologen und Psychophysiologen, die sich heutzutage des besten Fortschrittes erfreut. Das 1859 erschienene Hauptwerk Darwins über die Entstehung der Arten und die ganze sich daran anknüpfende Entwickelungsphilosophie von Spencer, welche in Frankreich heftige Streitigkeiten hervorrief, trugen auch dazu bei, das Misstrauen der Denker gegen alle Erklärung des Weltprocesses durch absolute Grundsätze zu erregen. Jedoch versuchen Durand

de Gros, Fouillée und Guyau die natürliche Evolution mit Hülfe der psychologischen Begriffe der Kräfte auszulegen und darauf eine reelle Metaphysik aufzubauen.

Während des letzten Jahrzehntes des zweiten Kaiserreichs erhob sich die Speculation aus dem niederdrückenden Misscredit, in dem sie eine Zeit lang gestanden hatte. Zwei Denker ersten Ranges, Renouvier und Lachelier, der erste durch seine „Critique générale“, das einzige vollständige in Frankreich seit Malebranche erzeugte System, der andere durch seinen anregenden Unterricht auf der Ecole Normale Supérieure, erfrischten den Sinn für die ewig gültigen Lehren der Philosophie und erregten einen kräftigen Aufschwung des philosophischen Denkens. Zwar lassen sich in dieser Bewegung sehr verschiedene Richtungen unterscheiden, die man im Einzelnen nicht genau formuliren kann. Doch ist es unverkennbar, dass Renouvier und Lachelier gemeinsam vom Kriticismus ausgehen und auf eine Philosophie der Freiheit abzielen. Renouvier aber, der Stifter des französischen Kriticismus, trennt sich von Kant darin, dass er das Dasein von Dingen an sich zurückweist und die Metaphysik nur auf die Forderung des sittlichen Bewusstseins stützt, indessen Lachelier und mehrere seiner Schüler, darunter Boutroux, der Wissenschaft nur die Erkenntniss der phänomenalen Welt einräumen, die Nothwendigkeit einer Metaphysik aber zugleich aus den Bedingungen des Denkens und des Handels herleiten.

Der erste internationale philosophische Congress, abgehalten bei Gelegenheit der allgemeinen Ausstellung vom Jahre 1900 vom 1. bis 5. August auf Veranlassung der Direction der Revue de Métaphysique et de morale, ist ein Ereigniss, welches als bedeutsames Zeugniss für den ansehnlichen Aufschwung der philosophischen Studien in Frankreich während der letzten Jahre bezeichnet zu werden verdient. Es ist beschlossen worden, den Congress periodisch wieder abzuhalten.

Zeitschriften. Erst in dem letzten Drittel dieses Jahrhunderts hat die französische Philosophie begonnen, ihre speciellen Organe zu haben. Von 1867—1883 erschien die „Philosophie positive“, eine positivistische, in Paris erscheinende Revue, welche von E. Littré und G. Wyrouboff, dann nach Littrés Tode von Robin und G. Wyrouboff geleitet wurde. Renouvier veröffentlichte 1867 und 1868 „L'année philosophique“, Paris, eine jährliche Revue, welche die hauptsächlichsten philosophischen Erzeugnisse des Jahres kritisch behandelte. Im Jahre 1872 gründete er die „Critique philosophique“, Paris, eine erst wöchentliche, dann monatliche, philosophischen, politischen und moralischen Fragen gewidmete Zeitschrift, in welche er beinahe allein mit F. Pillon und L. Dauriac schrieb. Sie erschien bis 1889. Um sie zu ersetzen, nahm F. Pillon 1890 die Publication von „L'année philosophique“ in einem Bande jährlich wieder auf. Seit 1876 erscheint monatlich die „Revue philosophique de la France et de l'Etranger“, unter der Leitung von Th. Ribot, die allen Lehren und allen Fragen offen steht, vornehmlich den Arbeiten über experimentelle Psychologie und Psychophysik. Mit Rücksicht auf den neuen Aufschwung der Untersuchungen über Metaphysik und Moral gründete Xavier Léon 1893 die „Revue de métaphysique et de morale“, welche alle zwei Monate in Paris erscheint. Die „Revue de philosophie“ (Directeur

E. Peillaube), gegründet in Paris 1900, alle zwei Monate erscheinend, beabsichtigt zugleich die Specialisten der Wissenschaften und die Metaphysiker an der fortschreitenden Verbindung der Wissenschaften mitarbeiten zu lassen. Die „Revue de synthèse historique (Directeur H. Berr)" gleichfalls 1900 in Paris gegründet, versucht, dem Missbrauche der Analyse in Geschichte und Sociologie entgegenzuarbeiten und aus diesen Wissenschaften die möglichen Verallgemeinerungen zu gewinnen. Organe der katholischen Philosophie sind: „Annales de philosophie chrétienne", welche 1878 in Paris infolge der Encyclica Leos XIII. über die Philosophie gegründet wurden; „La revue néo-scolastique", seit 1893 von der philosophischen Gesellschaft in Löwen herausgegeben, und die „Revue Thomiste" seit zwei Jahren in Paris und Freiburg i. d. S. veröffentlicht und von dem R. P. Coconier geleitet. Ausserdem sind einzelne Zweige der Philosophie, welche sich zu unabhängigen Wissenschaften ausgebildet haben, Gegenstand besonderer Zeitschriften und Sammlungen geworden. Die physiologische Psychologie hat zum Organ „Bulletin des travaux du laboratoire de psychologie physiologique de la Sorbonne" (1892 u. folg.), welches in Paris von H. Beaunis und A. Binet herausgeg. wird. Diese beiden Gelehrten veröffentlichen auch „L'année psychologique" (Paris 1895 u. folg.), worin jährlich ein Auszug der psychologischen Arbeiten der ganzen Welt gegeben wird. Dariex leitet seit 1890 in Paris die „Annales des sciences psychiques". R. Worms hat 1893 eine „Revue internationale de sociologie" und 1894 eine „Année sociologique" gegründet. Endlich ist es von Werth, um der Entwickelung der philosophischen Bewegung in Frankreich zu folgen, Einsicht zu nehmen in die Zeitschriften: „Revue des deux mondes", „Journal des savants", „Revue scientifique", „Revue des sciences pures et appliquées", „Revue occidentale", „Bibliothèque universelle", „Revue d'hypnotisme", „Revue d'anthropologie".

Ueber die französische Philosophie während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts handeln: Ravaisson, Janet, H. Michel, Caro, Ch. Renouvier, opp. cit. (s. ob.): ausserdem: E. Vacherot, La situation philos. en France, in: Rev. des deux mondes. Bd. LXV, 1868; Secrétan, La philos. franç. sous le second Empire, in: Biblioth. univ. et revue suisse, Oct. 1868; Paul Janet, La crise philos., Par. 1865; ders., La philos. franç. contempor., 2. Aufl., ebd. 1879 (vergl. darüber T. Mamiani, in: La filos. delle scuole ital., Febr. 1880); Ad. Franck, Moralistes et philosophes, Par. 1872, 2. Aufl. 1874; ders., Essais de crit. philos., ebd. 1885 und: Nouv. essais, 1890; Th. Ribot. Philos. en France, in: Mind. Bd. II, 1877; J. J. Borelius, En Blick på den nuvarande Filosofien i Frankrike (Aftryk ur nordisk Tidskrift), 1880, auch deutsch; A. Fouillée, Crit. des syst. de morale contemp., Par. 1883, 2. Aufl. 1887; ders., Le mouvement positiv. et la conception sociol. du monde, Par. 1896; ders., Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive, Par. 1896; V. Maumus, Philosophes franç. contempor., Par. 1891; L. Dauriac, Vorrede von: Croyance et réalité, Par. 1893; Ad. Lasson, Jahresber. über Erscheinungen d. französ. Litt. in französ. Spr. aus den Jahren 1889 u. 1890, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. 101, 1893; V. Brochard, Compte rendu des ouvrages de philos. publiés en franç. pend. l'année 1893 et l'année 1894, A. f. s. Ph., 1 u. 2, 1895, 1896: Paul Janet, in: Princip. de métaph. et de psychol., Bd. II, Par. 1897; L. Arréat, Dix ans de philosophie (1891—1900), Par. 1901.

Ueber den „Congrès international de philosophie" siehe: Revue de métaph. et de morale, Sept. 1900, Bibliothèque du Congrès intern. de philos., 4 vols, Par. 1900—1902.

§ 45. Fortsetzung und Erneuerung des Spiritualismus.

Die sehr zahlreichen Schüler Cousins haben meist seine Lehre weder geändert noch merklich bereichert. Sie halten die dreifache Unterscheidung von: Gott und Welt, göttlicher Thätigkeit und menschlicher Thätigkeit, Seele und Körper ohne Concession aufrecht. Dagegen haben sich viele unter ihnen der Kritik und der Geschichte der philosophischen Lehren mit Glück gewidmet. Viele sind unter Cousins directem Einflusse nur tüchtige Gelehrte und Historiker gewesen. Unter Letzteren nennen wir vorzüglich: Th. H. Martin, Chaignet,

Franck, Hauréan, Saisset, Bouillier. P. Janet und Caro sind besonders die Polemiker der spiritualistischen Schule, die unermüdlichen Kritiker des Positivismus und des Materialismus gewesen. Als unabhängiger Jünger sucht Bordas-Demoulin den durch die Cartesianer gelassenen Zwischenraum zwischen Ausdehnung und Gedanken auszufüllen. Die Ausdehnung ist nur die sinnliche Aussenseite der Körper, die Realität ist im Grunde Idee, Geist. Diese Auffassung der Grundeinheit des Realen ist in weiterem Umfange durch einen Denker ersten Ranges, Ravaisson (1813—1900), wieder aufgenommen worden. Er betrachtet die Natur als Spiegelbild des Geistes, als gewollte freiwillige Abschwächung der göttlichen Thätigkeit, welche dem Universum einen Theil ihrer Vollkommenheit überlässt, um ihm eine Entwickelung nach der Vollkommenheit hin zu gestatten.

Die zwanzig letzten Jahre des neunzehnten Jahrhunderts haben eine thätige katholische Philosophie, welche den Thomismus mit der modernen Wissenschaft zu vereinigen hofft, wieder aufleben sehen.

Die bedeutendsten Gelehrten und Historiker, welche sich der Cousinschen Schule anknüpfen, sind: J. Damiron (1794—1862), Essai sur l'hist. de la philos. en France au XIXe siècle, 2 vol. Par. 1828, 3. éd. 1834; Mémoires pour servir à l'hist. de la philos. au XVIIIe siècle, 3 vol. ibid. 1857—1862. Th. H. Martin (1813—1884), Etudes sur le Timée de Platon, 1841; Hist. des sciences physiques dans l'antiquité, 1849. A. Chaignet, La vie de Socrate, 1871; Pythagore et la philos pythagor. 1873. 2. éd. 1875; Essai sur la psychol. d'Aristote, 1884; Hist. de la psychol. des Grecs, 3 vol. 1887—1890. Ch. de Rémusat, Abélard, 1845; St. Anselme de Cantorbéry, 1853—1868; Bacon, 1857. B. Hauréau (1812—1896), Hist. de la philos. scolast., 2 vol. 1870—1880. Ad. Franck (1809—1893), La Cabbale, ou la philos. relig. des Hébreux, 1843, 2. éd. 1889; Réformateurs et publicistes de l'Europe, 2 vol. 1863—1881. Er war Redacteur des Dictionnaire des sciences philos., 6 vol. 1844—1852; 2. éd. 1 vol. 1875, und verfasste eine werthvolle Philosophie du droit pénal, Par. 1863. S. über ihn Fr. Picavet, Rev. internat. de l'enseignement, vol. 40, 12.

Andere waren ausser Geschichtsforschern thätige Vertheidiger des Spiritualismus: Em. Saisset (1814—1863) veröffentlichte seine kritische Studie: Le scepticisme, Aenésidème, Pascal et Kant (1865, 2. éd. 1867), und stützte den Spiritualismus vom religiösen Standpunkte aus in seinem Essai de philos. relig., 1859, 3. éd. 1862. J. Simon (1814—1896) schrieb: Hist. de l'Ecole d'Alexandrie. 2 vol. 1844—1845, 2. éd. 1861, und versuchte die Anwendung des Spiritualismus in praktischen Fragen in: Le devoir, 1854, 14. éd. 1886; La religion naturelle, 1856, 8. éd. 1883; La liberté de conscience, 1857, 6. éd. 1883; La liberté, 1859, 4. éd. 1871—1872: L'ouvrière 1863, 9. éd. 1891; L'école, 1866, 11. éd. 1886, etc.

Fr. Bouillier (1813—1899) geschrieben: Hist. et crit. du Cartésian. (2 vol., Par. 1842); ausserdem hat er in seinem bedeutendsten, dogmatischen Werke: Le principe vital et l'âme pensante (Par. 1862, 2. éd. 1873) einen dem stahlschen Animismus verwandten Standpunkt eingenommen.

Paul Janet, geb. in Paris, den 30. April 1823, Secretär V. Cousins (1888), Professor an der Universität zu Strassburg (1848—1856), am Lycée Louis-le-grand (1856—1866), zuletzt in der Sorbonne (1864 1898), gest. in Paris, den 5. Oct. 1899,

repräsentirt die Vermittelung zwischen dem Spiritualismus und dem Geiste der freien Forschung und wendet in der Kritik eine sehr liberale Methode der Interpretation an. Als Historiker hat er geschrieben: Histoire de la philos. mor. et polit. dans l'antiq. et dans les temps mod. 2 vol. 1858, 3. éd. 1887 unter dem Titel: Hist. de la sc. polit. dans ses rapports avec la morale, 1887; Etudes sur la dialect. dans Platon et dans Hegel, 1860; La philos. franç. contemp., 1879; Les orig. du social. contemp., 1883; V. Cousin et son oeuvre, 1885; La philos. de Lamennais, 1890. Als Kritiker bekämpfte er den büchnerschen Materialismus in: Le matérial. contemp. en Allem., 1864, ins Englische übersetzt von G. Masson, Lond. 1866, ins Deutsche von K. A. v. Reichlin-Meldegg, Paris u. Lpz., 1866. Seine dogmatischen Schriften sind besonders den moralischen und actuellen Fragen gewidmet: La famille, 1855, 6. éd. 1865; Philos. du bonheur, 1862, 3. éd. 1868; Eléments de morale 1869; Les problèmes du XIX[e] siècle, 1872. 2. éd. 1873; La morale, 1874; Les causes finales, 1877; Principes de métaphysique et de psychologie, 2 vol., Par. 1897. S. über Janet Bergson, La Phil. de J. in: Rev. philos., Nov. 1897. Dauriac, La Philos. de M. P. Janet, in: L'Année philos., 8[er] Jahrgang, 1898; G. Séailles, P. J. in: Revue Bleue, 21. Jan. 1899.

Die folgenden Philosophen endlich trachten mehr danach, den Spiritualismus mit der christlichen Dogmatik in Einklang zu bringen: Ern. Naville, Professor in Genf, in Le christianisme, sept discours, 1878; La logique de l'hypothèse, 1880; La physique moderne, 1883, 2. éd. 1890; Le libre arbitre, 1890, 2. éd. 1898. La définition de la philosophie, Par. 1894; Les Philosophies négatives, Par, 1899. — E. Caro (1826—1887) bekämpft in L'idée de Dieu (1864, 4. éd. 1873) die theologische Auffassung von Vacherot, Renan und Taine. Seine Problèmes de morale sociale, 1878, sind gegen die positivistische, naturalistische und evolutionistische Moral der Zeitgenossen gerichtet. Sein Schüler L. Ollé-Laprune (1839—1898) hat veröffentlicht von historischen Schriften: La philosophie de Malebranche, 2 vol. 1870, und Essai sur la morale d'Aristote, 1881. In seinen dogmatischen Schriften: De la certitude morale, 1880, 2. éd. 1893; La philos. et le temps présent, 1891; Les sources de la paix intellectuelle, 1892, 2. éd. 1893; Le prix de la vie, 1894, versucht er zu beweisen, dass Naturphilosophie und Moral das menschliche Bedürfniss nach Vollkommenheit nicht befriedigen können, wenn nicht christliche Metaphysik die vernünftige Speculation krönt. Ueber ihn s.: M. Blondel, L. Ollé-Laprune, (broch.), Par. 1899. Bazaillas, un philosophe de la certitude et de la vie, Rev. des deux-mondes, Nov. 1899.

Keiner dieser Philosophen hatte sich beträchtlich von der Lehre Cousins entfernt. Doch erwacht zeitig eine reactionäre Bewegung innerhalb der spiritualistischen Schule selbst mit Bordas-Demoulin, Ravaisson, Secrétan und Vacherot. Der Erstere trennt sich im Namen der Wissenschaft vom Eklekticismus, die drei Anderen entlehnen die neue Geistesrichtung, welche sie sichtlich zu einem spiritualistischen Monismus führt, der deutschen Philosophie, besonders Kant, Schelling und Hegel.

Der Mathematiker Bordas-Demoulin (1798—1859) wagte es zuerst, Cousin in seiner 1834 veröffentlichten Lettre sur l'éclecticisme et le doctrinarisme anzugreifen. Seine hauptsächlichsten philosophischen Schriften sind: Le Cartésianisme, mém. couronné p. l'Acad. des Sc. mor. et polit., 2 vol., Par. 1843; Mélanges philos. et relig. Par. 1855; Oeuvres posthumes, 2 vol. Par. 1861. B.-D. nahm die Gedanken Malebranches wieder auf und behauptete, die Idee sei wirklich, und die Wirklichkeit sei Idee; den Gedanken kennen, heisse die wirkliche Substanz, d. i. den Menschen und Gott, kennen. Jede Substanz besteht nach ihm aus zwei Bestandtheilen, der eine unterliegt mathematischer Schätzung, die Grösse, der andere entzieht sich

jeder genauen Messung, die Vollkommenheit oder auch die Kraft, welche Ursache dieser Vollkommenheit ist. In der unorganischen Welt herrscht die Grösse der Ausdehnung, der Gegenstand der Mathematik vor, in der organischen Welt, wo die Kraft vorherrscht, dient die Mathematik nur zur Stütze und zum Symbol der Erkenntniss; die moralische Welt endlich, welche Gegenstand der Metaphysik ist, entzieht sich jeder quantitativen Messung. Indessen wird der menschliche Geist durch die Klarheit und die Einfachheit der Mathematik dazu gebracht, überall nur Ausdehnung und Mechanismus zu sehen; in Wahrheit kann die Mathematik nur das Wirkliche in etwas Unwirkliches auflösen, die Körper selbst aber haben etwas mehr in sich als Grösse, sie haben theil an der Vollkommenheit, sonst wären sie nicht, und durch die Vollkommenheit erklärt sich die Grösse, demnach ist nicht die Mathematik, sondern die Metaphysik die herrschende Wissenschaft. Ueb. B.-D. s. Ravaisson, op. cit.; Fr. Huet, Hist. de la vie et des oeuvres de B.-D. Par. 1861; E. de Vernejoul, Un essai de rénov. philos. au XIXe s., Montauban 1881.

Fr. Huet (1814—1869), Prof. in Gent, war eifriger Schüler von B.-Demoulin in seinen Werken: La science de l'esprit, Par. 1864; La révolution philos. au XIXe siècle, Par. 1867, 2. éd. 1871, deutsche Uebersetzung von M. Hess, Lpz. 1868.

Ravaisson-Mollien, Felix, geb. in Namur 1813, hörte Schelling in München, lehrte 2 Jahre Philosophie in Rennes, war jahrelang Inspector des höheren Unterrichtswesens, widmete sich besonders ästhetischen und archäologischen Studien und starb in Paris 1900. Seine philosophischen Schriften zeigen trotz ihrer kleinen Anzahl einen mächtigen und eigenartigen Denker. Es sind: Essai sur la métaph. d'Aristote, 2 vol., Par. 1837—1846; De l'habitude, thèse de doctorat, Par. 1838, wieder abgedr. in: Rev. de métaph. et de morale, B. II. 1894; Les fragments philos. de Hamilton. in Rev. des deux mondes, Nov. 1840; Rapport sur le stoïcisme, 1851; La philosophie en France au XIXe s., rapport rédigé pour l'exposition universelle de 1867, Par. 1868, 3. éd. 1889, deutsch von E. König, Eisen. 1889; Rapport sur le prix V. Cousin, gedruckt in der 2. u. 3. Ausg. des oben erw. Werkes: La Vénus de Milo, Par. 1892; Morale et métaphysique, in: Rev. de métaph. et de mor. I, 1893; Testament philosophique, daselbst, I. 1900.

Ueber R. s.: Franck, op. cit.; Ch. Renouvier, in: Année philos., Par. 1868 Secrétan, in: Biblioth. universel. et rev. suisse, Nov. 1868; G. Séailles, R., in: Rev. philos. Bd. VI, 1878; L. Dauriac, R. philos. et critique, in: La crit. philos. 1885, Bd. II; E. Boutroux, La philos. de F. R., in: Rev. de métaph. et de mor., Nov. 1900.

Schon im Jahre 1840 trieb R. eine lebhafte Kritik des Eklekticismus, welchen er beschuldigte, eine zu radicale Scheidung der zu erkennenden Dinge von dem erkennenden Geiste vorzunehmen. Immerhin ist er auf seine eigene Art Eklektiker: er geht von Aristoteles, Leibniz und Schelling aus und erachtet, dass alle Systeme, ohne gleichen historischen Werth zu haben, doch zu „spiritualistischem Realismus" hinneigen. Diese Auffassung macht sich schon von dem Essai über die Metaphysik des Aristoteles an fühlbar. Platon habe allerdings wohl gezeigt, dass sich die Materie nur durch die Idee zeige; aber die platonische Idee, weil allgemein, sei aller Wirklichkeit baar. Aristoteles hat also das Verdienst gehabt, dem wahren Spiritualismus durch Aufsteigen von der Idee zur thätigen Intelligenz, welche ihre Quelle ist, die Bahn zu öffnen. So wird es die Aufgabe der Philosophie sein, den Gegensatz von Materie und Geist genauer zu fassen, ebenso den von Fähigkeit und That, um sich dann zu dem höheren Gesichtspunkte, von dem aus eine Vereinigung möglich erscheinen würde, zu erheben. In der Abhandlung über die Gewohnheit (1838) erblickt R. in der Gewohnheit eine erste Verbindung

zwischen Materie und Geist; denn diese Erscheinung sei nur bei einem mit Identität und wahrer Activität begabten Wesen möglich.

Die Studien über die philosophischen Fragmente Hamiltons gaben R. Gelegenheit, den Schotten gegenüber Stellung zu nehmen. Indem diese alleinige intellectuelle Analyse auf den Gedanken anwandten, fanden sie in dem Nachdenken des Gedankens über sich selbst nur Thatsachen; die Substanz entgeht ihnen. R. kehrt zur Methode des Maine de Biran zurück und wendet eine Methode des Nachdenkens, bei welcher alle Fähigkeiten der Seele, das Gemüth und der Verstand betheiligt sind, auf die Psychologie an. Durch diese Methode war Maine de Biran schon zu dem Begriff der Anstrengung (effort) gelangt. Ravaisson geht weiter: Die Anstrengung setzt die Neigung, den Wunsch, die Liebe voraus, die Liebe ist also bei letzter Analyse die Substanz der Seele.

Endlich gestattete der „Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle, 1867“ Ravaisson, seinen Gedanken eine endgültige Gestalt zu geben. Aus der Betrachtung der Lehren seiner Zeit löst er noch einmal den alten und nothwendigen Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus aus. Jede Erkenntniss kommt aus der Erfahrung, und jede Erfahrung geht auf die des Bewusstseins zurück. Wir bemerken in uns, nicht durch Induction, wie dies Cousin wollte, sondern durch directe Intuition, einen freien Willen, welcher das Vorbild alles dessen ist, was wir Ursache nennen, alles dessen, was wir von den anderen Wesen wissen. Durch den Willen sind wir nicht nur Zuschauer, sondern Urheber, Bildner unseres geistigen Lebens. Denn alle Thatsachen gehen auf Denken zurück, und Denken ist Wollen, eine Thätigkeit ausüben, auf sich selbst wirken. In der Natur verworren und zerfahren, sammelt sich der Gedanke und erhebt sich bis zur Einheit und Klarheit des Bewusstseins und von da bis zum höchsten Verständlichen und zum höchsten Wünschenswerthen, bis zu Gott. Die Seele gelangt zu Gott weder durch Ueberlegung, noch durch intellectuelle Intuition; Kant hat die Werthlosigkeit dieser Erkenntnissarten als auf das Absolute angewandt, dargelegt. Sie erfasst Gott durch eine Intuition der ganzen Seele in ihrer ungetheilten Thätigkeit, durch eine unmittelbare Anschauung der Schönheit, der universalen Harmonie. Gott ist persönlich, seine Persönlichkeit spiegelt sich in der unsrigen, und die unsrige in der Natur ab. Denken ist Leben, ist Schaffen: der Gedanke schafft die Organismen und setzt sich durch das Unorganische hindurch fort. So ist die Natur gleichsam eine „Refraction des Geistes“, sie ist eine Abschwächung des höchsten Gedankens, welcher auf einen Theil seiner Thätigkeit verzichtet, um die Existenz einer Welt zu ermöglichen, welche unvollkommen ist, aber sich nach der Vollkommenheit hin entwickelt. In der zweiten Hälfte seines Lebens hatte sich R. mit lebhafter Neigung kunsthistorischen und archäologischen Studien gewidmet. Er sah in der Kunst eine der Wissenschaft überlegene Offenbarung, denn die Wissenschaft untersucht die Bedingungen des Lebens, der Schöpfung, wogegen die Kunst selbst Leben und Schöpfung ist. Die Schönheit ist der in dem Stoffe sichtbare Geist. Ueber der Schönheit steht die Anmuth, welche ausser der Schönheit die Liebe, die Güte ausdrückt. Endlich über die reine und einfache Liebe erhebt sich die wahrhaft heroische Liebe, die, welche sich hingiebt und wie der schaffende Gott auf sich selbst verzichtet, um in Anderen zu leben. Die griechische Mythologie hat diesen Begriff des leidenden Gottes, der im Christenthum seinen vollständigen und lebendigen Ausdruck gefunden hat, schon geahnt.

Secrétan, Charles, war geboren am 19. Januar 1815 zu Lausanne, wo er später länger als dreissig Jahre Philosophie lehrte, und starb den 20. Januar 1895 Er hatte in München Schelling gehört. Seine hauptsächlichsten philosophischen

Schriften sind: De la philosophie de Leibniz, Laus. 1840; La philosophie de la liberté, Par. 1849, 3. éd. 1879; Recherches de la méthode, 1857; La raison et le christianisme, Laus. 1863; Principes de la morale, Par. 1883; La civilisation et la croyance, Par. 1887; Essais de philos. et de littérature, Laus. et Par. 1896; La Societé et la morale, Par. 1897.

Das centrale Problem seiner Philosophie der Freiheit ist, zu wissen, wie die Welt der Erfahrung als Product einer freien und heiligen Persönlichkeit zu erklären sei, oder mit anderen Worten, den christlichen Glauben durch die Vernunft zu rechtfertigen. Das erste Princip. das Absolute, muss existiren und selbst Ursache seiner Existenz sein; es ist demnach eine sich verwirklichende Substanz, d. h. es ist lebendig: dieses Leben kann keine blinde Kraft sein, es muss ein Gesetz haben, welches vom Absoluten ausgeht, dieses ist also der Geist. Für den Geist ist der Gedanke nicht eine äussere Nothwendigkeit, er ist Ursache seiner Spiritualität, d. h. er ist frei. Von diesem Gesichtspunkte aus werden die Hauptsätze des Christenthums verständlich: Schöpfung heisst freie Hervorbringung der Welt; ursprüngliche Sündhaftigkeit heisst freier Widerstand des Menschen gegen das göttliche Gesetz; Erlösung und Unsterblichkeit heisst von Gott dem Menschen dargebotene Möglichkeit, frei zur göttlichen Ordnung zurückzukehren.

Später verzichtete Secrétan auf diese metaphysische Schlussfolgerung und erhob sich zur Religion, indem er einfach das menschliche Gewissen zum Ausgangspunkt nahm. Er bemerkt, dass die Individuen eng an einen socialen Organismus gebunden sind, in welchem sich Freiheit und Solidarität unter der Bedingung einigen, dass die Verhältnisse der Menschen durch Liebe geordnet werden. Die Gerechtigkeit setzt die Liebe voraus und ist nur deren Grenze; die Moral setzt die Möglichkeit einer Einwirkung des Menschen auf die Natur voraus und folglich einen Zusammenhang des menschlichen Willens mit dem allgemeinen. Dieser Zusammenhang, welcher der Grundbestandtheil der Religion selbst ist, ist auch eine Beziehung zwischen Solidarität und Liebe. Die Solidarität des Menschen in Christus ist demnach die letzte Antwort auf die politische und sociale Frage. – Ueber Secrétan s. Fouillée, op. cit.; Paul Janet, in: Rev. des deux mondes, 15. Apr. 1877; L'évolution et le phénom. d'après S., in: Crit. philos. Bd. XIII; P. Fargues, La rédemption d'après S., Montauban 1889; L. Mayer, La christologie de S., das. 1891; E. Boutroux, La philos. d. S., in: Rev. de métaph. et de mor., 15. März 1895; F. Pillon, La philos. d. S., I. Métaphysique et Théodicée, II. Morale, III. u. IV. Observations historiques et critiques, Par. 1898.

Vacherot, Etienne, geb. in Langres den 29. Juli 1809, war Professor der Philosophie an der Ecole Normale und an der Sorbonne und republicanisches Mitglied der Nationalversammlung, 1871—1875, er starb 1897 zu Paris. Seine Hauptwerke sind: Histoire critique de l'école d'Alexandrie, 3 vol., Par. 1846 bis 1851; La métaphysique et la science, 2 vol., Par. 1858, 2. éd. 3 vol., 1863; Essais de philosophie critique, Par. 1864; La religion, Par. 1868; La science et la conscience, 1870; Le nouveau spiritualisme, 1884. Von den Principien des deutschen Idealismus durchdrungen, ist Vacherot ein unabhängiger Bundesgenosse des Spiritualismus. Er giebt dessen Grundgedanken zu, dass die Psychologie das Fundament der Metaphysik und die Seele ein einziges, thätiges und freies Princip sei. Er giebt auch zu, das moralische Gesetz sei absolut und von jedem Gewissen unmittelbar erkannt, aber in der Theodicee entfernt er sich von Leibniz, um sich Hegel zu nähern. Er bestreitet, dass die beiden göttlichen Eigenschaften der Unendlichkeit und der Vollkommenheit gleicherweise nothwendig seien. Erstere ist im Gegensatz zur Endlichkeit nothwendig begriffen, während die Unvollkommenheit nicht nothwendig den Begriff Vollkommenheit hervorruft. Es ist nicht offen-

kundig, dass das unendliche Wesen vollkommen sei; wenn übrigens Gott nicht eine reine Abstraction ist, wenn er ein wirkliches Wesen ist, muss er begrenzt, endlich, unvollkommen sein. Das unendliche Wesen ist also für uns nur ein Ideal. Es ist ein Begriff höchster Einheit, welchen wir durch das Wissen und durch moralische Thätigkeit zu realisiren suchen. Die Theodicee existirt indessen mit demselben Rechte wie die Geometrie, welche, ohne eigentlich ein reales Object zu haben, doch den anderen Wissenschaften als Norm dient. So wird die Metaphysik, indem sie von dem falschen Begriffe des wirklich Unendlichen befreit ist, zur Wissenschaft der allgemeinsten Principien des Wissens und Handelns.

Ueber Vacherot siehe: Secrétan in: Rev. de théol. et de philos., 1859; Paul Janet, La crise philos., in: Rev. des deux mondes, 1. Aug. 1864; Renouvier, L'école appelée critique, in: La crit. philos. Bd. III; V. Maumus, op. cit.; G. Séailles, Philos. contemp., in Rev. philos. Bd. IX; Léon Ollé-Laprune, Vacherot. Par. 1898. Parodi, La philos. de V., Rev. de métaph. et de mor., 7, 1899.

Zur selben Zeit stand die Krausesche Philosophie, welche Ahrens in Belgien eingeführt hat, an der Universität Brüssel in grossem Ansehen. Diese Lehre neigt in ihrem metaphysischen Ausgangspunkte zum Spiritualismus und in ihren religiösen und humanitären Folgerungen zum Positivismus. Der Hauptvertreter ist Tiberghien, Guillaume (geb. 1819, Professor in Brüssel). Dessen Hauptwerke sind: Théorie de l'infini, Brux. 1846; Etudes sur la religion, ib. 1857; Psychologie: la science de l'âme dans les limites de l'observation, ib. 1862, 3. éd. ib. 1879; Introd. à la philos., ib. 1868, 2. éd. 1880; Les commandements de l'humanité, ib. 1872.

Christliche Philosophie. Indem sich der Spiritualismus Cousins zum Gegner des Monismus und des pantheistischen Determinismus erklärte, war er der christlichen Dogmatik so günstig, dass sich in der Kirche, der Philosophie der Universität gegenüber, keine unabhängige christliche Philosophie zu constituiren brauchte. De Maistre und de Bonald hatten keine Fortsetzer. Abbé L. Bautain (1796—1867), Schüler von Cousin, Verfasser einer Phil. du christian., 2 vol., Par. 1835, und einer Philos. psychol. expériment., 2 vol. 1839, und Abbé H. Maret (1804 - 1884), Verfasser eines Essai sur le panthéisme, 1839, 3. éd. 1845, und einer Theodicée chrétienne, 1844, 2. éd. 1850, nehmen die eklektische Lehre an und entwickeln sie mit dem Vorbehalte, dass der Verstand im Suchen nach der Wahrheit nicht genügt und zum katholischen Glauben seine Zuflucht nehmen muss.

Gegen die Mitte des Jahrhunderts zeigte sich eine interessante Bewegung innerhalb der französischen Geistlichkeit und an der Universität Löwen zu Gunsten einer Philosophie, welche unter dem Namen Ontologismus von Platon und Malebranche ausgeht und sich dem italienischen Rosminismus, wie dem deutschen Güntherianismus nähert. Die Ontologisten bemühen sich, zu zeigen, dass die Ideen nicht nur Verstandesobjecte, sondern Modi einer wahren, wirklichen Existenz sind, welche keine andere ist als Gott. Die Hauptvertreter dieser Lehre sind: Abbé Cartuyvels (geb. 1835, Professor in Löwen): Leçons de psychol., Louvain 1869, und Abbé Hugouin (geb. 1823): Ontologie ou étude des lois de la pensée, 2 vol., Par. 1856—1857.

Man kann auch in Anknüpfung an diese platonisch-christliche Bewegung den bemerkenswerthesten der katholischen, französischen Philosophen dieses Jahrhunderts erwähnen: Alphonse Gratry (1805—1872). Er war erst Artillerieofficier, dann Priester des Oratoriums und führte 1851 gegen Vacherot heftige Polemik: Lettres à M. Vacherot, Par. 1851; Cours de philos., 8 vol., ibid. 1861—1862; La philosophie du Credo, ibid. 1861; Les sophistes et la critique, ibid. 1864. Nach Gratry ist der fundamentale Irrthum, welcher allerseits die moderne Philosophie

durchdringt, der Pantheismus, und dieser stützt sich gegenwärtig auf die hegelsche Theorie der allgemeinen Identität, d. h. auf die deductive Methode. Diese Methode aber, welche von Gleichem zu Gleichem fortschreitet, lehrt uns nichts; man muss ihr die Induction entgegenstellen, welche Gratry mit der platonischen Dialektik identificirt und deren vollkommenste Form er in der infinitesimalen Analyse der Mathematiker sieht. Die natürliche Theologie geht genau wie die höhere Mathematik vor, indem sie sich stufenweise vom Endlichen zum Unendlichen erhebt. Aber Gratry giebt zu, Gott sei durch eine Art Erfahrung erkennbar. Wir werden uns eines über unsere Persönlichkeit hinausgehenden höheren Princips der Liebe bewusst, in welchem wir die Kraft, zu wollen und uns aufzuopfern, schöpfen. Vergl.: Ravaisson op. cit.; Rémusat, La philos. de l'oratoire, in Rev. d. deux mondes, 15. Juli 1854; E. Saisset, ebd. 15. Aug. 1854.

Infolge der Enclyclica Leos XIII. (Aug. 1879) hat sich der Thomismus in Frankreich, in Löwen und Freiburg neu belebt. Unter den Beförderern dieser Bewegung sind zu nennen: Domet de Vorges, Essai de métaph. posit., Par. 1883; La perception et la psychologie Thomiste, 1893; de la Bouillerie, L'homme, sa nature, son âme etc. d'après la doctr. de St. Th., Par. 1880; Régnon, S. J., Métaphys. des causes d'après St. Th. et Albert le Grand, Par. 1886; Abbé A. Farges, Etudes philos. pour vulgariser les théor. d'Arist. et de St. Th., 7 vol., Par. 1887—1894; Abbé Elie Blanc, Traité de philos. scolast., 3 vol., Lyon 1889, 2. éd. 1893. — Ueber die thomist. Beweg. vergl.: L. Couture, Comptes rendus, in: Polybiblion, 1865 et suiv.; Ch. Secrétan, La rénov. du Thom., in: Rev. philos. Bd. XVIII, 1884; Fr. Picavet, Le mouvement Thomiste, ebd., Bde. XXXIX, XLI, 1895—1896.

§ 46. Agnosticismus und Probabilismus. Auguste Comte hatte bei seinen Lebzeiten nur einen sehr beschränkten Einfluss ausgeübt. Eine kleine Zahl von Schülern, unter Anderen P. Laffitte, sind den praktischen Schlüssen seines Systems treu geblieben; Littré dagegen hält von dem Positivismus nur an der Verneinung der Metaphysik und an der Theorie der Wissenschaft fest. Uebrigens ist in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts der Positivismus weit weniger eine Schule als eine gemeinsame Neigung vieler Denker, den übereilten Verallgemeinerungen zu misstrauen und für die Philosophie eine festere Grundlage in den physikalischen, geschichtlichen und Naturwissenschaften zu suchen. H. Taine (1807 bis 1893), E. Renan (1823—1892), die glänzendsten Vertreter dieser Geistesrichtung, verleugnen übrigens beide keineswegs jede Metaphysik; sie geben zu, dass die Speculation sich über die Wissenschaft stellen kann unter der Bedingung, niemals das Bewusstsein ihres hypothetischen Charakters zu verlieren. Beide haben bedeutenden Einfluss, aber weniger vielleicht auf das rein philosophische Denken, als auf Litteratur, Kritik und öffentliche Meinung ausgeübt, der Erste durch seine „Théorie des milieux", der Zweite durch theologische Arbeiten. Taine schreitet von der sensualistischen Psychologie zum Determinismus fort, Renan erhebt sich nicht über einen

ziemlich unentschiedenen Probabilismus und eine aristokratische Moral, welche nicht ohne Zusammenhang mit der Nietzsches ist.

Der unmittelbare Schüler und Nachfolger Comtes, Pierre Laffitte (geb. 1823), ist dessen Lehre durchaus treu geblieben. Er ist zur Zeit das Oberhaupt der positivistischen Religion, deren Feierlichkeiten noch im eigenen Hause Comtes stattfinden; er hat veröffentlicht: Les grands types de l'humanité, 2 vol., Par. 1895; Cours de philos. première, ibid. 1889 f.

Littré, Emile (1801—1881), dessen Bedeutung mehr auf dem Gebiet der Philologie als dem der Philosophie liegt, ist immerhin der vornehmste Schüler A. Comtes. Er hat der Lehre Comtes mehrere Werke gewidmet: Analyse raisonnée du cours de philos. positive, Par. 1845; Paroles de philosophie positive, ibid. 1859, 2. éd. 1863; A. Comte et la philos. positive, ibid. 1863; A. Comte et St. Mill, 1866; La science au point de vue philosophique, 1873, 3. éd. 1877; Fragm. de philos. positive et de sociol. contemporaine 1876.

Littré ist seinem Lehrer auf der zweiten Hälfte seiner Laufbahn nicht gefolgt und hat sich zum Wächter der reinen positivistischen Methode aufgeworfen. Er macht St. Mill einen Vorwurf daraus, dass er überhaupt die Möglichkeit eines übernatürlichen Princips der Welt anerkannt habe, und nimmt an, dieses Problem sei nicht vorhanden, doch trennt er sich schliesslich von Comte, indem er in der Natur die Gegenwart einer Finalität zugiebt, welche er übrigens wie eine Thatsache und keineswegs wie einen Beweis einer übernatürlichen Ordnung des Bestehenden ansieht. Vergl. Janet, Ravaisson opp. cit., Dupont-Whitte, L. et le positiv. in Rev. d. deux mondes, Febr. 1865, A. Poëy, L. et A. Comte, Par. 1879, Caro, L. et le positivisme, ebd. 1883.

Der Russe E. de Roberty, welcher französisch geschrieben hat, hat sich in der Schule Littrés gebildet und in rein positivistischem Geiste geschrieben: La sociologie, Par. 1880; L'ancienne et la nouvelle philos., 1887; L'inconnaissable, sa métaphysique, sa psycholog. 1889; La recherche de l'unité, 1893; Aug. Comte et Spencer, Par. 1894; Le bien et le mal, Par. 1896; L'Ethique; les fondements de l'Ethique, Par. 1898.

Taine, Hippolyte, geb. in Vouziers, 21. April 1828, Professor der Kunstgeschichte und Aesthetik an der Ecole des Beaux-Arts, gest. in Paris den 5. März 1893. Seine hauptsächlichsten philosophischen Werke sind: De personis Platonicis, Par. 1853; Les philosophes français du XIXe siècle, Par. 1856, 7. éd. 1895; Le positivisme anglais, étude sur St. Mill, Par. 1864; Philosophie de l'art, Par. 1865, 3. éd. 1881; De l'idéal dans l'art, Par. 1867; De l'intelligence, 2 vol, Par. 1870, 7. éd. 1885, deutsch von Siegfried, Bonn 1886; Notes posthumes, in Rev. phil. 1895. Man kann sich übrigens kein vollständiges Bild von Taines Philosophie machen, ohne seine kritischen und historischen Schriften zu lesen: Essais de critique et d'histoire 1857; Nouveaux essais, 1855; Histoire de la littérature anglaise 1864, oft wieder aufgelegt; Les origines de la France contemporaine, 5 vol. 1876—1893.

Taine geht besonders von dem Positivismus Comtes und Stuart Mills aus, hat aber auch sehr stark den Einfluss Spinozas, Hegels, Goethes, Vicos und Herders erfahren, folglich hat er stets eine gewisse Neigung für Metaphysik bewahrt und wirft den Positivisten vor, dass sie es für möglich gehalten, jegliche Neugierde in Bezug auf das Absolute zu unterdrücken. Man kann den Geist nicht davon abbringen, über das Allgemeinste nachzudenken, denn im Grunde ist dieser Geist wie die Natur selbst organisirt, man muss ihn nur mahnen, jede Anwendung der letzten Principien auf die Einzelheiten der Wirklichkeit zu ver-

meiden. Taine selbst fasste das Universum als ein System von eng durch das strenge Gesetz der Nothwendigkeit miteinander verbundenen Theilen auf. Ueber die niederen Formen der Analyse hinaus, die man Wissenschaften nennt, giebt es eine höhere Analyse, die metaphysische, welche die durch die Wissenschaft losgelösten Gesetze und Typen auf eine universelle Formel zurückführt. Die Metaphysik wäre demnach vollendet, sobald sie das Uraxiom der Bewegung entdeckte. Die Wissenschaft ist weit davon entfernt, sich dieser letzten Lösung zu nähern, doch ist sie nicht, wie die Positivisten annahmen, auf die Kenntniss mehr oder weniger allgemeiner Thatsachen beschränkt, sie erfasst durch Abstraction, Verification und Hypothese wirkliche Gesetze von ungleicher Bedeutung. Diese Methode wird nicht nur auf die Wissenschaft von der materiellen Welt, sondern auch auf die psychologischen und historischen Wissenschaften angewendet, und die Eigenheit Taines ist es eben, diese Anwendung auf Kunst, Geschichte und Psychologie versucht zu haben. Hieraus entspringt die berühmte Theorie der „Milieux". Jedes Kunstwerk, jedes Ereigniss, jede Einrichtung ist durch die Beziehung auf das System von vorhergehenden und gleichzeitigen Umständen, dem es eng verbunden ist, verständlich. Die Rasse, das eigentliche Milieu und der Moment sind die drei Factoren, welche zur Erklärung jedes menschlichen Werkes nothwendig und genügend sind. Sie bedingen bei dem Künstler, bei dem Staatsmann eine Hauptfähigkeit, welche das ganze Benehmen bestimmt. Die Geschichte und die künstlerische Schöpfungskraft gehen auf Probleme individueller oder collectiver geistiger Mechanik zurück. Der Staatsmann muss aus der Geschichte lernen, die Gegenwart durch die Vergangenheit zu verstehen. Das Kunstwerk hat zum Zweck, irgend einen Hauptgedanken vollständiger und klarer darzustellen, als es die wirklichen Gegenstände thun. Indessen geht Taine nicht so weit, gänzlich die Freiheit zu leugnen. Die äusseren Wirkungen schaffen, indem sie sich verbinden, eine durchaus eigenartige Beschaffenheit, welche die wahre Quelle der inneren Thätigkeit ist.

Taines Psychologie ist nacheinander Analyse und Synthese. Vom analytischen Standpunkte aus unterscheidet er den Namen von der Idee. Der Name ist immer das Substitut, das Zeichen eines Bildes, und das Bild das Substitut der Empfindung. Jede Empfindung scheint eine Summe dem Bewusstsein unmerklicher elementarer, homogener Empfindungen zu sein. Diesen geistigen rudimentären Vorgängen entsprechen im Nervensystem infinitesimale Reflexbewegungen. Das Psychische kann übrigens nicht auf das Physische allein zurückgeführt, aber beide können als zwei Anschauungen derselben Wirklichkeit angesehen werden. Nachdem er an dieser äussersten Grenze der Analyse angelangt ist, reconstruirt der Psycholog durch Synthese den Mechanismus der Erkenntniss. Dieser Mechanismus besteht in einer doppelten Thätigkeit: Illusionen schaffen und sie berichtigen. Die Perception ist nichts als eine wahre Hallucination und würde sich auf keine Weise von den falschen Hallucinationen unterscheiden, wenn diese nicht fortwährend durch neue Illusionen verändert oder unterdrückt würden. Wir lernen es so, unsere Perceptionen in unserem Körper und dann ausserhalb desselben zu localisiren. Die äusseren Körper sind jedoch etwas mehr als fortdauernde Möglichkeiten der Empfindungen, sie erscheinen als verschiedene deutliche Gruppen von Bewegungsneigungen. Gleicherweise ist das Ich nur eine Reihenfolge innerer Geschehnisse, welche durch das Gedächtniss verbunden sind. Seine Einheit ist Einheit in der Zusammensetzung. Daher die Phänomene der Theilung der Persönlichkeit. Aber diese durch die unermessliche Majorität der Eindrücke bestätigte Einheit genügt, um eine Idee des Ich zu schaffen, welche ebenso stark ist, als wenn sie aus innerer Erfahrung entspränge. Die allgemeinen Ideen endlich und sogar

die der Mathematik und Metaphysik eigenen Kenntnisse entstammen gleicherweise der Erfahrung. Ein Gesetz ist die Verbindung zweier allgemeiner durch Induction bewiesener Ideen. Die Axiome selbst sind durch Erfahrung begründete und beweisbare analytische Sätze. Aber die allgemeinen Urtheile und die Axiome sind nicht reine Constructionen des Geistes, sie hängen mit den allgemeinen Beziehungen der Dinge zusammen, sind wie diese durch Abhängigkeitsbeziehungen miteinander verbunden zu einem eng geschlossenen System, der Wissenschaft. Ueber Taine handeln: A. Fouillée, op. cit.; E. Caro, La renaissance du natural., T., in: Rev. europ. 15. März 1861, auch in: L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques, Par. 1864; Paul Janet, La crise philos., T., in: Rev. des deux mondes, 15. Juli 1864; St. Mill, T., de l'intell., in Dissertations and discussions. Bd. IV; L. Dumont, La théor. de l'intell. d'après T. in: Revue polit. et littér. Bd. XI; Th. Ribot, T. et sa psychol. in: Rev. philos. Bd. IV; Hommay, L'idée de la nécess. dans la philos. de T., daselbst, Bd. XXIV; E. Schérer, T. et la crit. positiv., in Mélanges de crit. relig.; V. Maumus, op. cit.; A. de Margerie, Taine. Par. 1894; G. Barzellotti, Ipp. T., Rom, 1895, ins Französ. übers., Par. 1900; E. Faguet, in Politiques et moralistes du XIXe S., 3e Série, Par. 1899; V. Girand. Essai sur T., son oeuvre et son influence, Fribourg et Par. 1901.

Renan, Ernest, geb. in Tréguier in der Bretagne am 27. Februar 1823, war zum Priester bestimmt, entsagte dem katholischen Glauben und widmete sich exegetischen und historischen Arbeiten. Er wurde Lehrer des Hebräischen am Collège de France und starb in Paris am 2. October 1892. Das von rein menschlichem und wissenschaftlichem Standpunkte aus verfasste Leben Jesu erweckte heftiges Aergerniss. Seine in unvergleichlicher Sprache geschriebenen philosophischen Schriften haben nicht weniger Einfluss gehabt und lebhafte Polemik hervorgerufen. Es sind: Averroes et l'Averroisme, Par. 1852, 3. éd. 1859; Essais de morale et de critique, Par. 1859, 3. ed. 1867; Questions contemporaines. 1868; Dialogues et fragments philosophiques. Par. 1876, deutsch von K. v. Zdekauer, Lpz. 1877; L'avenir de la science, Par. 1890; Examen de conscience philosophique. in Revue des deux mondes, 15 Août 1889.

Renans Philosophie kann zunächst als unhaltbare Verbindung Kant, Hegel, Hamilton und Comte entlehnter Gedanken erscheinen. Sie wird einheitlich, wenn man sich erinnert. dass der Verfasser ein Historiker ist, welcher jegliche Wissenschaft vom historischen Gesichtspunkte aus auffasst. Seiner Ansicht nach entspringt die Philosophie weniger der Anstrengung eines Geistes als der spontanen Arbeit der Civilisationen, der Religionen, der Wissenschaften. Sie ist kein definitives System, sondern eine provisorische Kunst, welche einem besonderen Momente der Geschichte angemessen ist. In der Geschichte selbst erfassen wir Gott. Das Unendliche besteht nur insofern, als es sich unter endlichen Formen zeigt. Die Natur selbst offenbart uns Gott nicht, denn sie ist gegen Moralität und Vollkommenheit gleichgültig, aber die unwiderstehliche Kraft, mit welcher sich die Menschheit im Laufe der Zeiten beinahe bis zum Verständniss und zum Cultus des Vollkommenen erhoben hat, offenbart die Immanenz Gottes in der Welt. Im Bewusstsein dieser Immanenz besteht das religiöse Gefühl. Gott greift nicht direct in die Welt ein, aber er ist ihr geheimnissvolles Ende. Die ganze Natur erhebt sich durch allmähliche Differenzirung vom unbewussten Mechanismus zur Vollkommenheit und zum Bewusstsein. Jeder Fortschritt des Wahren, des Guten und des Schönen trägt dazu bei, die Menschheit von der Materie zu befreien, und führt sie zum Idealen. Die Tugend ist der Natur, welche sie zähmt, überlegen, der Künstler ist überlegen der Materie, welche er belebt, die Wissenschaft ist überlegen der Natur und der Kunst, weil sie absolut selbstlos

ist, dem Geiste steht also der Vorrang vor der Praxis zu; für die Wissenschaft ist die Moral ein Mittel, weil allein die sittlichen Rassen der Wissenschaft fähig sind. Besser ein unmoralisches als ein fanatisches Volk. Aus dieser Auffassung folgt, dass die Menschen ungleichen Werthes sind. Sie gelten je nach dem, was sie für den universalen Zweck thun können. Der erste Gegenstand der Politik ist demnach die Volkserziehung. In seinen letzten Werken verfolgte Renan diese Gedanken bis zu den äussersten individualistischen Consequenzen, indem er zugab, Tugend und Freude seien gleichwerthig, falls sie den Menschen „befreien", d. h. ihm einen Beweggrund zum Leben geben. Er verzichtete auf die demokratischen Gedanken seiner Jugend und nahm an, die Tugend sei Sache einer künstlerischen, gelehrten und feinfühligen Aristokratie, und das Volk habe das Recht, unmoralisch zu sein, falls es, indem es sich der Freude hingebe, die Ueberlegenheit der höheren Geister, welche der Freiheit bedürfen, um sich der Kunst, der Tugend und der Wissenschaft zu erhalten, anerkenne.

Ueber Renan als Philosophen handeln: Ravaisson, l. c.; Paul Janet in: La crise philos. Par. 1865; Caro in: L'idée de Dieu, Par. 1864; Brunschwicg, La phil. d'E. R. in: Rev. de métaph., Bd. I, 1893; G. Séailles, R., Dieu et la nature, daselbst, Bd. II 1894; ders., E. R. Essai de biogr. psychol., Par. 1894; ders., La méth. phil. de R. in: Rev. phil. Bd. XXXVIII, 1894; Steph. Pawlicki, Leben und Schriften E. R.s, Wien 1894 (Abhandlung a. d. Jahrb. der Leo-Gesellschaft); R. Allier, La phil. d'E. R., Par. 1895; Mary T. Darmsteter, La Vie d'E. R., Par. 1898; Em. Faguet, E. R. in: Politiques et moralistes, 3e Série, Par. 1899; Ch. Denis, La Critique irréligieuse de R., Par. 1898.

§ 47. Exacte Forschungen auf Nebengebieten. Sociologie, Psychologie, Physiologie, Mathematik.

Trotz ihrer Zurückhaltung in Bezug auf Metaphysik waren Taine und Renan in gewisser Beziehung Philosophen im alten Sinne des Wortes geblieben. Sie beschränken sich nicht gern auf ein enges Gebiet der Untersuchung, und ihre genauesten Untersuchungen in historischer und kritischer Beziehung hängen immer mit der Sorge für das Ganze zusammen. Viele Denker ihres Zeitalters verzichteten wenigstens vorläufig darauf, irgend welche Systematisirung der Angaben der positiven Wissenschaft zu versuchen; sie hielten es für besonders wichtig, das System der Arbeitstheilung in die Gesammtheit der bis dahin unter dem Namen Philosophie zusammengefassten Kenntnisse einzuführen und die genaueren Methoden der Beobachtung und des Experimentirens auf jede der also vom gemeinsamen Stamme losgelösten Wissenschaften anzuwenden.

Die beiden Wissenschaften, welche von dieser Loslösung und von diesen Methoden am meisten Nutzen zogen, sind die Sociologie und die Psychologie. Beide haben sich seit kaum einem Vierteljahrhundert zu Specialwissenschaften entwickelt und können deshalb in einer Geschichte der Philosophie nur beiläufig erwähnt werden.

Die Sociologie in Frankreich geht weniger unmittelbar von Comte selbst als von seinem englischen Fortsetzer Spencer aus, dessen Principles of sociology von

1872—79 erschienen. Der Gedanke der socialen Evolution wurde, weil verständlicher als das zu einfache Gesetz der drei Zustände, in einer allgemeinen Weise angenommen. Aber die französischen Sociologen trennen sich in der Mehrzahl ihrerseits von Spencer, indem sie sich weigern, die Sociologie in der Biologie wieder aufgehen zu lassen. Einige neigen sogar dazu hin, einen wahren Idealismus in die Sociologie einzuführen; sie erklären die sociale Geschichte durch die Ideen der handelnden Menschen und entnehmen der Psychologie die Gesetze der Evolution der Völker. Diese Richtung zeigen H. Marion (1845—96) in seinem Buch: De la solidarité morale, Par. 1880, 4. éd. 1895, und besonders Gabr. Tarde (geb. 1843), welcher sich zugleich in der Criminologie als der entschiedene Gegner der pathologischen Theorien Lombrosos bemerkbar gemacht hat: La criminalité comparée, Par. 1880; Les lois de l'imitation, ebd. 1890, 2. éd. 1895; La phil. pénale, ebd. 1890; Les transformations du droit, ebd. 1893; Logique sociale, ebd. 1894: L'opposition universelle, essai d'une théorie des contraires, Par. 1897; Etudes de psychologie sociale, Par. 1898; Les transformations de pouvoir, Par. 1899. S. Eveline Wroblewska, D. gegenwärtige sociologische Bewegung in Frankr. mit besond. Rücksicht auf Gabr. Tarde, A. f. G. d. Ph., XI, 1896, S. 492—516. Andere versuchen es umsonst, die Sociologie in gleicher Abhängigkeit von der Biologie und der Psychologie zu halten; sie nehmen an, dass die socialen Formen specifische Phänomene seien, welche in sich selbst studirt werden müssten, unabhängig von den Ideen und als von den Individuen verfolgte Zwecke. Der idealistischen Sociologie stellen sie eine mechanische, realistische Sociologie gegenüber. Dies ist die von E. Durkheim verfolgte Tendenz in: La division du travail social, Par. 1893; Les règles de la méthode sociol., ebd, 1895; Le Suicide, étude de sociologie, Par. 1897. — Vgl. Année sociologique, Par. 1894 u. folg.; C. Bouglé. in Les sciences sociales en Allem., Schluss, Par. 1896; A. Fouillée, Le mouvem. positiv. et la concept. sociol. du monde, Par. 1896.

Die Psychologie war für die Spiritualisten die Grundlage der Metaphysik gewesen, daher hatten diese sie nicht um ihrer selbst willen getrieben. Die Methode innerer Beobachtung hatte ihnen genügt, um in der Tiefe des Bewusstseins die allgemeinen und nothwendigen Gedanken von Vollkommenheit, vom Absoluten, von der Substanz, Ursache und dem Ich zu entdecken. Fast allein Ad. Garnier (1801—1864) hatte in seinem sehr verdienstvollen Traité des facultés de l'âme, 3 vol., Par. 1852, sich abseits von der Speculation gehalten, um den Schotten folgend die Analyse des denkenden Subjects wieder aufzunehmen. Da ihm die Verwickelung der psychischen Phänomene entgegentrat, er jedoch die Einheit des Ich nicht zu bestreiten wagte, vermehrte er übermässig die geistigen Fähigkeiten.

Das Jahr 1870 bezeichnet ganz genau den Uebergang von der alten Psychologie zur neuen; in diesem Jahre erschien: L'intelligence von Taine (vgl. oben) und veröffentlichte Th. Ribot (geb. 1839, Professor am Collège de France), Gründer der Revue philosophique, seine Psychologie anglaise contemporaine, Par., 2. éd. 1875, deren Einleitung ein wahres Manifest ist. Er weist darin nach, dass die Philosophie, nachdem sie im Alterthum alle Wissenschaften umfasst hatte, genöthigt gewesen ist, nacheinander die mathematischen und physischen Wissenschaften von sich abzulösen: heutzutage trennen sich von ihr die Sprachwissenschaft und die Moral. Die Zeit ist nahe, wo die Philosophie nicht mehr als Wissenschaft bestehen wird, sondern als Metaphysik, d. h. als ein Nachdenken über die höchsten und unbeweisbaren Principien der Einzelwissenschaften. Jetzt schon muss die Psychologie ihre Unabhängigkeit erobern, indem sie auf jede Untersuchung über die Fragen des Ursprungs, der Natur, des Zweckes verzichtet und sich auf experimentelles Studium der Thatsachen beschränkt. Sie hat zwei

Methoden anzuwenden, welche einander ergänzen: die subjective Methode, innere Beobachtung, und die objective, vergleichende Psychologie, Psychologie der Kinder, der Völker und der Thiere. In seiner Psychol. anglaise contemporaine und in seiner Psychol. allem. contemporaine, Par. 1879, deutsche Uebers. Braunschw. 1881, illustrirte Ribot seine Theorie, indem er in Frankreich die Ergebnisse der Arbeiten der beiden Mill, Spencers, Bains, Herbarts, Fechners, Lotzes, Wundts bekannt machte. Er selbst wendet seine Methode an in: L'hérédité, Par. 1873, 2. éd. 1882 (deutsch v. O. Holzen, Lpzg. 1876); Les maladies de la mémoire, Par. 1881 (deutsche Ueb., Hamb. 1882); Les maladies de la volonté, Par. 1883, 2. éd. 1884; Les maladies de la personnalité, 1885; Psychologie de l'attention, Par. 1888; La psychologie des sentiments, Par. 1896; L'évolution des idées générales, Par. 1897; Essai sur l'imagination créatrice, Par. 1900.

Zu gleicher Zeit widmete sich J. Delboeuf (1831—96), Professor zu Lüttich, nachdem er einige Arbeiten über die Philosophie der Wissenschaften veröffentlicht hatte, gänzlich psychologischen Untersuchungen, besonders dem Studium der sinnlichen Wahrnehmung: Prolégomènes philosophiques de la géométrie et solution des postulats, Liège 1860, wo er zuerst die Linie, die Fläche und den Raum Euklids durch die Homogenität erklärt. Essai de logique scientifique, prolégomènes suivis d'une étude sur la question du mouvement considérée dans ses rapports avec le principe de contradiction, Liège 1865. Théorie générale de la sensibilité, Brux. 1876. La psychologie comme science naturelle, Brux. 1876. Logique algorithmique, Brux. 1877, wo er eine auf die Theorie des Syllogismus angewandte algebraische Bezeichnung vorschlägt. Psychophysique 1882. Exam. crit. de la loi psychophys., 1883. De l'origine des effets curatifs de l'hypnotisme, 1887. Matière brute et matière vivante, Par. 1887.

Die von Taine, Ribot und Delboeuf gegebene Anregung ist bald von einer grossen Anzahl von Forschern befolgt worden. Vor wenigen Jahren sind in Lüttich von Delboeuf, an der Sorbonne in Paris von Beaunis und Binet psychophysiologische Laboratorien geschaffen worden. Andererseits haben die Fortschritte der Anatomie des Gehirns, die fortlaufenden Untersuchungen der Psychologen der Schule von Nancy und der Schule von Paris über Hypnotismus, Suggestion und geistige Anomalien, die Beobachtungen der Künstler, der Kinder, der Thiere, der Massen der Psychologie eine unvergleichliche Fundgrube von Material dargeboten. Aber die positiven Ergebnisse dieser wissenschaftlichen Thätigkeit sind noch zu speciell und unzusammenhängend, um in einer Geschichte der Philosophie Platz zu finden. Es ist einfach zu bemerken, dass, wenn die classischen Begriffe der Einheit des Ichs, der Identität der Person, die Gesondertheit der Fähigkeiten fast keinen Vertheidiger mehr finden, doch dagegen der reine und einfache Associationismus und besonders der Materialismus im Allgemeinen unfähig scheinen, die Entstehung des Denkens zu erklären. Viele neigen sich sogar der Ansicht zu, die experimentelle Psychologie habe nicht alle ihre Versprechungen erfüllt, und die Metaphysik sei noch nicht durch die Beobachtung aus der Psychologie vertrieben.

Der berühmte Physiologe Claude Bernard (1813—78) hat in seiner Introduction à la médecine expérimentale, Par. 1865, und in La science expérimentale, Par. 1878, den Triumph der experimentellen Wissenschaft über den Vitalismus, welcher damals unter den französischen Physiologen und Aerzten herrschte, gesichert. Er setzte zunächst fest, dass, wenn der Determinismus für die physischen Phänomene zugegeben wird, er für die Phänomene des Lebens wahr ist, und dass diese sich jedesmal wiederholen werden, wo gewisse materielle Bedingungen gegeben sind. Er bestimmt darauf den Werth der Hypothese, welche er einfach

als Gehülfin der Wissenschaft ansieht, die beauftragt ist, Experimente und Verificationen anzuregen. Infolgedessen entfernt er aus der Physiologie die statistische Methode und ersetzt sie durch die experimentelle, welche bis dahin den unorganischen Erscheinungen vorbehalten war. Jedoch erscheint dieser Determinismus, welcher die Thätigkeit der Organe streng festsetzt, Bernard nicht genügend, um die Erzeugung und Erhaltung der Organismen selbst zu erklären. Diese scheinen einem inneren speciellen Gesetze, der organischen Idee, dem „Typus der Art" zu gehorchen.

Vgl. P. Janet in Revue des deux mondes, 15 avr. 1866; G. Malloizel, Bibliogr. des travaux scientif., Par. 1881.

Der Mathematiker J. Duhamel (1797—1872) zeigt in seinem wichtigen Werke: Des méthodes dans les sciences de raisonnement, 5 vol., Par. 1866—72, dass die Mathematik keine specielle Methode hat. Sie geht von einfacheren Voraussetzungen aus als die anderen Wissenschaften, aber sie beruht mit allen Geisteswissenschaften auf gleicher Methode der Untersuchung, deren Hauptverfahren die Analyse ist. Diese hat nicht nur die Aufgabe, das Bekannte im Unbekannten wiederzufinden, sie soll von anerkannt wahren Voraussetzungen ausgehend zu Consequenzen gelangen, aus welchen man rückwärts auf die Voraussetzung schliessen könne; eine Wahrheit ist bewiesen, wenn sie ihren Voraussetzungen reciprok ist.

Ein anderer Mathematiker, Ant. Cournot (1801—77), hat nacheinander die Methoden der meisten Wissenschaften studirt. Seine Hauptwerke sind: Exposition de la théorie des chances et des probabilités, Par. 1843; Essai sur les fondements de nos connaissances, 2 vol., ebd. 1851; Des méthodes dans les sciences de raisonnement, Par. 1865; Considération sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes, 2 vol., Par. 1872; Matérialisme, vitalisme, rationalisme. Par. 1875. Cournot sieht wie Comte die Philosophie als das System der allgemeinen Principien der Wissenschaften an, aber er fügt hinzu, dass diese Principien nur Wahrscheinlichkeiten sein können. Der Zufall, ein Ergebniss des Zusammenwirkens unabhängiger Ursachen, ist aus der Natur nicht ausgeschlossen, aber nichtsdestoweniger ist die Regelmässigkeit vorherrschend. Die physischen Gesetze werden also stets nur Annäherungen sein. In der Mathematik ist die Wahrscheinlichkeit unendlich, weil in ihr der Gegenstand unter Bedingungen genauen Maasses gegeben ist und genau unter eine Definition fällt; sie beschränkt sich in der Philosophie, deren Gegenstände zu zahlreich und zu verschieden sind, um genaue Definition und Schätzung zu ermöglichen, auf ihr Minimum. Cournot hat in scharfsinniger Weise die Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die Physik und politische Oekonomie angewandt. Vgl. P. Charpentier, C., Rev. philos., IX. L. Liard., C., Un géomètre philos., Rev. des deux mondes, 1. Juill. 1877.

§ 48. Evolutionismus. Durand de Gros, Fouillée, Guyau. Die drei hauptsächlichsten französischen Denker, welche man mit dem gemeinsamen Namen Evolutionisten bezeichnen kann, sind weit davon entfernt, dem Positivismus Spencers treu geblieben zu sein. Alle drei sind in verschiedener Hinsicht Idealisten. Durand de Gros ist ausgesprochener Gegner des Positivismus und nimmt an, die Wissenschaft führe nothwendig schliesslich zur Metaphysik. Er erklärt das Leben aus der Anstrengung der Seele, sich ihrer Umgebung anzupassen; aber die Seele erscheint ihm nicht als substanzielle, in dem Organismus einzig vorhandene Einheit. Alle Nervencentren

haben eine eigenartige Seele, und die geistige Einheit ist eigentlich nur ein „Polyzoismus“. Jede Materie ist übrigens eine in der Entwickelung begriffene geistige Monade.

A. Fouillée stellt eine eigenthümliche Synthese des Evolutionismus und des Platonismus auf. Zwischen den beiden extremen Ausdrücken des Realen, Mechanismus und Freiheit, Materie und Ideal, entwickelt sich die Kraftidee (Idée-force) und versucht eine Einigung herzustellen. Denn die Idee ist eine willkürliche Kraft, sie ist zugleich Darstellung und Tendenz und ist bestrebt, das Ideal in der Materie zu verwirklichen. Die allgemeine Entwickelung wird hervorgebracht vermittelst der allmählich fortschreitenden Durchdringung der Materie durch die wirkende Idee. A. Fouillée hat seinen Evolutionismus auf die verschiedensten Probleme der Kunst, der Moral und der Erziehung angewandt. In jeglicher Aeusserung des menschlichen Geistes sieht er einen Fortschritt der Freiheit gegenüber dem Determinismus.

Guyau, unmittelbarer Schüler von Fouillé, hat besonders die Folgen des evolutionistischen Idealismus für Kunst- und Moralfragen erforscht. Das beste Leben für ihn ist das intensivste; denn nur dieses allein ist fähig, sich nach aussen hin zu bethätigen und wahrhaft fruchtbringend und social zu sein. Die Religion entsteht aus dem Gefühle eines noch ausdehnungsfähigeren Lebens, welches sich seiner Solidarität mit dem Universum bewusst wird. Die Kunst endlich, die vornehmlich einen socialen Charakter hat, ist der sinnliche Ausdruck der allgemeinen Solidarität der Wesen.

Durand de Gros (geb. zu Gros bei Rodez d. 16. Juni 1826, gest. ebd. d. 17. Nov. 1900) lebte zurückgezogen auf dem Lande und ist seinen Zeitgenossen fast unbekannt geblieben; nur gegen Ende seines Lebens ist er als einer der Hauptvertreter des Evolutionismus in Frankreich und als einer der Förderer der neuerlichen Wiedererweckung des Idealismus bekannt geworden. Er hat veröffentlicht, zuerst unter dem Pseudonym Dr. Philips: Electrodynamisme vital ou les relations physiologiques de l'esprit et de la matière, Paris 1855; darauf unter seinem Namen: Essais de Physiologie philosophique, Par. 1866; Ontologie et psychologie physiologique, Par. 1871, wieder herausgegeben unter dem Titel: Variétés philosophiques, Par. 1900; Les origines animales de l'homme, Par. 1891; Genèse naturelle des formes animales, Par. 1888; Le merveilleux scientifique, Par. 1894; L'idée et le fait en biologie, Par. 1896; Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale, Par. 1900; Psychologie de l'hypnotisme, in Biblioth. du Congrès intern. de Phil., Par. 1900.

Die allgemeine Tendenz, welche das System Durands beherrscht, ist die, den Positivismus zu widerlegen und die Metaphysik auf die Wissenschaft zu gründen. Der positivistische Grundsatz enthält einen Widerspruch, da er darin besteht, zugleich die Thatsache als einzige Erkenntnissquelle hinzustellen und die Wissenschaft als allein gültig anzuerkennen: indessen bringt die Thatsache nicht unmittelbar das Gesetz, dem sie gehorcht, zum Bewusstsein; es bedarf, um das-

selbe klarzulegen einer Geistesarbeit, welche jenseits der Thatsache den erklärenden Grund sucht. Ohne Zweifel soll der Forscher zuerst von der Thatsache zur Idee, vom Concreten zum Abstracten fortschreiten, jedoch von der Idee selbst muss auf die ursächlichen Gesetze zurückgegangen werden.

Durand de Gros wendet diese Methode hauptsächlich auf die biologischen Probleme an; nachdem er den Vitalismus und den Organismus beiseite geschoben, nimmt er einen dem Animismus ähnlichen Standpunkt ein. Freilich giebt er nicht zu, die Seele sei die Ursache von Lebenserscheinungen, welche zu beeinflussen sie sich keineswegs bewusst sei, aber die Bedingungen aller physiologischen Thätigkeit analysirend, bemerkt er, dass weder das äussere Agens noch das Organ genügen, um die Natur der Empfindung und der bewegenden Gegenwirkung zu bedingen. Die Anregung ist nur die Gelegenheit für die Ausübung der Thätigkeit, und diese eigentlich eine durchaus selbständige und ursprüngliche Thätigkeit der Seele. Aber die Seele existirt nicht im Körper als einzige und blinde Fähigkeit zum Empfinden und Handeln. Mit jedem secundären Nerven-Centrum ist eine besondere psychische Thätigkeit verbunden, und die psychische Einheit ist weniger eine substantielle Einheit als eine Hierarchie, eine organische Beiordnung psychischer Kräfte. Es giebt spinale Seelen und Ganglien-Seelen. Diese seit 1855 ersonnene Theorie erlaubt es Durand de Gros, mit Leichtigkeit die Phänomene des Hypnotismus, der Aenderung der Persönlichkeit und der Suggestion zu erklären.

Als überzeugter Transformist giebt Durand de Gros zu, es folge das Organ selbst aus der Anbequemung der Seele an ihre materielle Umgebung. Der Organismus ist das Werk des Widerstreits zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, aber dies Ergebniss führt uns nicht zu dem überlieferten Dualismus des Gedankens und der Ausdehnung zurück; ausgedehnt oder denkend ist jede Kraft eine psychische Einheit, eine Monade. Diese Monaden sind unerschaffen, da sie einfach sind. Jede strebt danach, ihre Kräfte frei zu entfalten, und die Harmonie des Universums ist nur das Ergebniss dieses inneren Zwecks der psychischen Kräfte, welche versuchen sich einander anzupassen. Der Begriff eines persönlichen und schöpferischen Gottes ist demnach unnöthig, doch ist der Atheismus absurd, wenn er darin besteht, Harmonie und Einheit aus der Entstehung der Welt auszuschliessen. Die Seele endlich ist unsterblich in ihrer substanziellen Einheit: die formelle Einheit aber, d. h. das Bewusstsein, scheint nur von vorübergehender Dauer zu sein, doch ist Durand de Gros nicht weit davon entfernt, dem Glauben der Occultisten an die Fortdauer der Astralkörper einige Berechtigung einzuräumen.

Ueber Durand de Gros. s. Parodi, L'idéalisme scientifique in Rev. philos., Febr. März 1897.

Fouillée, Alfred, geb. d. 18. Oct. 1838, lehrte die Philosophie an der Ecole normale (1872—1875) und war thätiger Mitarbeiter an der Revue philos. und an der Revue des deux mondes. Seine Hauptwerke sind: La philosophie de Platon, 4 Bde., Par. 1869, 2. Aufl. 1883; La philosophie de Socrate, 2 Bde., Par. 1874; Hist. de la philosophie, Par. 1875, 6. Aufl. 1892; La liberté et le déterminisme, Par. 1872; 2. Aufl. 1883; Crit. des syst. de morale contemp., Par. 1883, 2. Aufl. 1887; L'Idée moderne du droit, Par. 1878, 2. Aufl. 1883; La science sociale contemp., Par. 1883, 2. Aufl. 1885; L'avenir de la métaph. fondée sur l'expérience, Par. 1889; La morale, l'art et la religion d'après Guyau, Par. 1889; L'évolutionisme des idées-forces, Par. 1890; La psychologie des idées-forces, Par. 1893; Descartes, Par. 1893; Le mouvem. positiv. et la concept. sociol. du monde, Par. 1896; Le mouvem. idéal. et la réact. contre la science posit., Par. 1896; Psychologie du

peuple français, Par. 1898; La France au point de vue moral, Par. 1900; Dorothee Pasmanik, Alfred Fouillées psychischer Monismus, Berner Abhh. zur Philos. etc., Bern 1899.

Er ist in Frankreich der Vertreter des bedeutend modificirten Evolutionismus. Zu dieser Auffassung ist er aber erst nach einer platonischen Periode gekommen, in welcher er den platonischen Idealismus entwickelt, indem er über die Ideen zur Idee der Ideen, über den Gedanken zur Güte emporsteigt. Von dieser ersten Periode bleibt ihm der Wunsch, die Systeme miteinander in Einklang zu bringen und eine wahrhaft einheitliche und verständliche Philosophie zu verwirklichen. Schon in La liberté et le déterminisme stellt er sich entschlossen auf den Boden der Erfahrung und glaubt da einen universalen und absoluten Determinismus zu entdecken. Dieser ist real in der Natur gegeben, aber ihm gegenüber ist auch die Freiheit wirklich im Gewissen als Ideal gegeben. Zwischen diese zwei Endpunkte schiebt sich eine Reihenfolge von Zwischenstufen ein. Der Gedanke der Freiheit, das Verlangen nach ihr, die Liebe zu ihr sind die aufeinanderfolgenden Aequivalente der Freiheit und die immer kraftvolleren Wirkungsarten dieses Ideals auf das Reale. Wegen des universellen Determinismus muss die ideale Freiheit das mechanische Aussehen der Ereignisse beeinflussen und ein thätiges Element einführen. Die Idee der Freiheit, das Verlangen nach ihr und die Liebe zu ihr sind mächtig genug, um über die anderen Beweggründe zu siegen und zu bewirken, dass wir frei erscheinen, dass unsere Entschlüsse den praktischen Charakter der Freiheit haben. So entspringt aus der Nothwendigkeit selbst ein wirksames Symbol des Indeterminismus. Dieser erste Versuch der Synthese des Idealen und des Realen durch Einschiebung von Mittelstufen führte endlich Fouillée zu seiner endgültigen Lehre, welche in einer Annäherung des platonischen Idealismus und des englischen Evolutionismus unter dem Namen Evolutionismus der Ideenkräfte (idées-forces) besteht. Indem er das Ideal aus den Höhen der intelligiblen Welt in die Welt des Werdens versetzt, vereinigt er das Materielle und das Geistige durch Zurückführung des Materiellen auf eine Gesammtheit der Beziehungen zwischen hauptsächlich geistigen Gliedern (termes). Die Idee oder Thatsache des Bewusstseins ist für ihn nicht wie für Huxley eine einfache Begleiterscheinung, der einfache Reflex einer Bewegung, sie ist das Bewusstsein selbst der Wirklichkeit, welches zugleich begehrender, auffassender und bewegender Natur ist; sie ist das Reale selbst, der thätige Bestandtheil jeder sowohl psychischen als physischen Evolution. Sie hat eine Ursächlichkeit, welche auf den Gang der Dinge einwirkt; denn die Idee verwirklicht sich, indem sie sich denkt. Weit entfernt also davon, dass man von der Evolution jegliches ursprüngliche, geistige Element entfernen dürfe, kann man sie nur erklären, indem man sie in einen idealistischen, immanenten und experimentellen Monismus verwandelt; denn die mechanische Evolution setzt eine innere Evolution voraus, sie ist die äussere Form des Begehrungsvorganges, welcher die innere Existenz ausmacht. Die Philosophie besteht also hauptsächlich in einer Psychologie der Kraftideen, welche die Natur durch die Kraft und Wirkung der Ideen, das Aeussere durch das Innere, die Quantität durch die Qualität und die Qualität durch ein besonderes dynamisches Element: Wille, Begehrung erklärt.

Auf moralische Fragen angewandt, führt diese Methode der Vereinbarung Fouillée dazu, auf den schwankenden Charakter der moralischen Anschauungen Nachdruck zu legen, welche anfangs ganz erfahrungsmässig und unzusammenhängend sich allmählich unter der Einwirkung der freien und überlegten Idee reinigen und ordnen. Er hebt den socialen Charakter jeder menschlichen Handlung und die Mitwirkung der ganzen Menschheit am Fortschritte der Moralität hervor. — Ueber

Fouillée siehe Paul Janet, op. cit.; Paulhan, La psychol. des idées-forces, in: Rev. philos., XXXVI; Martinazzoli in: Riv. ital. di filos., 1887; A. Franck, in: Essais de crit. philos., Par. 1885; D. Nieuwenhuis, F. et le social., in: La société nouvelle, Brux. März-April 1885; Darlu, in: Rev. philos., XXIII, 1887; Steph. Pawlicki, A. F.s neue Theorie der Ideenkräfte, Wien 1893; A. de Margerie, La phil. de M. Fouillée, An. phil. chr., Sept. 1896; L. Dauriac, Idéalisme et positivisme d'après M. Fouillée, Rev. philos., 22, 1897, Febr.

Guyau, Jean Marie, geb. d. 28. Oct. 1854, gest. d. 31. März 1888 nach einem kurzen, aber merkwürdig fruchtbringenden Leben. Sohn erster Ehe von Fouillées Frau, kann er als der geistige Sohn und der glänzendste Jünger seines Stiefvaters angesehen werden. Seine Hauptwerke sind: La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, |Par. 1878, 3. éd. 1886; La morale anglaise contemporaine, 1879, 3. éd. 1886; Vers d'un philosophe, 1881; Les problèmes de l'esthétique contemporaine, 1884; Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, 1885, 2. éd. 1890; L'irréligion de l'avenir, 1887, 4. éd. 1890; L'art au point de vue sociologique, 1889; Education et héredité, 1889, 2. éd. 1892; La genèse de l'idée de temps, 1890.

Guyau ist nach Fouillée der hauptsächlichste französische Vertreter des philosophischen Evolutionismus, welcher jedoch bei ihm bedeutend modificirt ist und sich bemüht, verständlicher und dem Mechanismus näher zu sein als der spencersche. So zeigt Guyau im Gegensatze zu Spencer, dass die Idee der Zeit weder die Ursache der Idee des Raumes noch eine Bedingung des Bewusstseins, sondern eine active Hervorbringung desselben, eine Differenzirung ist, welche es innerhalb der Dinge geschaffen hat. Der Evolutionismus Guyaus umfasst die ganze Wissenschaft, sowohl die zukünftige als die schon vorhandene. Die Methode besteht also darin, zuerst Alles zu erschöpfen, was die gegenwärtige Wissenschaft festgestellt hat, und diese Ergebnisse der Evolution gemäss inductiv zu verlängern. Die Evolution ist nichts Anderes als das Leben, nicht das Leben, welches genau den alleinigen wirkenden Ursachen gehorcht, sondern das gesammte Leben. Das Grundgesetz, welches dasselbe regiert, ist, dass das intensivste Leben auch das extensivste ist; wer am tiefsten für sich lebt, lebt am weitesten für Andere. Guyaus Moral ist eine reine Wissenschaft, welche zum Zweck hat, das Leben zu erhalten und zu vermehren; sie ist ohne Verpflichtung und ohne Billigung und entwickelt die positiven Thatsachen des socialen Daseins des Menschen; die Solidarität ist keine Pflicht sondern eine Thatsache. Die Religion ist eine noch grössere Ausdehnung eines noch tieferen Lebens: das Gefühl der Solidarität des Menschen mit dem ganzen Kosmos; sie ist ein universaler „Sociomorphismus", welcher darauf hinzielt, das persönliche Werk jedes Individuums zu werden. Der religiöse Individualismus mündet in die Religionslosigkeit der Zukunft aus, welche nicht Antireligion aber religiöse Gesetzlosigkeit sein wird. Jeder wird sich seine Religion wie seine Moral selbstthätig im Verhältniss zu der Intensität seines Lebens machen. In der Kunst findet sich wieder der sociologische Charakter der Religion und der Moral: die ästhetische Erregung ist das zum Bewusstsein seiner selbst und des Zusammenhanges mit dem Leben des Universums gelangte Leben; das ästhetische Vergnügen ist die schnelle Wahrnehmung dieses intensiven Antheiles des Lebens, und der Grund dieses Vergnügens ist die Annehmlichkeit, sich in Verbindung mit den Wesen und den Dingen zu fühlen. Mit einem Worte: diese Philosophie trachtet danach, das gesammte Reale durch die sociologische Synthese des Individuums und der Welt und die evolutionistische der vergangenen und zukünftigen Zeiten, d. h. durch das Leben, zu umfassen. — Ueber Guyau s.:

A. Fouillée, La morale, l'art et la religion d'après G., Par. 1889; Gius. Tarozzi, G. M. G. e il naturalismo critico contemporaneo, Riv. di filos. scientif. 1890; Dauriac, L'esthét. de G., in: Année philos I, 1891; Em. Carlebach, G.s metaphys. Anschauungen, Würzb. 1896; Willenbücher, J. M. G.s, Princip des Schönen und der Kunst, Diss., Erlangen, 1899; ders., G.s sociolog. Aesthetik, I: Einleit. m. Darstell. der Principien, Mainz. 1900.

§ 49. Kriticismus. Der Neokriticismus von Ch. Renouvier (geb. 1818) ist weitaus das umfassendste und bedeutendste der Systeme, welche in Frankreich von Kant ausgegangen sind, von dem es übrigens in zwei Hauptpunkten abweicht: Das Noumenon wird, als ungeeignet, der Gegenstand irgend eines Gedankens zu werden, verworfen, und die Freiheit wird inmitten der Phänomene zugelassen. Der Ausgangspunkt jedes philosophischen Nachdenkens ist die Vorstellung, ausserhalb deren keine Realität für uns erkennbar ist. Jede Vorstellung ist quantitativ, und da jede Quantität endlich ist, kann man daraus schliessen, dass das reale Universum weder an Grösse noch an Kleinheit unendlich ist. Aus demselben Grunde sind die kantischen Antithesen gelöst; ein absoluter Anfang, eine freie That erscheinen in der Welt der Phänomene möglich. Renouvier stellt eine von der kantischen merklich abweichende Kategorientafel auf; es sind folgende: Relation, Zahl, Lage, Reihenfolge, Qualität, Werden, Ursächlichkeit, Zweck, Persönlichkeit. Raum und Zeit werden auf die Kategorien der Lage und Reihenfolge zurückgeführt. Diese Kategorien können auf ein einfacheres Gesetz, wie das der Association, nicht zurückgeführt werden. Ebenso können die concreten Wesen nicht, wie es der Transformismus will, von einigen ursprünglichen Formen abgeleitet werden. Die Wesen sind durch ihre Essenz mannigfaltig, verschieden; die Welt ist eine Synthese eigenartiger, wirkender Kräfte, und man begreift leichter für den Anfang der Welt eine Art Polytheismus als die übrigens unbeweisbare Hypothese eines einzigen Gottes.

Renouvier schliesst die Freiheit in der Erscheinungswelt nicht aus. Die Freiheit ist möglich, denn man würde nicht folgern können, dass aus einer gegebenen Ursache nothwendiger Weise eine bestimmte Wirkung entspringen müsse, ausserdem ist sie wirklich, wie es das Bewusstsein unserer inneren Thätigkeit bezeugt. Man kann überhaupt die Freiheit nicht beweisen; es muss schon eine That der Freiheit sein, zu behaupten, man sei frei. Das Glauben ist gewissermaassen immer ein freies Urtheil.

Renouvier erkennt mit Kant den kategorischen Imperativ des Gewissens an, aber er giebt zu, dass die der Form nach absolute Pflicht sich der socialen Umgebung und den geschichtlichen Um-

ständen anpassen muss. Das moralische Gesetz verlangt die Unsterblichkeit, welche man, wenn nicht als Fortdauer der Persönlichkeiten, so doch als Bestrebung der psychischen Kräfte, sich in neuen Organismen zu verkörpern, auffassen kann. Was das Geheimniss der Schöpfung betrifft, so kann man sich die Welt in ihrem Beginn als weit ausgedehnten Organismus vorstellen, welcher freie und thätige Wesen umfasst, die der Wunsch, ihre Persönlichkeit zu behaupten, dazu getrieben hat, die ursprüngliche Harmonie zu durchbrechen. Daher in der Geschichte das Uebel unter jeglicher Gestalt, das Leiden und der Tod.

Renouvier, Charles, geb. in Montpellier 1. Jan. 1818, studirte Mathematik, besuchte von 1834 an die polytechnische Schule, wo er Aug. Comte als Repetitor hatte und die Bekanntschaft Julius Lequiers machte, welcher auf seine Geistesentwickelung grossen Einfluss ausgeübt hat. Im Jahre 1841 wurde er wegen einer Schrift über den Cartesianismus von der Academie der moralischen und politischen Wissenschaften gekrönt. Im Jahre 1848 war ein kleines Werk: Manuel républicain de l'homme et du citoyen, welches vom Minister Carnot gutgeheissen wurde, Ursache von dessen Sturz. Seitdem hat sich R. im Privatleben der Pflege der Ideen hingegeben.

Renouviers philos. Werke sind: Manuel de philos. moderne (vermehrte Ausgabe des Mémoire sur le Cartésianisme), Par. 1842; Manuel de philos. ancienne. 2 Bde., Par. 1844; Essais de critique générale: 1. Logique, Par. 1854; 2. Psychologie rationelle, 1859; 3. Principes de la nature, 1864; 4. Introduction à la philosophie analytique de l'histoire, 1864. Eine zweite erheblich umgearb. Aufl. später erschienen: 1. Log., 3 Bde. 1875; 2. Psychol. ration., 3 Bde. 1875; 3. Princ. d. la nat., 2 Bde. 1892; 4. Introd. à la philos. anal. d. l'hist., 1896; La science de la morale, 2 Bde., Par. 1869; Uchronie, l'utopie dans l'histoire, Par. 1876; Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, 2 Bde., Par. 1885—1886; La philosophie analytique de l'histoire, 4 Bde., Par. 1896—1897; La nouvelle Monadologie (en collaboration avec L. Prol.), Par. 1899; Les dilemmes de la Métaphysique pure, Par. 1901. R. hat ausserd. zahlr. Aufsätze in der Année philosophique geschrieben: La philosophie en France du XIX. siècle, 1867; L'infini, la substance et la liberté, 1868; De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité dans la nature, 1890; La philosophie de la règle et du compas, 1891; Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme, 1892; Doute ou croyance, 1895; Les catégories de la Raison et la Métaphys. de l'absolu, 1896; De l'idée de Dieu, 1897; Du Principe de Relativité, 1898; La personnalité: la chose, l'idée, la personne, 1899. 1872—89 hat R. La critique philosophique, eine wöchentl., später monatl. Zeitschr. herausg., in der er theils philosophische, theils politische Fragen vom kritischen Standpunkt aus behandelte. Er hat namentlich in einer Reihe von Aufsätzen: Les labyrinthes de la métaphysique, 1874—1884, die Begriffe des Unendlichen und des Continuirlichen kritisirt.

Die Philosophie Renouviers geht unmittelbar von der kantischen aus, trennt sich jedoch in so vielen Punkten davon, dass sie nicht sowohl eine Entwickelung als eine integrale Umarbeitung derselben ist. Dieser Neokriticismus ist hauptsächlich Phänomenalismus. Kant hatte für die Bedürfnisse der Moral eine noumenale Welt zugegeben, in welcher die Freiheit möglich bleibt, es bedarf aber die Moralität der Freiheit in der realen Welt und nicht der transscendentalen

Freiheit. Uebrigens ist das Noumenon, welches sich den Regeln der Erkenntnissthätigkeit entzieht, ein rein Undenkbares und muss ausser allem Betracht bleiben.

Kant hatte die Gewissheit der positiven Wissenschaft zum Ausgangspunkte genommen. Nach Renouvier muss die Philosophie die Gewissheit selbst beweisen und das einzige wirklich Gegebene, die Vorstellung, zum Ausgangspunkte nehmen. Die Dinge, soweit sie vorgestellt sind, sind Erscheinungen, ihre Gesammtheit macht die Erfahrung aus. Ausser den Vorstellungen, welche nur eine relative Existenz unter gewissen Bedingungen haben, existirt für uns nichts. Um dies zu beweisen, stellt Renouvier das „Gesetz der Quantität“ auf, welchem er grossen Werth beilegt: Alles, was ist, ist unterschieden, d. h. ist Zahl. Jede Zahl ist so und nicht anders. Eine Zahl, welche grösser wäre als jegliche Zahl, ist keine Zahl. Diese Formel ist die Verneinung jedes wirklich Unendlichen im Gebiete der Grösse wie in dem der Theilbarkeit. Das Unendliche ist das Gesetz des Möglichen, das Endliche ist das Gesetz des Wirklichen, wie es unter den Kategorien dargestellt ist. Das mathematisch Unendliche ist nur ein Symbol, eine Grenze. Das Universum ist eine endliche Summe endlicher Wesen. Dieses Princip führt zur Verneinung jedes Dinges an sich. In der That sind unsere Vorstellungen, ausserhalb welcher für uns nichts besteht, alle im Raum und in der Zeit, und da diese unbegrenzt und ins Unendliche theilbar sind, können sie weder wirklich sein, noch irgendwelche Wirklichkeit in sich enthalten. Durch dasselbe Princip werden auch die kantischen Antinomien widerlegt, in welchen die Thesen durch den logischen Gebrauch der Vernunft geboten sind, während die Antithesen, welche die Abwesenheit der Grenze und demnach der Zahl aufstellen, durch die illusorische Annahme des Unendlichen befleckt sind. Es ist also nicht sinnlos, einen Anfang der Erscheinungen, Grenzen in der Gesammtausdehnung, freie Ursächlichkeit im Ursprunge der Dinge zuzugeben.

Wir kennen kein absolutes Wesen; für uns besteht keine Wirklichkeit ausserhalb der relativen Vorstellungen, aber diese Relationen sind Gesetzen unterworfen. Der Erfahrung, welche jeder Vorstellung nöthig ist, gehen logisch Bedingungen, die sie ermöglichen, voraus. Renouvier stellt also nach Kant eine Tabelle dieser Gesetze aller möglichen Erkenntniss, der Kategorien, auf. Aber im Gegensatze zu Kant unterscheidet er nicht die Formen der Sinnlichkeit und die des Verstandes und identificirt er das kategorische und das assertorische, das hypothetische und das problematische Urtheil. Er bemerkt ausserdem, dass die qualitativen Urtheile, Beziehung, Verneinung, Beschränkung allen Kategorien angehören, endlich wirft er Kant vor, die Kategorien des Werdens, der Endlichkeit, der Relation, der Persönlichkeit nicht unterschieden zu haben. Er gelangt so dazu, neun Kategorien zu unterscheiden, welche durch die allgemeine Kategorie der Relation beherrscht sind, und deren jede sich als These, Antithese und Synthese darstellt:

Kategorien.	Thesen.	Antithesen.	Synthesen.
Relation	Unterscheidung	Gleichsetzung	Bestimmung
Zahl	Einheit	Mehrheit	Gesammtheit
Lage	Punkt (Grenze)	Raum (Zwischenraum)	Ausdehnung
Reihenfolge	Augenblick (id.)	Zeit (id.)	Dauer
Qualität	Unterschied	Art und Weise (Genre)	Art
Werden	Beziehung	Nicht-Beziehung	Veränderung
Ursächlichkeit	Handlung	Macht	Kraft
Zweck	Zustand	Absicht	Leidenschaft
Persönlichkeit	Sich (Soi)	Nicht-Sich (Non-Soi)	Bewusstsein.

Jeder dieser neun Kategorien entspricht eine der menschlichen Thätigkeiten, welche man in drei Fähigkeiten eintheilen kann: Verstand, Herz oder Leidenschaft, Wille. Dieselbe Tabelle dient nach Renouvier dazu, eine Ordnung der Wissenschaften herzustellen. Die Kategorien, allgemeine Arten des Denkens, sind nicht auf einander zurückzuführen. Man kann in der Psychologie das Verschiedene nicht auf das einfache Absolute zurückführen, das Bewusste nicht auf das Unbewusste, alle Erscheinungen des geistigen Lebens nicht auf ein Grundgesetz der Association. In der Welt kann man gleichfalls weder die Verschiedenheit der Gesetze von einem ursprünglichen Axiome, noch die Vielheit der Wesen von einem einzigen Wesen, noch die Zeit und den Raum von einfachen nichtzeitlichen und nichträumlichen Elementen ableiten. Trotz der Erklärungen des Transformismus und des Evolutionismus ist die Unterscheidung der Wesen und der Gesetze ursprünglich, sowie die der Formen des Denkens. Muss man also eine unendliche und unendlich schwankende Verschiedenheit der Erscheinungen zugeben? Ohne Zweifel bieten die von aussen gesehenen Erscheinungen nur mehr oder weniger constante Reihenfolgen; von diesem Standpunkte aus gesehen, sind die Naturgesetze nur durch eine lange Erfahrung bestätigte Aufeinanderfolge. Wenn sich die Ursächlichkeit auf diese Art der Verbindung beschränkte, könnten wir sagen, die Nacht sei die Ursache des Tages. Wir sagen es jedoch nicht, weil wir über die einfache Reihenfolge hinaus die bestimmende Bedingung der Erscheinungen unterscheiden. Dieser Gedanke einer bestimmenden Bedingung ist in uns durch die von innen wahrgenommenen Erscheinungen hervorgerufen, durch das Bewusstsein, welches wir von einem zwischen unserem Wollen und gewissen körperlichen Erscheinungen bestehenden bestimmenden Zusammenhange gewinnen. Wir versetzen die Anschauung der genauen Bestimmung, welche wir aus uns geschöpft haben, ausser uns, und die äusseren Erscheinungen werden uns durch die Hypothese von nach Art des Willens handelnden Objecten verständlich. Die Welt muss demnach als eine Gesammtheit mehr oder weniger klarer mit Streben begabter „Bewusstseine" begriffen werden. Sie besteht nicht aus Monaden, denn die Monade ist Substanz, sondern aus Thätigkeiten, Kräften, „handelnden Leidenschaften". Unter diesen bewussten Wesen besteht nicht eine mechanische Solidarität, sondern eine Uebereinstimmung der Thätigkeit. Ob ein einiges und ursprüngliches Bewusstsein, welches im Voraus alle Erscheinungen umfasst, und von welchem die nachfolgenden bewussten Wesen nur Abglanz sind, vorhanden ist, kann weder bewiesen noch widerlegt werden. Da aber die Specification und die Unterscheidung das Grundgesetz des Denkens sind, erscheint es vernünftiger, sich der Hypothese der ursprünglichen Vielheit, einer Art Polytheismus, wie der eines homogenen und einzigen Wesens als Quelle aller Realität zuzuneigen.

Schliesst diese Harmonie der Ursachen nicht jede Freiheit aus? Keineswegs. Man muss in der That sagen, dass Ursächlichkeit vorhanden ist, wenn in einer Serie von Erscheinungen, welche dem Werden unterworfen sind, zwei Gruppen derart betrachtet werden, dass, wenn die erste zunächst als Wirklichkeit gesetzt wird, und die zweite als Möglichkeit in der ersten vorgestellt wird, die zweite in die Wirklichkeit tritt. Wenn es übrigens wahr ist, dass die einmal herbeigeführte Folge nothwendig ist, so bleibt sie unbestimmt, so lange sie in der Möglichkeit verbleibt. Das behauptete Enthaltensein der Folge in der Ursache kann nicht bewiesen werden, man kann nicht feststellen, ein hervorgebrachter Erfolg sei der einzig mögliche gewesen. Die Berechnung der Wahrscheinlichkeiten beweist auch, dass gewisse Erscheinungen durchaus unbestimmbar sind. Freiheit ist also möglich. Andererseits ist ihre Wirklich-

keit durch das Bewusstsein bezeugt, nicht nur in den Bewegungserscheinungen, welche durch den Willen eher verändert als erweckt werden, sondern namentlich in der überlegenden Thätigkeit des Denkens. Wir haben die Macht, unsere Vorstellungen hervorzurufen, zu bannen oder zu unterbrechen. Das klare Selbstbewusstsein, sozusagen das Bewusstsein des Bewusstseins, ist eine Thätigkeit des Willens, welcher die Vorstellungen in einem geschlossenen Bündel zusammenhält. Uebrigens giebt Renouvier mit Kant zu, es könne kein directer Beweis für das Dasein der Freiheit beigebracht werden. Die Behauptung der Freiheit selbst ist eine That der Freiheit. Es kommt der Freiheit zu, sich frei hinzustellen. Daraus folgt, dass die Gewissheit zum grossen Theile das Werk der Freiheit ist. Wenn alle Behauptungen nothwendig wären, wäre ich ausser Stande, die Wirklichkeit irgend einer derselben zu garantiren. In der That findet sich in allen Urtheilen Intellectuelles, Triebartiges (passionel) und Absichtliches. Der Glaube ist die Zustimmung des Willens zu den Behauptungen, deren Wahrheit oder Irrthümlichkeit die reine Vernunft nicht hat absolut feststellen können. In gewissem Sinne haben also die Skeptiker Recht: Man kann an Allem zweifeln, selbst an den Grundsätzen. Aber man muss nicht an Allem zweifeln; wohl oder übel muss man leben, muss man handeln, und um zu handeln, muss man glauben, Urtheile bilden. Von dieser Nothwendigkeit getrieben, giebt der Geist bisweilen absurde Glaubenssätze zu, lediglich weil sie sich ihm aufdrängen. Nichtsdestoweniger ist es wahr, dass uns an letzter Stelle moralische Gründe bestimmen sollen, zu glauben. Renouvier erkennt mit Kant das moralische Gesetz als unmittelbaren Imperativ des freien Bewusstseins an. Das vernünftige Wesen, welches sich für frei hält, hat nothgedrungen den Begriff eines Besseren unter den Möglichkeiten, eines zu verwirklichenden M u s s. Nur erachtet Renouvier, dass dieser Imperativ eine Selbstaufopferung nur in einer moralischen Gemeinschaft, von welcher man gegenseitige Verzichtleistung erwarten kann, verlangt. Er setzt also an Stelle der rein formalen Moral Kants die Anschauung einer solidarischen Gemeinschaft, in welcher der Gerechte den Gewaltthätigkeiten der Feinde ausgesetzt ist. Daher die Nothwendigkeit der Gesetze, der einschränkenden Vorschriften, welche den Umständen angepasst sind. Das positive Recht hat also nur unter den geschichtlichen Bedingungen einen moralischen Werth.

Wie die Freiheit ist auch die persönliche U n s t e r b l i c h k e i t ein wahrscheinliches Postulat der Moral. In einem Universum, in dem das teleologische Gesetz herrscht, hat der Gedanke einer Bestimmung der lebenden Wesen nichts Unwissenschaftliches, man muss nur die kantische Auffassung der Unsterblichkeit des transscendentalen Ichs verwerfen; aber man kann an die Entwickelung des gegenwärtigen psychischen Organismus glauben, welche in anderen Regionen der Welt mit Hülfe neuer, dunkel bewusster, durch die dem Bewusstsein eigene plastische Kraft gruppirter und coordinirter Elemente aufgenommen und fortgesetzt wird. Desgleichen darf die E x i s t e n z G o t t e s nicht über die Weltgesetze und ausserhalb derselben gestellt werden; man muss auf die rein negativen Attribute verzichten, welche Gott von den Metaphysikern beigelegt werden, und ihn in der Welt selbst als den Urheber und den Sitz der Gesetze, jeder Vorstellung und jeden Bewusstseins ansehen. Gott ist das alleinige Bewusstsein, welches die harmonischen und gleichförmigen Beziehungen der Erscheinungen und die Verbindung der Bewusstseine allein genugsam erklärt. Uebrigens darf man nicht hoffen, das Geheimniss des ersten Ursprungs dieses Wesens, das man nicht als unendlich in der Vergangenheit annehmen kann, zu durchdringen. Wenn man indessen die Betrachtung des Geheimnisses der Schöpfung ausser Acht lässt, kann man für den Anfang eine vollkommene Welt, welche als ein einziger Organismus

freie, unsterbliche und mit bedeutender Gewalt über die Naturkräfte begabte Individuen in sich fasst, annehmen. Aus dem Conflicte dieser mächtigen und freien Individuen, welche eifrig bestrebt wären, ihre Persönlichkeit aufs Höchste zu entwickeln, entständen der Bruch der Harmonie, der Krieg, die Leidenschaften, die Abweichungen der natürlichen Zwecke der Natur, mit einem Worte: Böses, Schmerz und Tod. Die erste Ursache des Falles ist also jenseits des Ursprunges der Menschheit hinausgerückt vor die Bildung des Urnebels (nébuleuse). Die analytische Philosophie der Geschichte ist nach Renouvier die Summe des theoretischen und praktischen Gedankens der gesammten Menschheit und insbesondere die Geschichte der Religionen und der Philosophien. Es ist nicht nur synthetische Construction a priori, sondern eine Analyse der Thatsachen der Geschichte des Gedankens: Glaubenssätzen, Ueberlieferungen, Lehren. Die Auffassung, welche dieses grosse Werk beherrscht, ist die Verneinung des Fortschritts. In der That scheint Renouvier die Welt heute nicht besser als zur Zeit, wo Condorcet von immerwährender Verbesserung der Menschheit träumte, und von Rechts wegen könnte ein Gesetz nothwendigen Fortschritts nicht zugelassen werden, wenn das Individuum frei ist. Namentlich in der Philosophie werden die Schulen gezwungen, zwischen widersprechenden und unvereinbaren Grundsätzen zu wählen: Das Endliche und das Unendliche, die Idee und das Ding, die Nothwendigkeit und die Freiheit, klare Erkenntniss und der Glaube; auf diesen Dualismus ist die ganze Geschichte der Ideen zurückzuführen, in gleicher Weise wie die religiösen Spaltungen schliesslich auf den Grundwiderspruch von Buddhismus und Christenthum zurückzuführen sind.

Ueber Renouvier handeln: Ravaisson, Janet, Fouillée, opp. cit.; Beurier, R. et le criticisme français, in Rev. Philos., t. III; Schadworth H. Hogdson, La Phil. de R., in La Crit. Philos., 1881; Th. Whittaker, das. 1887; Edm. Bernard, La crit. d. R. et l'Evol., Lausanne, 1890; Flint, in the Philos. of. Hist., Lond. 1893; H. Michel, in L'Idée de L'Etat, Par. 1896; A. Fouillée, Le Mouv. idéal., Par. 1896; O. Hamelin, La philos. analyt. de l'histoire de M. R. in L'année philos., Bd. IX, 1899; Dauriac, L'idée de catégorie chez M. R., in: Biblioth. du congrès intern. de philos. I., Par. 1900.

Fr. Pillon, geb. 1830, ist der Hauptschüler Renouviers und ist der thätigste Mitarbeiter der Critique philosophique gewesen. Er redigirt seit 1889 L'Année philosophique. Wir verdanken ihm besonders kritische und historische Arbeiten: La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini, in L'Année philos. Bd. I, 1890; L'évol. histor. de l'atomisme, ebd. Bd. II, 1891; L'évol. histor. de l'idéalisme, ebd. Bd. III—VII, 1892—1897; La critique de Bayle, Bd. VIII—X, 1898—1900.

§ 50. Die neuere metaphysische Schule, zu welcher man eine grosse Anzahl der Professoren der Philosophie zählen könnte, ist unbestreitbar durch den Namen Lachelier beherrscht, dessen Unterricht an der Ecole normale supérieure eine kaum zu überschätzende Wirkung zurückgelassen hat. Lachelier sucht hauptsächlich nachzuweisen, dass die ursächliche Erklärung nur bei aufeinanderfolgenden Ausdrücken einen Werth hat, dass jedoch nur der Zweckbegriff den Zusammenhang causaler Reihen untereinander erklärt. Ursache und Zweck sind übrigens Bedingungen, welche der Verstand der Wahrnehmung a priori auferlegt. In der kurzen, aber

tiefen Untersuchung: Psychologie und Metaphysik entdeckt er durch Analyse unterhalb des Erfahrungsbewusstseins ein intellectuelles Bewusstsein, welches gleichbedeutend ist mit dem Willen; dann leitet er durch Synthese das Erfahrungsbewusstsein (Sensation), die Zeit, den Raum, die Dimensionen und die Vernunft ab. Sein Hauptschüler Boutroux sucht die Freiheit hauptsächlich dadurch zu schützen, dass er nachweist, die Natur selbst sei dem Zufall (contingence) unterworfen.

Lachelier, Jules, geb. zu Fontainebleau d. 27. Mai 1832, hat in der französischen philosophischen Bewegung der dreissig letzten Jahre eine bedeutende Rolle gespielt und zwar mehr durch sein elfjähriges Lehren an der Ecole Normale Supérieure 1864—1875 als durch seine wenig zahlreichen Schriften: De Natura Syllogismi, Par. 1871; Du fondement de l'induction, thèse de doctorat, ibid. 1871, 2. éd. 1896; Etude sur la théorie du syllogisme, dans: Rev. philos. 1876, I. Psychologie et Métaphysique, ibid. 1885, t. XIX, hinter der 2. Ausgabe von Du Fondement de l'Induction wieder gedruckt.

Lachelier ist ein Schüler Kants, dessen Philosophie er in Frankreich populär gemacht hat. Aber unter dem Einflusse von Ravaisson erweitert er den Kriticismus zu einem weiten spiritualistischen Realismus. Er nimmt mit Kant an, dass die Gesetze des Universums eigentlich nur Forderungen des Denkens sind, und dass das Gesetz der physischen Welt die geometrische Causalität ist. Aber dieses Gesetz begründet unter den Erscheinungen nur eine ganz äusserliche und schwankende Einheit. Wenn zwischen den einlinigen causalen Serien keinerlei höhere Coordination besteht, so müssen sich die Elemente des Universums in infinitesimalen Staub auflösen, und die Erhaltung des Lebens ist unerklärlich. Das Gesetz der Finalität stellt unter den Erscheinungen die innere, organische, von dem Denken erforderte Einheit her. So erscheint uns die Natur nicht mehr als eine einzige unendliche Reihenfolge, sondern als eine Menge verschiedener Systeme teleologischer, mit Bewusstsein begabter Einheiten. Jedes Wesen ist eine Kraft, und jede Kraft ein Gedanke, welcher auf immer vollständigeres Selbstbewusstsein hinzielt. Uebrigens ist für Lachelier die Kraft kein Absolutes, kein Wesen, sondern einfach die Tendenz der Bewegung nach ihrem Ziele, des Gedankens nach seiner vollen Verwirklichung. Die Kraft wie die Bewegung ist ein Symbol, durch welches der Geist seine Gesetze in ihrem Zusammenhange mit den Formen des Raumes und der Zeit ausdrückt. Es giebt demnach keinen Sinn ausserhalb des Denkens, das Denken im Gegentheil schafft den Sinn. Indem diese höhere Erklärung der Welt die Freiheit von dem Mechanismus befreit, erlaubt sie dem moralischen und religiösen Glauben, jenseits der Grenzen des Denkens ein höchstes Princip des Gedankens und der Realität vorzustellen.

In der Abhandlung: Psychologie et Métaphysique, sucht Lachelier wie V. Cousin die Metaphysik auf die Psychologie zu gründen. Aber während V. Cousin sich begnügt hatte, durch Analyse sogenannter rationeller Thatsachen Ausdehnung, Substanz und Gedanken festzustellen, unterwirft Lachelier das Bewusstsein dem, was er „reflexive Analyse“ nennt; d. h., die Analyse soll jederzeit von deductiver Legitimation aller der Ausdrücke, welchen sie begegnet, begleitet sein, bis sie zu einem einfachen und nicht mehr einzuschränkenden Ausdrucke gelangt. Ist dieses einfache Element einmal gefunden, so muss die Synthese des geistigen Organismus ideell wieder hergestellt und so a priori eine Art Ableitung des Realen bewirkt werden. In diesem Uebergange von der Analyse zur Synthese

besteht eben die Ueberleitung von der Psychologie zur Metaphysik. Dies sind die Haupt-Thesen, welche aus dieser doppelten Methode folgen.

V. Cousin hatte sich, um die Ursprünglichkeit des Bewusstseins gegenüber dem Materialismus zu schützen, damit begnügt, die inneren Erscheinungen von den ausgedehnten zu unterscheiden. Diese Anschauung ist ungenügend, denn die Ausdehnung selbst existirt nicht ausserhalb des Bewusstseins. Ins Unendliche theilbar, kann sie keinen objectiven Bestand ausserhalb des Bewusstseins, welches diese Theilung bewirkt, haben.

Cousin und die Eklektiker hatten geglaubt, sie könnten, indem sie sich auf die Analyse des Bewusstseins stützten, die Hauptgrundsätze des Spiritualismus aufrechthalten: Unterscheidung der äusseren Thatsachen und der Bewusstseinsthatsachen, Freiheit des Willens, Substanzialität der Seele, Existenz von Wahrheiten a priori, Objectivität der vernünftigen Erkenntniss; indessen läuft die Psychologie der zweiten Hälfte des Jahrhunderts gerade auf Verneinung dieser Grundsätze hinaus. Sie giebt weder die Ursprünglichkeit des Bewusstseins, welches sie zu einer späteren Erscheinung macht, noch die Freiheit, noch sogar das unabhängige Dasein der Seele zu; sie beschränkt alle Erkenntniss auf Erfahrung und behauptet die Abhängigkeit dieser Erkenntniss. Weder Verstand, noch Freiheit, noch Geist scheint das Endergebniss der modernen Wissenschaft zu sein. Ist es möglich, die Grundsätze des Spiritualismus wieder herzustellen?

Erstens ist es unmöglich, das Bewusstsein auf den Gedanken zurückzuführen. Es wäre unerklärlich, wie innerhalb der Ausdehnung sich ein Subject erkennen könnte, welches die Macht hätte, sich selbst zu denken und sich der ganzen Ausdehnung gegenüber zu stellen. Ueberhaupt kann man sagen, dass die Ausdehnung nur durch das Bewusstsein existirt. Da in der That die Ausdehnung bis ins Unendliche theilbar ist, so kann man nicht sagen, sie bestehe aus wirklichen Elementen, welche sie zusammensetzen, und behauptet man, sie habe keine Elemente, so sagt man damit, sie habe nichts Wirkliches und existire nur in Bezug auf das Bewusstsein, welches sie theilt. Aber die reine und einfache Ausdehnung würde dem Bewusstsein nicht zum Gegenstande dienen können, denn ihre Theile sind identisch und von einander ununterscheidbar. Es muss also sich in dem Bewusstsein ein Element finden, welches Unterschiede in die Ausdehnung bringt, Dieses Element ist die Empfindung, welche zugleich bewusst und ausgedehnt, zugleich in und ausser uns existirt, als Subject und Object. Aber die Empfindung ist noch nicht der innerste Grund des Bewusstseins. Jede Empfindung ist die Entwickelung einer vorherigen Neigung, eines „Lebenwollens“ eines Willens. Allerdings haben wir kein Bewusstsein dieses Willens, welches die Bedingung der Wahrnehmung ist, aber der Grund hiervon ist eben, dass der Wille dem Bewusstsein logisch vorausgeht, dass er das „Ich“ selbst in seinem innersten Grunde ist.

Uebrigens versteht Lachelier nicht wie V. Cousin unter „Wille“ eine abstracte von den anderen Fähigkeiten unterschiedene und ihnen befehlende Macht, sondern das „Ich“ selbst, insofern es seine Individualität in dem Ich und dem Charakter ausdrückt. Die Empfindung kann schon in dem Sinne frei genannt werden, als es wirklich eine Natur *sui generis* besitzt; das „Ich“ ist um so mehr frei, weil es alle seine Wahrnehmungen und den sie leitenden Gesetzen vorausgeht: es ist absolute Spontaneität.

Dieses Bewusstsein ist nicht, wie man denken könnte, das einfache empirische Bewusstsein. Leiden ist nicht dasselbe als denken, dass man leidet. Die Wahrnehmung hat nur dann objectiven Werth, wenn ein Gedanke die Empfindung zum Object umgestaltet. Die dritte Dimension, die Tiefe, existirt nicht für das em-

pirische Bewusstsein; das Denken behauptet, sie sei die Bedingung der Aeusserlichkeit. Demnach ist intellectuelles Bewusstsein und empirisches Bewusstsein, Gedanke und Empfindung zu unterscheiden. Dieser Gedanke, durch den wir alles Gegebene beurtheilen, kann nicht selbst gegeben sein.

Er muss sich also selbst hervorbringen „er und wir selbst, als intellectuelle Subjecte, müssen eine lebende Dialektik sein".

Dies ist das Resultat der Analyse. Ist es nun möglich, durch eine Synthese a priori den ganzen geistigen Organismus zu reconstruiren? Dieser Uebergang von der Analyse zur Synthese macht die Ueberleitung von der Psychologie zur Metaphysik aus. Leider hat Lachelier diese Ausführungen nur ausserordentlich knapp und dunkel angedeutet. Die Idee des Seins oder der Wahrheit bringt sich selbst hervor; denn, vorausgesetzt, man wisse nicht, dass sie existirt, bestände doch schon diese erste Wahrheit, dass sie ist oder nicht ist. Die Idee des Seins leitet sich also unbegrenzt aus sich selbst her; sie ist ihre eigene logische Voraussetzung und hat die Zeit, welche sich selbst ins Unendliche vorhergeht, zum Symbol. Die Zeit ihrerseits hat die Linie zum Symbol. Andererseits will der Gedanke nicht leere Form bleiben: er setzt den concreten Gegenstand, um damit selbst zum concreten und lebendigen Gedanken zu werden.

Dem concreten Sein muss eine Denkweise, welche nicht nur extensiv, sondern auch intensiv ist, entsprechen: diese Art und Weise ist die Empfindung. Da die Empfindung stets gewissermaassen verschiedenartig und vielfach ist, hat sie die zweidimensionale Ausdehnung zum Symbol. Endlich muss das Sein aller Natur überlegen sein, es ist reine Selbstbejahung, es ist freier Wille. Der Wille bethätigt sich zunächst durch das individuelle Nachdenken, durch welches ein Jeder von uns sein eigenes Leben bejaht, sodann durch Bejahung der dritten Dimension, d. h. der Gegenstände ausser uns, endlich durch Vernunfterkenntniss, welche zugleich Bewusstsein und Welt umfasst.

Ueber Lachelier s. Séailles, in Rev. philos. Bd. XV; Paul Janet in La philos. franç. contemp., Par. 1879; Dauriac, in Croyance et réalité, Par. 1889; A. Fouillée, Le Mouv. idéal., Par. 1896; C. Dauriac, La doctrine et la méthode de M. in l'Année philos., 7. Jahrg., 1897; G. Noël, La philos. de L., Rev. de Métaph. et de Mor., 1898, 2.

Boutroux, Emile, geb. 1845, Professor der Geschichte der Philosophie an der Ecole Normale Supérieure (1877—1885), dann an der pariser Facultät, ist ein Schüler von Lachelier. Seine Hauptwerke sind: De veritatibus aeternis apud Cartesium, Par. 1874; De la contingence des lois de la nature, Par. 1874, 2 éd. 1895; De l'idée de loi naturelle, Par. 1895; Questions de morale et de pédagogie, Par. 1896; Etudes d'histoire de la philos., Par. 1897; Pascal, Par. 1900.

Der Hauptgedanke seiner Philosophie ist, die Natur sei von Zufälligkeit (contingence) durchdrungen. Keiner der Grade des Realen ist in dem vorhergehenden Integral enthalten, noch kann er von demselben nach geometrischer Causalität abgeleitet werden. Das Bewusstsein ist ein dem Leben wirklich Hinzugefügtes, wie auch das Leben sich der Materie hinzufügt; die Materie ist etwas mehr als die einfache Existenz von etwas Allgemeinem, die Existenz endlich kann nicht vom reinen Möglichen abgeleitet werden. So setzt sich das Universum aus einander übergeordneten Formen zusammen, deren jede die Vorbereitung der folgenden Form ist, zu deren Erzeugung sie der Dazwischenkunft eines freien, schöpferischen Princips bedarf. Auf der untersten Sprosse der Leiter herrscht fast ausschliesslich die Nothwendigkeit. Aber in dem Maasse wie man sich zu der Welt des Lebens und des Gedankens erhebt, wird die Nothwendigkeit fast völlig von der schöpferischen Freiheit, das heisst von dem realen Wesen, verdrängt. Diese Auf-

fassung lässt allerdings der positiven Wissenschaft nur in ihrer Anwendung auf die unteren Formen der Wirklichkeit eine strenge Geltung, aber die Wissenschaft erstreckt sich nur auf Erscheinungen, das Wesen entzieht sich ihr. Die Metaphysik im Gegentheil soll ausser den Erkenntnissen der Wissenschaft auch die durch Kunst, Moral und Religion gewährten Eingebungen sammeln und das Wesen in der Vielgestaltigkeit seiner Offenbarungen erfassen. So ergreift sie unter den Erscheinungen das Universum als eine geschmeidige Materie, die Kunst und Moral zu verschönern und zu vervollkommnen fähig sind, und jenseits der von dem Verstande frei verfolgten Ziele lässt sie ein letztes Ziel, das an sich reale Wesen, erblicken. Sie fordert die Menschen auf, ihre Anstrengungen zu vereinigen, um leichter die mechanische Natur zu beherrschen und gemeinsam an der Verwirklichung einer Harmonie frei verfolgter moralischer Zwecke zu arbeiten.

Ueb. ihn siehe Paul Janet. in: La philos. contemp., Par. 1879; A. Fouillée, Le Mouv. idéal. Par. 1896: G. Lechalas, Les Lois natur. d'après M. B., in: Annal. de philos. chrét., 1896.

Philosophie in England.

§ 51.*) Die englische Philosophie der Gegenwart lässt sich nicht durch ein allgemeines Kennzeichen charakterisiren. Das, was man häufig als die „englische Schule“ zu bezeichnen pflegt, hat sicherlich für diese Periode kein ausschliessliches Recht auf diesen Namen. Ohne Frage haben die empirischen Anschauungen, welche der ältere (James) Mill, anknüpfend an Hume und Hartley, in das 19. Jahrhundert hineingetragen hat, ein hohes Ansehen genossen und zu bedeutenden Leistungen auf den einzelnen Gebieten Anlass gegeben. Es hat aber niemals an geistigen Richtungen gefehlt, die der empirischen Denkweise in scharfem Gegensatz entgegentraten, und insbesondere an den Universitäten, wo philosophische Speculation oft in enger Verbindung mit der Theologie getrieben wurde, hat eine rein empirische Philosophie selten geherrscht. In den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts machte sich die von Reid eingeführte Reaction gegen den Humeschen Skepticismus immer noch geltend. Freilich erfährt die schottische Common-sense-Philosophie eine gewaltige Umgestaltung in den Vorlesungen und Schriften Sir William Hamiltons. Man braucht aber nur einen Blick auf die Mill-Hamilton Controverse des sechsten Jahrzehntes zu werfen, um sich davon zu überzeugen, dass die Gegensätze zwischen den beiden Denkweisen in Bezug auf die Hauptprobleme noch hinreichend scharf und ausgeprägt blieben.

*) Die Paragraphen über englische Philosophie sind verfasst von G. Dawes Hicks, M. A., Ph. D. (Hibbert Scholar), und Vicepräsident of the Aristotelian Society, London.



Indessen hatte die darwinsche Theorie in der Naturwissenschaft allmählich festen Boden gewonnen. Der Versuch Herbert Spencers, den Begriff der Entwickelung als Grundgedanken für eine umfassende philosophische Weltanschauung zu benutzen, welche eine Art Versöhnung zwischen den entgegengesetzten Richtungen darbieten sollte, fand also hier den Weg schon vorbereitet. Die „synthetische Philosophie" wurde in dem nächsten Jahrzehnt zur populären Philosophie in den Kreisen der Gebildeten. Unter den mannigfaltigsten Verschiedenheiten hatten nun die erwähnten Richtungen alle etwas Gemeinsames, das von dem Naturforscher Huxley als „Agnosticismus" bezeichnet wurde. Das Uebersinnliche sollte ein der menschlichen Erkenntniss unzugängliches Feld sein: zwischen Wissen und Wirklichkeit bestände eine unüberwindliche Kluft, und philosophische Untersuchung müsste sich auf die phänomenale Welt beschränken. Einige Denker hatten schon dagegen entschieden Front gemacht, insbesondere die Angriffe James Martineaus in seinen scharfsinnigen und anziehenden Aufsätzen und Recensionen, hatten zu Repliken von Mill und Spencer Veranlassung gegeben. Aber Martineaus grössere Werke sind erst 1885 und 1888 erschienen, und einstweilen war eine andere philosophische Strömung entstanden.

Im Jahre 1865 (dem Jahre des Erscheinens von Mills „Examination of Hamilton") veröffentlichte Hutchinson Stirling sein Buch „The Secret of Hegel" — den ersten Versuch, die tieferen Gedanken des deutschen Idealismus in englischer Sprache wiederzugeben. 1876 folgte Edward Cairds gründliche Darstellung und kritische Behandlung der „Kritik der reinen Vernunft". Inzwischen hatte sich eine Reihe von Denkern, namentlich in Oxford, dem Studium der deutschen Entwickelung von Kant bis auf Hegel mit Eifer gewidmet. T. H. Greens „Introduction to Hume" (1874), eine erschöpfende Untersuchung der empirischen Grundanschauung, darf als die erste grosse Leistung der Schule des kritischen Idealismus in England bezeichnet werden. Wenn man aber von einer englischen hegelschen Schule zu sprechen berechtigt sein will, so muss der Irrthum vermieden werden, dass die dialektische Methode von Hegels Logik in unveränderter Form auf englischem Boden neubelebt worden sei. Das ist keineswegs der Fall gewesen. „Es muss alles umgearbeitet werden" soll ein Ausspruch Greens im Hinblick auf das hegelsche System gewesen sein, und dabei soll er die Meinung zum Ausdruck gebracht haben, dass das hegelsche System sich einigermaassen zu voreilig gestaltet und das als schon begründet betrachtet hätte, was sich nur als Resultat einer weitgreifenderen Erkenntniss und einer vollständigeren Reflexion ergeben könnte. Seitdem ist eine solche Umarbeitung theilweise vorgenommen worden. Vor Allem sieht man in der heutigen

Logik und Ethik unverkennbar den Einfluss des deutschen Idealismus, aber ebenso unverkennbar den Einfluss empirischer Forschung und streng wissenschaftlicher Analyse. „Eine kritische Untersuchung der Grundprincipien ist das grösste Bedürfniss der modernen englischen Philosophie", sagt ein bekannter Vertreter der neuen Richtung, und daraus, meint er, dürfe man hoffen, eine systematische Philosophie entstehen zu sehen. Mit anderen Worten, die Ueberzeugung, dass eine den Natur- und Geisteswissenschaften zu Grunde liegende Metaphysik eine Nothwendigkeit ist, das Streben, das Universum zu begreifen, nicht bloss stückweise, sondern irgendwie als ein Ganzes — das sind Charakterzüge der englischen Philosophie der Gegenwart, welche sie hauptsächlich dem deutschen Idealismus zu verdanken hat.

Zur Förderung philosophischer Untersuchung und zur Pflege der Forschung auf den einzelnen Gebieten hat die Zeitschrift „Mind, a Quarterly Review of Psychology and Philosophy" wesentlich beigetragen, die ausschliesslich das Interesse der Philosophie vertritt und 1876 von Alex. Bain begründet worden ist. Croom Robertson (University College, London) ist von 1876—1891 ihr Redacteur gewesen. Sein Nachfolger ist G. F. Stout (Wilde Reader in Mental Philosophy, Oxford). 1869 wurde eine „Metaphysical Society" in London begründet, deren Mitglieder mehrere hervorragende Männer (z. B. Huxley, Tyndall, Martineau, Ruskin) gewesen sind. Sie endete ihre Thätigkeit 1880, in welchem Jahre die „Aristotelian Society for the systematic study of Philosophy" mit Shadworth H. Hodgson als erstem Präsidenten begründet wurde. Er blieb bis zum Jahre 1894 Präsident; seitdem haben dies Amt Bernard Bosanquet, D. G. Ritchie und G. F. Stout bekleidet. Berichte werden regelmässig herausgegeben, auch zählt die Gesellschaft mehrere bekannte Philosophen zu ihren Mitgliedern. Ausserdem ist die Gesellschaft für ethische Cultur namentlich in London seit 1886 thätig gewesen. Die vierteljährliche Zeitschrift „The International Journal of Ethics" erscheint seit 1890 gleichzeitig in England und Amerika. Werthvolle psychologische Arbeiten finden sich in der Zeitschrift „Brain" (begründet 1878).

Ueber die neuere Philosophie in Grossbritannien handeln: David Masson, Recent British Philosophy, London 1865, letzte Auflage 1877 (vermehrt). John Grote, Exploratio Philosophica; Rough Notes on Modern intellectual Science, Part I, Cambridge 1865; Part II, edited by J. B. Major, 1900. W. Whewell, Lectures on the history of Moral Philosophy in England, new ed. Lond. 1868. J. M'Cosh, Present state of Moral Philosophy in England, Lond. 1868 (speciell über Hamilton und Mill). Thomas Collyns Simon, Present state of Metaphysics in Great Britain, Contemp., Rev. 1868, S. 246—261 (ins Deutsche übersetzt in der Zeitschr. für Philos. Bd. 53, 1868, S. 248—272). Alex. Bain, Mental and Moral Science, Lond. 1868. Renouvier, De l'esprit de la phil. anglaise contemporaine, in La Critique philosophique 1872, Nr. 25, 32, 1873 Nr. 2. Th. Ribot, La psychologie anglaise contemporaine, Par. 1870, ins Engl. übersetzt u. d. T. English Psychology, an Analysis of the views of Hartley, James Mill, Herbert Spencer, A. Bain, G. H. Lewes, Sam. Bailey and J. S. Mill, Lond. 1874. Appendix I, verfasst von Noah Porter zu der englisch. Uebersetz. dieses Grundrisses durch Geo. S. Morris, Vol. II, 1875, S. 348—460. Artikel in Mind, Bd. I, 1876: Philosophy at Oxford von M. Pattison, S. 84; Phil. at Cambridge von H. Sidgwick, S. 235; Phil. at Dublin von W. H. S. Monck, S. 382; Phil. in London von Croom Robertson S. 531: Bd. 11, 1877, Phil. in the Scottish Universities von John Veitch, S. 74 und 207. F. Brentano, Les sophistes grecs et les sophistes contemporains (J. S. Mill und H. Spencer) Paris 1879. Thomas Martin Herbert, The Realistic Assumptions of modern Science examined, Lond. 1879. John Watson, Kant and his English Critics, a Comparison of Critical and Empirical Philosophy, Glasgow 1881. G. S. Morris, British Thought and Thinkers, Chicago 1888. Harald Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit (deutsch von H. Kurella) Leipzig 1889. Edmund Koenig, Die Entwickelung des Causalproblems in der Philosophie seit Kant, Theil II, Leipz. 1890. J. M. Robertson, Modern Humanists, Sociological Studies of Carlyle, Mill, Emerson, Arnold, Ruskin and Spencer, Lond. 1891. Léon Dewaule,

Condillac et la psychologie anglaise contemporaine, Paris 1892. J. Milsand, Littérature anglaise et philosophie, Paris 1894. Émile Boirac, L'idée du Phénomène, Paris 1894. R. H. Hutton, Contemporary Thought and Thinkers, 2 vols., Lond. 1894. Thomas Whittaker, Essays and Notices: Philosophical and Psychological, Lond. 1895. George Croom Robertson, Philosophical Remains, edited by Alex. Bain and J. Whittaker, Lond. 1895. John Watson, Comte, Mill and Spencer, Lond. 1896. (2. Aufl. u. d. T. An Outline of Philosophy, 1898). Jacob, La Philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui, Rev. de Mét. 1898. Leslie Stephen, The English Utilitarians, 3 Bde., Lond. 1900.

Ueber die englische Logik siehe: Thomas M. Lindsay in dem seiner engl. Uebers. der Logik Ueberwegs, Lond. 1871 beigefügten Appendix A: On recent logical speculation in England. Louis Liard, Les Logiciens anglais contemporains, Paris 1878 (deutsch von J. Imelmann u. d. T.: Die neuere englische Logik, Berl. 1880, 2. Aufl. Lpz. 1883). A. Riehl, Die englische Logik der Gegenwart, Vierteljahrsschr. für wiss. Philos., Bd. 1, 1876. Robert Adamson, Art. Logic, Encyclopaedia Brit., 9. Aufl., Vol. XIV, 1882, S. 780 ff. J. Dewey, The present position of Logical Theory, Monist, Vol. 11, S. 1, 1891—1892. E. P. Robins, Modern Theories of Judgment, Phil. Rev. Vol. VII, S. 583, 1898.

Ueber die englische Ethik siehe: Simon S. Laurie, Notes expository and critical on certain British Theories of Morals, Edinb. 1868. Henry Calderwood, Handbook of Moral Philosophy, 1872, 14. Aufl. 1888 (History S. 318—367). M. Guyau, La Morale Anglaise contemporaine 1879. L. Carrau, Moralistes Anglais contemp. in Revue phil. T. 5, 1875. Henry Sidgwick, History of Ethics (Separatabdr. aus d. Encyclop. Britann. IX. ed.), Lond. 1879. F. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philos., 2. Bd.: Kant und die Ethik des 19. Jahrh.s, Stuttg. 1889, 3. Buch S. 397—494. Dan. Rees, Contemporary English Ethics, Diss., Lpz. 1892, John Watson, Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer, Glasg. 1895. Joseph Warschauer, D. Willensproblem in der englisch. Philosophie des XIX. Jahrhunderts, Jena 1899. R. Mackintosh, From Comte to Benjamin Kidd, Lond. 1899.

Ueber die englische Religionsphilosophie siehe: Bernh. Pünjer, Der Positivismus in d. neueren Ph., II. Engl. Phil. J. S. Mill u. Herb. Spencer in Jahrb. für protest. Theol., Jahrg. 4, 1878, S. 240—272, 434—481. L. Carrau, La philosophie religieuse en Angleterre dep. Locke jusqu'à nos jours, Paris 1880. Otto Pfleiderer, The Development of Rational Theology in Germany since Kant and its Progress in Great Britain since 1825, Lond. 1890 (auch deutsch erschienen). R. M. Wenley, Contemporary Thought and Theism, New York 1897. James Lindsay, Recent Advances in the Philosophy of Religion, Edinb. 1897. James Iverach, Theism in the Light of Present Science and Philosophy, New York 1899. A. Caldecott, Philosophy and Religion in England and America, Lond. 1901.

Ueber die englische Aesthetik siehe: William Knight, Philosophy of the Beautiful, Book 1, History, Lond. 1888. Bernard Bosanquet, The History of Aesthetic, Lond. 1892. G. Benlavon, L'esthétique anglaise contemporaine, Rev. de Mét., IV. 1896.

Ueber den Ursprung des Namens „Agnosticismus" vergl. T. H. Huxley, Agnosticism., Nineteenth Century, Vol. XXV., S. 169. Eine interessante Schilderung einer Discussion in der Metaphysical Society giebt R. H. Hutton in Nineteenth Cent. Vol. XVIII, S. 177. Ueber die Aristotelian Society siehe Proceedings of the Arist. Society, Vols. 1—3, Lond. u. N. S. Vol. I. Ueber die Begründung der Zeitschrift Mind s. G. Croom Robertson, Valedictory, Mind, vol. XVI, S. 557, und Alex. Bain, Biographical Notice of G. Croom Robertson, Mind, vol. 11, N. S., 1893, S. 1.

§ 52. „Alle Philosophen von Plato bis auf Hume", sagte Thomas Reid, der Begründer der Common-sense-Philosophie, „stimmen darin überein, dass wir äussere Objecte nicht unmittelbar wahrnehmen und dass das unmittelbar wahrgenommene Object irgend ein dem Verstande gegenwärtiges Abbild sein muss". Gegen dieses *πρῶτον ψεῦδος* der bisherigen Speculation — die Ideentheorie (ideal system), wie er es nannte — richtete er seine kritischen Angriffe. Er leugnet ganz und gar die vermeintliche Stellung der Ideen als Abbilder der äusseren Dinge und will eine unmittelbare Erkenntniss des Objectes, ohne

irgend welche Vermittelung, constatiren. Was der Verstand wahrnehme, seien nicht seine eigenen Vorstellungen, welche äusseren Objecten ähnlich seien, sondern die äusseren ausgedehnten Objecte selbst. Diese Reidsche Lehre, die sich auf die unmittelbare Aussage des Bewusstseins gründen soll, bezeichnet Sir William Hamilton als „Presentationism“ oder „Natural Realism“. Durch den letzten Namen will er ausdrücken, dass das Ergebniss psychologischer Reflexion mit dem intuitiven Glauben des gewöhnlichen Menschen übereinstimmt. Die entgegengesetzte Lehre wird von ihm „Representationism“ oder „Cosmothetic Idealism“ genannt. Er meint, dieselbe beruhe in letzter Instanz auf der falschen Annahme, dass Gleiches nur durch Gleiches aufgefasst werden könne. Gegen diese Annahme giebt das Bewusstsein das unzweideutige Zeugniss ab, dass das wahrnehmende Ich in der unmittelbaren Gegenwart des Nicht-Ich steht, und dass die Erkenntniss des ersteren ohne die gleichzeitige Erkenntniss des letzteren unmöglich sei. Die Grundanschauung, dass „dieselben Dinge, welche wir durch die Sinne wahrnehmen, existiren“, theilt also Hamilton nach mehreren seiner Aeusserungen mit Reid und der schottischen Schule. Doch entfernt er sich in der weiteren Ausführung seiner Philosophie sehr erheblich von jenem Standpunkte — ein Umstand, welcher offenbar seinem Studium des kantischen Kriticismus zuzuschreiben ist. Die Hamiltonsche Lehre der Relativität der Erkenntniss lässt sich schwerlich mit dem Realismus Reids vereinigen, obwohl man schon in Reids Schriften einige Andeutungen findet, welche darauf hinzuzielen scheinen. „Natural Realism“ gewinnt für Hamilton die Bedeutung, dass wir die Eigenschaften, Attribute oder Erscheinungen sowohl der Materie als des Geistes unmittelbar und intuitiv wahrnehmen. Von den materiellen und geistigen Substanzen, welche den Erscheinungen zu Grunde liegen, haben wir keine Erkenntniss. Mit der Lehre der Relativität der Erkenntniss hängt das Prinzip oder Gesetz des Bedingten (law of the conditioned) wesentlich zusammen. Nur das bedingt Begrenzte ist Gegenstand der Erkenntniss oder des positiven Denkens: was über das Bedingte hinausgeht, ist Gegenstand des Glaubens. Aus dem Wesen des Menschen als einer moralischen Persönlichkeit entspringen die Motive zum religiösen Glauben: die Theologie setzt die Psychologie nothwendig voraus. „Es giebt auf Erden nichts Grosses ausser dem Menschen und im Menschen nichts Grosses ausser dem Geiste“ . . . .

Henry Mansel, der die Hamiltonsche Philosophie in Oxford vertrat, constatirt eine Ausnahme von der Unerkennbarkeit der wirklichen Substanzen in Betreff des eigenen Ich, und insofern nähert er sich der ursprünglichen Lehre der schottischen Schule. Er bestreitet auch die Zulässigkeit von Hamiltons Erklärung des Causalbegriffes.

Der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben hat zu vielen Angriffen von manchen Seiten Anlass gegeben. Selbst Schüler Hamiltons, M'Cosh und Calderwood, haben ihn aufs Entschiedenste bekämpft. Eine nicht unerhebliche Schwierigkeit in der Lehre Hamiltons und Mansels besteht in dem schwankenden Gebrauch des Ausdrucks „Glaube“. Bald bedeutet „Glaube“ eine Ueberzeugung, welche auf sich selbst beruht und den höchsten Grad der Gewissheit besitzt, bald eine Ueberzeugung, welche zu der Gewissheit der Erkenntniss nicht ausreicht. Eine dritte Bedeutung verräth sich in der Behauptung, dass wir an das ὅτι glauben können, nur aber wissen, wenn wir zu dem διότι gelangt sind.

Ueber die schottische Philosophie siehe: James Frederick Ferrier, Scotch Philosophy, 1856. M. P. Bolton, Examination of the Principles of the Scoto-Oxonian Philosophy. James M'Cosh: Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton, 1875. Andrew Seth, Scottish Philosophy, A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume, Edinb. 1885, 2. ed. 1890. Henry Sidgwick, The Philosophy of Common Sense, Mind N. S. vol. IV, 1895, S. 145. A. C. Fraser, Thomas Reid (Famous Scots Series), Edinb. 1898. J. Seth, The Scottish Contribution to Moral Philosophy, Edinb. 1898 (auch in Phil. Rev. vol. VII, S. 561 erschienen).

Sir William Hamilton: Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform Lond. 1852, 3. ed. ebd. 1866 (enthält hauptsächlich Abhandlungen aus Edinburgh Review); The Works of Thomas Reid, edited by Hamilton (mit Anmerkungen und Aufsätzen von ihm versehen), 2 vols, 1856; Lectures on Metaphysics and Logic edited by Mansel and Veitch, 4 vols, Lond. 1859—1860.

Mansels Hauptwerke sind: Artis Logicae Rudimenta, from the text of Aldrich, with Notes and Introduction; Prolegomena Logica. A Series of psychological Essays introductory to the science, 1851; Man's Conception of Eternity, 1854 (eine Antwort auf Maurice, s. unten); Psychology, the Test of Moral and Metaphysical Philosophy (inaugural Lecture in Oxford) 1855; Metaphysics, or the Philosophy of Consciousness, 1860 (Separatabdr. aus d. Encyclop. Britann. VIII ed., 1857); The Limits of Religious Thought, Bampton Lectures, Lond. 1858. 2. ed. 1859, 3. ed. 1867; Philosophy of the Conditioned, Remarks on Sir William Hamiltons Philosophy etc., 1866; Philosophy and Theology, Contemp. Rev. 11, S. 1; Letters, Lectures and Reviews (herausgegeben von Chandler), 1873.

Ueber Hamilton handeln: O. W. Wight, The Philosophy of Sir William Hamilton, 3. ed. 1855. K. Ulrici, Engl. Philosophie, Sir William Hamilton, in Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 1855, S. 59—97. John Stuart Mill, Examination of Sir William Hamiltons Philosophy, 1865, 4. ed. 1874. J. H. Stirling, Sir William Hamilton, the Philosophy of Perception, 1865. M. P. Bolton, Inquisitio Philosophica, an Examination of the Principles of Kant and Hamilton, 1866. John Veitch, Memoir of Sir William Hamilton, 1869; ders., Hamilton, Blackwoods Philosophical Classics Series, 1879; ders., Hamilton, the Man and His Philosophy, 1884. E. Hamilton (Tochter des Philosophen), Art. Hamilton in Encyclop. Britann. IX. ed. 1880, Vol. XI, S. 416. W. H. S. Monk, Sir William Hamilton (in English Philosophers Series) Lond. 1881. Leslie Stephen, Art. Hamilton in Dict. of National Biography, Vol. XXIV, 1890, S. 227—232. James Martineau, Sir William Hamiltons Philosophy in Essays, Reviews and Addresses (aus Prospective Rev. 1853), Vol. III, 1891, S. 439. Leslie Stephen, The English Utilitarians, Vol. III, 376 sqq. Lond. 1900.

Ueber Mansel: Frederick Denison Maurice, Theological Essays 1853, 2. ed. 1854; ders., What is Revelation? A Letter to Dr. H. L. Mansel, Camb. 1859; ders., Sequel to Inquiry, What is Revelation, Camb. 1860. Goldwin Smith, Rational Religion, 1861. R. H. Hutton, Theological Essays, 3. Ed. Lond. 1888 S. 83. James Martineau, A. L. Mansel, Limits of Religious Thought, in Essays Reviews and Addresses (aus National Rev. 1859), Vol. III, 1891, S. 117. Leslie Stephen, Art. Mansel, in Dict. of National Biography, Vol. XXXVI, 1893, S. 81—83.

Ueber Hamilton und Mansels Logik siehe: T. H. Green, The Logic of the Formal Logicians, Works of T. H. Green, edited bey Nettleship, Vol. II, Lond. 1886, S. 158 bis 194. Ueber die mathematische Logik s. unten.

Unter den zahlreichen Schriften und Abhandlungen, die Mills „Examination of Hamilton“ hervorgerufen hat, dürfen ausser den oben und unten erwähnten die folgenden als die bedeutendsten gelten: Herbert Spencer, Mill versus Hamilton, Fort. Rev. vol. I, 1865, S. 531—50. Alex. Campbell Fraser, Mills Hamilton, North British Rev. Vol. XLIII, 1865, S. 1. J. H. Stirling, Was Sir William Hamilton a Berkeleian? Fort. Rev. Vol. VI, 1866, S. 218—228. An Inquirer, The Battle of the two Philosophies, 1866. H. L. Mansel, The Philosophy of the Conditioned, Sir William Hamilton and J. S. Mill, Contemp. Rev. Vol. I, 1866, S. 31 und 185; ders., Supplementary Remarks on Mills Criticism of Sir William Hamilton, Contemp. Rev. Vol. VI, 1867, S. 18. James M'Cosh, in British and Foreign Evangelical Rev., April 1868.

Sir William Hamilton, geboren zu Glasgow 8. März 1788, erhielt in seiner Vaterstadt und in Oxford seine Bildung. Nachdem er sich eine Zeit lang dem Advocatenberuf gewidmet hatte, nahm er 1821 die Professur der Geschichte zu Edinburg an. 1836 wurde er zu der Lehrstelle der Logik und Metaphysik an derselben Universität berufen. Er starb 6. Mai 1856. Erst seine Artikel in der „Edinburgh Review“ (herausgegeben von seinem Freunde Napier) machten ihn berühmt, insbesondere seine Kritik Schellings und der Lehre Cousins vom Absoluten. Metaphysik im weitesten Sinne, oder die Philosophie des Geistes, zerfällt nach Hamilton in drei Haupttheile. Zunächst hat man die Thatsachen oder Phänomene des Bewusstseins festzustellen. Dies bildet die Aufgabe der empirischen Psychologie oder Phänomenologie des Geistes. Sodann hat die Nomologie die Gesetze, welche für jene Phänomene gelten, ausfindig zu machen. Daraus ergeben sich drei Disciplinen: die Logik, die Wissenschaft der Gesetze der Erkenntnissprocesse; die Aesthetik, die Wissenschaft der Gesetze der Gefühle; die Ethik, die Wissenschaft der Gesetze des Wollens. Endlich ist es die Aufgabe der Ontologie oder „inferential Psychology“, auf die unbekannten Ursachen der Phänomene zu schliessen. Drei Probleme fallen der Ontologie zu: Das Wesen des Ich, das Wesen des Nicht-Ich und die Existenz Gottes. Systematisch hat jedoch Hamilton nur die Phänomenologie und die Logik behandelt. Die Grundbedingung aller psychischen Erscheinungen ist das Bewusstsein. Das Bewusstsein selbst kann nicht definirt werden, weil es aller Erkenntniss zu Grunde liegt; dennoch ist eine philosophische Analyse desselben möglich. Durch Beobachtung und Vergleichung der Bewusstseinsthatsachen vermögen wir die allgemeinen Bedingungen, unter denen ein Bewusstseinsact zustande kommt, zu ermitteln. Hamilton betrachtet das Bewusstsein nach drei Gesichtspunkten. 1. Das Bewusstsein an sich bedeutet nichts Anderes, als unmittelbare oder intuitive Erkenntniss. Wenn ich erkenne, fühle oder begehre, so weiss ich, dass ich erkenne, fühle oder begehre, und dieses Wissen ist Bewusstsein. In jedem Bewusstseinsacte wird eine unterscheidende und vergleichende Thätigkeit involvirt. Der erste Bewusstseinsact enthält die Aussage, dass Etwas existirt. Dieses existirende Etwas ist nun ein zweifaches — das Ich und das Nicht-Ich. Wir sind uns beider in ihrem Unterschied und Gegensatze unmittelbar bewusst. 2. Das Bewusstsein, wie es sich unter thatsächlichen Bedingungen entfaltet, ist der Gegenstand der empirischen Psychologie. Die psychischen Erscheinungen ordnen sich in drei Gruppen: diejenigen des Erkennens, Fühlens und Wollens, von denen aber Hamilton nur die erste ausführlich behandelt. Er unterscheidet sechs Erkenntnissvermögen. Das erste ist dasjenige der unmittelbaren Erkenntniss, das Vermögen des Wahrnehmens (acquisitive or presentative Faculty) in seinen beiden Formen der äusseren Perception und der inneren Perception (oder des Selbstbewusstseins). Sodann kommen drei Vermögen, durch welche einzelne

Objecte mittelbar vorgestellt werden: das conservative Vermögen oder Vermögen des Gedächtnisses, durch welches ein Object im Geiste, wenn auch nicht im Bewusstsein, behalten wird; das reproductive Vermögen, durch welches das Object wieder ins Bewusstsein gerufen wird, und das Vermögen der Einbildungskraft (representative Faculty), durch welches das reproducirte Bild lebendig im Bewusstsein festgehalten wird. Durch das fünfte Vermögen, das Vermögen des Vergleichens oder der Relationen (elaborative Faculty) wird eine Mehrzahl von Objecten vorgestellt, und zwar so, dass dieselben unter einen allgemeinen Begriff vereinigt werden. Hamilton aber betont, dass alle vier Processe der mittelbaren Erkenntniss auch am Processe des unmittelbaren Wahrnehmens betheiligt sind. 3. Das sechste Vermögen bildet das Bewusstsein, als die Quelle der apriorischen Principien der Erkenntniss (locus principiorum). Diese Auffassung des Bewusstseins drückt sich in den beiden Grundprincipien der Bedingtheit unseres Denkens und des gesunden Menschenverstandes aus. Die Lehre der Relativität der Erkenntniss offenbart sich in dem ersteren jener Principien durch das, was wir nicht erkennen können, in dem letzteren durch den unerklärbaren Charakter der fundamentalen Thatsachen dessen, was wir erkennen. Das Princip des Bedingten (principle or law of the conditioned) wird folgendermaassen formulirt: Alles, was im Denken begreiflich ist, steht in der Mitte zwischen zwei Extremen, die den Charakter des Unbedingten tragen und, weil sie sich gegenseitig ausschliessen, nicht beide wahr sein können, von denen aber, nach dem Princip des contradictorischen Gegensatzes und des ausgeschlossenen Dritten, eins als wahr angenommen werden muss. Zunächst folgt dieses Princip aus dem Wesen des Bewusstseins selber. Die Grundbedingung alles Bewusstseins ist der Gegensatz, die Zweiheit, von Subject und Object, die sich also gegenseitig bedingen und begrenzen. Denken heisst Bedingen (to think is to condition). Ausserdem fassen wir die äusseren Erscheinungen als in Raum und Zeit und die inneren Erscheinungen als in Zeit auf. Den Raum (und ebenso verhält es sich mit der Zeit) können wir uns aber weder als ein Maximum noch als ein Minimum vorstellen: das in Zeit und Raum Existirende ist deshalb immer begrenzt und relativ. Das Bewusstsein kann also die Sphäre der Begrenzung nicht überschreiten. Das Unbedingte, welches in seinen beiden Formen des Absoluten (d. h. das, was vollendet oder vollständig ist) und des Unendlichen (d. h. das, was nicht vollendet werden kann) die Negation des Bedingten bildet, ist somit für uns unvorstellbar und unbegreiflich. Der Hauptfehler der „absolutistischen Theorienmacher in Deutschland“ besteht nach Hamilton darin, dass sie das Unbedingte als einen positiven Begriff auffassten. Das Princip des gesunden Menschenverstandes lehrt, dass die ursprünglichen Data des Bewusstseins als solche und lediglich auf Grund des Zeugnisses des Bewusstseins als wahr anerkannt werden müssen. Solcher ursprünglicher Thatsachen giebt es zwei Arten: 1. diejenigen der Sinneswahrnehmung, unser Glaube nämlich an die Realität der eigenen Bewusstseinszustände und der äusseren Existenz, mit welcher wir in der Sinneswahrnehmung in unmittelbarer Berührung stehen; 2. diejenigen der Vernunft, nämlich die Grundgesetze des Denkens (des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten), die nothwendigen Verhältnisse der Existenz (Raum, Zeit und Grad), das Causalgesetz, die Begriffe der Substanz und der Accidenzen etc. Es unterscheiden sich die ursprünglichen Thatsachen des Bewusstseins von anderen Annahmen durch ihre Einfachheit, ihre Allgemeinheit und subjective Nothwendigkeit, ihre Gewissheit und Unbegreiflichkeit. Unter dem letzten Kennzeichen versteht Hamilton, dass die in Frage stehenden Ueberzeugungen auf sich selbst beruhen und nicht aus anderen Erkenntnissthatsachen gefolgert werden

können. Die Glaubhaftigkeit der Existenz der äusseren Welt steht also auf gleicher Stufe mit derjenigen der fundamentalen Denkgesetze. Bezweifelt man das Zeugniss des Bewusstseins in dem einen Falle, so hat man keinen Grund, in dem anderen es anzunehmen, und wird unvermeidlich zum Skepticismus geführt. Denn hier gilt der Ausspruch „falsus in uno, falsus in omnibus". Das Gesetz der Causalität ergiebt sich als eine besondere Form des Princips des Bedingten. Der Verstand kann keine Existenz anders als unter der Form der Zeit auffassen. Einen absoluten Anfang oder ein absolutes Ende einer Existenz können wir uns nicht vorstellen. Wir vermögen nicht ein existirendes Ding als jemals nicht-existirend zu denken. Das Entstehen oder das Vergehen eines Dinges ist also für uns nur scheinbar. Omnia mutantur, nihil interit. Dasselbe Ding unter zwei verschiedenen Formen ist aber successiv Ursache (oder vielmehr Ursachen, denn es sind immer mehrere vorhanden) und Wirkung. Das Causalgesetz rührt also nicht von einem positiven Vermögen des Geistes her, sondern von der Unfähigkeit unserer Natur, anders zu denken.

Obgleich die Erkenntniss auf das Bedingte beschränkt wird, so ist damit nicht gesagt, dass eine Theologie unmöglich ist. Die Theologie fängt da an, wo die Philosophie aufhört. Das Höchste, was die Philosophie leisten kann, ist, die Fähigkeiten und die Grenzen des Wissens festzustellen. Dem Glauben ist das ὅτι gewisser Wahrheiten zugänglich, von denen wir das διότι niemals begreifen können. Eine bedingte Existenz wäre selbst unmöglich, wenn es nicht eine unbedingte Existenz gäbe. Die beiden Extreme, zwischen welchen das Bedingte steht, sind contradictorische Gegensätze: eines von ihnen muss also wahr sein. Der Glaube an die Existenz des Unbedingten, des Gegenstandes der Theologie, beruht daher auf der unmittelbaren Aussage des Bewusstseins. Gerade durch das Bewusstsein des Mangels einer Fähigkeit, das zu erkennen, was über das Relative hinausgeht, wird der Glaube an etwas Unbedingtes geschaffen, das jenseits der phänomenalen Wirklichkeit liegt. Das göttliche Wesen kann nicht von uns erkannt werden — ein Gott, der erkannt werden könnte, wäre ja kein Gott —, aber an ihn muss man und soll man glauben. Für Hamilton wie für Kant bietet die moralische Würde des Menschen das Hauptmotiv zum religiösen Glauben. Die Willensfreiheit und was darauf beruht, die moralische Verantwortlichkeit des Menschen, sind zwar unbegreifliche Thatsachen, aber sie sind dennoch unbestreitbare Aussagen des Bewusstseins und sie fordern eine moralische Weltordnung und deshalb eine moralische Weltregierung.

Hamiltons psychologische Erörterungen sind durchaus von der Seelenvermögens-Theorie abhängig. Er betont aber die Einheit und Identität des Subjects und den engen Zusammenhang sämmtlicher psychischer Thätigkeiten. Das Subject verhält sich niemals gänzlich leidend, sogar im Schlafe ist eine gewisse Activität des Ich stets vorhanden. Activität und Passivität des Subjects sind correlative Bestandtheile in jedem psychischen Vorgange, obgleich bald die eine, bald die andere das vorwiegende Element sein kann. Hamilton unterscheidet „sensation" und „perception" folgendermaassen: „Perception proper" ist das Bewusstsein, vermittelst der Sinne, der Eigenschaften eines Objects, welches als verschieden vom Subjecte erkannt wird; „Sensation proper" ist das Bewusstsein der subjectiven Affection der Lust oder Unlust, welche jenen Erkenntnissact begleitet. „Perception" ist also das objective Element des psychischen Vorgangs, „Sensation" dagegen das subjective Element oder das Element des „Gefühls". Die beiden Elemente sind immer verbunden vorhanden, aber sie verhalten sich stets im umgekehrten Verhältniss zu einander. Im Gesichtssinn z. B. erreicht das objective Element sein Maximum, das subjective Element sein Minimum; in dem Geschmacks-

und Geruchssinn verhält es sich umgekehrt. In Bezug auf die Association der Vorstellungen wird auch die Rolle, welche die Thätigkeit des Ich darin spielt, besonders hervorgehoben. Alle Associationsgesetze lassen sich auf ein einziges allgemeines Gesetz zurückführen — das Gesetz der Totalität (oder „the law of redintegration"). Dasselbe lautet: Vorstellungen, die vorher Theile eines Gedankenzusammenhanges bildeten, haben die Tendenz, einander hervorzurufen. An anderen Stellen aber führt Hamilton gewisse Verhältnisse der Aehnlichkeit und des Contrastes an, die unter dieses Gesetz nicht gebracht werden können.

Im Wesentlichen ist die Logik Hamiltons eine Bearbeitung der aristotelischen vom Standpunkte der kantischen, wie die letztere durch die Werke von Krug und Esser dargelegt wurde. Sie ist das Vorbild für eine ganze Menge logischer Lehrbücher gewesen, welche die Aufgabe der Logik in der Darstellung der formalen Regeln des Denkens, ohne Rücksicht auf den wirklichen Denkinhalt, erblicken. Hamilton betrachtet die Begriffe als schon fertige Producte, welche die letzten Elemente des Denkens bilden. Die anderen Denkprocesse gestalten sich als Operationen, die lediglich mit der Combination und Trennung von Begriffen zu thun haben. Das Urtheil ist demnach nichts Anderes als die ausdrückliche Aussage der unmittelbaren Verhältnisse, welche zwischen Begriffen stattfinden. Diese Verhältnisse lassen sich schliesslich auf ein einziges zurückführen — das quantitative Verhältniss vom Theile zum Ganzen. Da nun das Hauptgewicht auf die extensive Beziehung der Begriffe gelegt wird, so ist dadurch der Boden für jene logische Disciplin vorbereitet, welche man als Algorithmus der Logik zu bezeichnen pflegt. Für Hamilton bildet die Lehre der Quantification des Prädicats die Grundlage derjenigen „neuen Analytik", welche die aristotelische vervollständigen und vereinfachen soll. Beide Begriffe eines Urtheils, meint er, das Subject und auch das Prädicat, haben ihre bestimmte Quantität im Denken, die aber nur ausnahmsweise zum sprachlichen Ausdrucke kommt. Wenn wir nun explicite setzen, was implicite gedacht wird, so folgt nothwendig daraus, dass wir nicht bloss die Quantität des Subjects, sondern auch die des Prädicats in Betracht ziehen müssen. Thun wir dies, so ergiebt sich, dass das Urtheil zu einer Gleichung zwischen Subject und Prädicat wird. Ferner werden die drei Formen der Umkehrung auf eine einzige Form, und alle allgemeinen Gesetze des Syllogismus auf ein einziges Gesetz zurückzuführen sein. Ausserdem soll ein Schema symbolischer Notation auf dieser Basis ermöglicht werden, wodurch jede Beziehung der Begriffe, jede Ordnung des Urtheils und jedes Verhältniss der Quantität auszudrücken sein würde.

Eine systematische Darstellung der neuen Analytik wurde erst von einem Schüler Hamiltons, Thomas Spencer Baynes, in seiner preisgekrönten Schrift: An Essay on the New Analytic of Logical Forms, Edinb. 1850, geliefert. Aber schon 1827 hatte George Bentham (Neffe des unten erwähnten Jeremy Bentham) den Weg gewissermaassen angebahnt durch sein Werk: An Outline of a New System of Logic, welches Hamilton, in Zusammenhang mit Whateleys Elements of Logic, 1825, in der Edinburgh Rev. recensirte (s. Discussions etc.). Aber weder von Bentham noch von Hamilton kann gesagt werden, dass sie die symbolische Logik begründeten. Als Begründer dieser im eigentlichen Sinne ist anzusehen George Boole: The Mathematical Analysis of Logic, Camb. 1847; An Analysis of the Laws of Thought on which are founded the mathematical theories of Logic and Probabilities, Lond. 1854. Boole betrachtete das Urtheil als den Ausdruck eines Gleichheitsverhältnisses zwischen Subject und Prädicat und suchte auf dieser Basis einen dem mathematischen ähnlichen Calcul für die Logik festzustellen. Nach Boole bildet der Satz des Widerspruches das Grundprincip der Logik, und

derselbe lässt sich in der Gleichung $x = x^2$ oder $x (1 - x) = 0$ ausdrücken, indem x eine Classe von Objecten bezeichnet, und $1 - x$ alle diejenigen Objecte, die nicht in x einbegriffen sind. Als Schüler Booles suchte W. Stanley Jevons die Methode seines Meisters zu vereinfachen. Jevons Hauptwerke über die Logik sind: Pure Logic, or the science of Quality apart from Quantity, 1864; The Substitution of Similars, 1869 (beide in „Pure Logic and other Minor Works" by W. S. Jevons, herausgegeben von Adamson und H. A. Jevons, Lond. 1890); The Principles of Science, 1874, 2. Aufl. 1877; Studies in Deductive Logic, 1880. Das Grundprincip des Schliessens ist nach Jevons die Substitution von Aehnlichkeiten (the Substitution of Similars), und man braucht nicht mehr die zwei Begriffe eines Urtheils, welche durchaus umkehrbar sind, als Subject und Prädicat zu unterscheiden. Jevons' zwei Werke, Elementary Lessons in Logic, Lond. 1870 u. ö., und Primer of Logic, Lond. 1878 u. ö., werden vielfach als Lehrbücher benutzt. Einen anderen Standpunkt nimmt John Venn ein, der bestreitet, dass Booles System in irgend welchem inneren Zusammenhang mit der Hamiltonschen Lehre der Quantification des Prädicats stehe. Siehe seine Symbolic Logic, Lond. 1881, welche auch reiche Litteraturangaben enthält. Auf diesem Gebiete sind folgende Schriften noch zu erwähnen: A. De Morgan, Formal Logic, 1847; Syllabus of a proposed System of Logic, 1860; Art. Logic in Eng. Encyclopaedia; W. Spalding, Introduction to Logical Science 1857; C. M. Jngleby, Outlines of Theoretical Logic 1856; J. P. Hughlings, The Logic of Names, an Introduction to Booles Laws of Thought, 1869; A. J. Ellis, Algebraical Analogies of Logical Relations (Proc. of R. Society vol. XXI); William Thomson, Outline of the Laws of Thought, 1875; J. Venn, Logic of Chance, 2. ed. 1876: J. N. Keynes, Studies and Exercises in Formal Logic, Lond. 1884; W. E. Johnson, The Logical Calculus, Mind. N. S. II S. 3, 235 u. 340; E. E. Constance Jones, Elements of Logic as a science of Propositions, Lond. 1890.

Ueber Hamiltons logische Lehre s. Ljubomir Nedich, Die Lehre von der Quantification des Prädicats in der neueren englischen Logik, in Wundts Phil. Stud. III, S. 157—194; T. S. Baynes. H. Spencer on Sir W. Hamilton and the Quantification of the Predicate, Contemp. Rev. vol. XXI; F. Bourdillet, La réforme logique de Hamilton. Ueber Booles System s. J. Venn, Booles Logical System, Mind 1., S. 479. Ueber Jevons s. G. Croom Robertson, W. S. Jevons Formal Logic, Mind 1., S. 206.

Henry Longueville Mansel, geb. zu Cosgrove in Northamptonshire 6. Okt. 1820, promovirt in Oxford 1843, Priester der Landeskirche 1845, „Reader" für moralische und metaphysische Theologie in Magdalen College, Oxford 1855, Prof. der Kirchengeschichte in Oxford 1866, Dean of St. Pauls 1868, gestorben 1871, ist der berühmteste Anhänger der Hamiltonschen Philosophie. In seinen Schriften tritt jedoch der Einfluss Kants entschiedener als in denjenigen Hamiltons hervor. Das fundamentale Problem der Metaphysik ist nach ihm, den Unterschied zwischen Wirklichkeit und Erscheinung festzustellen. Demnach zerfällt die Metaphysik in zwei Hapttheile: die Psychologie oder die Wissenschaft der Thatsachen des Bewusstseins als solcher, und die Ontologie oder die Wissenschaft derselben Thatsachen in ihrem Verhältniss zu Realitäten, welche ausserhalb des Bewusstseins existiren. In dem ersten Theil seiner „Metaphysics", welcher die Psychologie behandelt, unterscheidet Mansel zwischen der Anschauung, als dem Bewusstsein eines dem Subjecte unmittelbar gegebenen individuellen Objectes, und dem Denken, als dem Bewusstsein eines allgemeinen, auf eine unbestimmte Anzahl möglicher individueller Objecte bezogenen Begriffes. An jedem Bewusstseinsacte sind jedoch die beiden Factoren stets betheiligt, sowie

subjective formale Elemente, die immer constant bleiben, und objective materielle Elemente, die variabel sind. Raum und Zeit sind wie bei Kant apriorische Formen der Anschauung. Die Materie, welche durch specielle Erfahrung geliefert wird, stammt aus zwei Quellen: äusserer Anschauung (sensation) und innerer Anschauung (Lockes reflection). Es giebt vier Arten apriorischer Urtheile: 1. Logische, in welchen das Prädicat entweder mit dem Ganzen oder mit einem Theile der im Subjecte enthaltenen Attribute identisch ist. Diese sind specielle Fälle der Gesetze der Identität und des Widerspruchs, welche die Grundprincipien der formalen Logik bilden. 2. Mathematische Urtheile, d. h. die ursprünglichen Annahmen in Bezug auf Grösse als solche und die fundamentalen Gesetze der Arithmetik in den Operationen der Addition und Subtraction. Die Nothwendigkeit dieser Urtheile beruht auf den apriorischen Formen der Anschauung, Raum und Zeit. 3. Moralische, welche die unbedingte Verbindlichkeit gewisser Regeln des Thuns und Lassens darstellen. 4. Metaphysische, welche ein anscheinend nothwendiges Verhältniss zwischen sinnlichen Phänomenen und der übersinnlichen Realität ausdrücken, z. B., dass jedes Attribut irgend welcher Substanz angehört, und jede Wirkung durch eine Ursache geschieht. Die einzige Substanz, deren wir uns unmittelbar bewusst sind, ist unser eigenes persönliches Wesen, welches die Basis aller anderen Begriffe der Substanz bildet. Wir schreiben anderen Menschen mittelbar diejenige Art der Substantialität zu, welche wir in uns unmittelbar erkennen. In Bezug auf unbewusste Objecte aber haben wir nur einen negativen Begriff der Substantialität, und ob ein solches inneres Band zwischen materiellen Erscheinungen wirklich existirt, können wir nicht wissen. Was das Princip der Causalität betrifft, so will Mansel nur das ganz allgemeine Urtheil: jedes Geschehen ist von irgend welcher Ursache abhängig, als apriori gelten lassen. Man versteht unter Ursache aber nicht nur das blosse Antecedens, sondern auch das, was die Kraft besitzt, die Wirkung nothwendigerweise hervorzubringen. Dieser Factor in dem Causalitätsurtheile lässt sich, wie Mansel meint, durch die „persönliche Causalität“, welche in einer Willensthätigkeit vorkommt, erklären. Bei der Ausführung einer Willenshandlung kommt uns zweierlei intuitiver Weise zum Bewusstsein: erstens, dass man eine freie Wahl zwischen den afficirenden Motiven hat, und zweitens, dass man eine Kraft ausübt und die resultirende Handlung durch die eigene Willensthätigkeit hervorbringt. Solange eine freie Ausübung der Kraft von Seiten des Subjects möglich ist, wird das Verhältniss zwischen Motiv und Handlung als zufällig angesehen. Fällt aber die Möglichkeit einer freien Ausübung der Kraft weg, so fällt auch das eingeschobene Moment der Ueberlegung weg. Da nun zwischen Ursache und Wirkung kein Abstand eintritt, ist eine Zufälligkeit in der Aufeinanderfolge ausgeschlossen. Die Nothwendigkeit in dem Causalverhältnisse lässt sich also als ein negativer Begriff erklären. Zufälligkeit ist hier undenkbar, weil Zufälligkeit nur in der Form einer bewussten Wahl zwischen zwei Handlungsweisen begreiflich ist, welche in der mechanischen Causalität fehlt. Das Moment der Kraft aber ist nicht dadurch aufgehoben, sondern bleibt als ein Bestandtheil des Causalbegriffes.

In der Ontologie behauptet Mansel, dass der menschliche Verstand keinen positiven Begriff von Existenz oder Wesen im Allgemeinen besitzt. Jede Existenz, die wir wahrnehmen oder denken können, ist eine besondere und bestimmte, eine endliche und begrenzte. Die Philosophie des Unbedingten (wie z. B. in den Systemen Fichtes, Schellings und Hegels) führt unvermeidlich zum Atheismus oder Pantheismus. Subjectiver Absolutismus postulirt das Selbst als den ursprünglichen Grund aller Realität und schliesst ein von dem Selbst und dessen

Zuständen unabhängiges göttliches Wesen aus. Objectiver Absolutismus betrachtet die menschliche Persönlichkeit als eine phänomenale Manifestation einer höheren Realität und nennt diese Realität Gott, aber schreibt derselben keine der Eigenschaften zu, welche einem göttlichen Wesen zukommen müssen. Dagegen ist es eine primitive Aussage des Bewusstseins, dass Ego und Non-ego, welche sich gegenseitig begrenzen, zugleich existiren. Pantheismus widerspricht dem ersteren dieser Elemente des Bewusstseins, indem er die reale Existenz meines eigenen Selbst leugnet. Egoismus widerspricht dem zweiten Element, indem er die reale Existenz eines Anderen neben meinem eigenen Selbst leugnet. Der Glaube an die Existenz einer materiellen äusseren Welt — die Unterscheidung des Realen von dem Phänomenalen — ist nach Mansel entstanden als eine Folge der Erfahrung des Widerstandes, welchen ausgedehnte äussere Dinge unserer willkürlichen Bewegung entgegenhalten. Von der Natur der Realität, welche den Widerstand liefert, wissen wir aber nichts und können nicht sagen, ob unsere Vorstellungen den wirklichen Dingen ähnlich sind oder nicht. Die Philosophie der materiellen Welt ist in der That nicht Ontologie, sondern Phänomenologie. Mit Rücksicht auf die Existenz des persönlichen individuellen Subjects verhält sich die Sache anders. Im Gebiete der Psychologie kann in keiner Weise behauptet werden, dass das Reale das sei, dessen wir uns nicht bewusst sind. Meine reale Existenz ist eine unmittelbare Thatsache des Bewusstseins, ja das Bewusstsein ist selbst meine reale Existenz. Das Bewusstsein meiner eigenen Persönlichkeit gestattet also eine Ontologie im höchsten Sinne des Wortes und kann nicht als die Manifestation irgend welcher fundamentaleren Realität angesehen werden. Zwei Bedingungen sind nun für meine persönliche Existenz wesentlich: Zeit und freie Thätigkeit. Die blosse Succession der wechselnden psychischen Zustände kann das Bewusstsein des identischen Subjects nicht zustande bringen, andererseits aber ist das Letztere nur im Verhältniss und im Gegensatz zu solcher Succession möglich. Das Wollen erschöpft die ganze menschliche Persönlichkeit nicht. Es ist aber ein nothwendiges Element derselben, und ohne die Ausübung bewusster Willensthätigkeit wäre die Unterscheidung zwischen dem dauernden Subject und dessen wechselnden Zuständen nicht entstanden.

Auf dem Gebiete der Theologie hat Mansel in seinen „Bampton Lectures"*) über „Die Grenzen des religiösen Gedankens" die Lehre der Unerkennbarkeit des Absoluten zu Gunsten der christlichen Offenbarung weitergeführt. Durch Hinweis auf die Widersprüche, in welche die menschliche Vernunft geräth, wenn sie den Versuch macht, die letzten Principien des Wissens und Seins zu begreifen, will Mansel, vermittelst eines tu quoque Arguments, die rationalistischen Einwände gegen die Dogmen des orthodoxen Glaubens zurückweisen. Wir können z. B. weder eine absolute erste Ursache noch eine absolute unbegrenzte Reihe von Ursachen und Wirkungen begreifen, und trotzdem muss von diesen beiden contradictorischen Gegensätzen einer doch wahr sein. Begreiflichkeit und Wirklichkeit decken sich also nicht. Jeder Versuch, einen rationellen Gottesbegriff zu entwickeln, führt zu unauflösbaren Widersprüchen. Gott muss z. B. zugleich als erste Ursache, als das Absolute und das Unendliche angesehen werden. Aber eine Ursache existirt nur in Bezug auf ihre Wirkung, und das Absolute kann

*) Die „Bampton Lectures" wurden durch das Testament Canon Bamptons 1751 gestiftet. Demzufolge wird alljährlich seit 1779 ein Cursus von acht Vorlesungen in der Universitätskirche zu Oxford zur Vertheidigung der christlichen Theologie gehalten.



daher nicht als solches eine Ursache sein. So ist auch eine Schöpfung zu einer bestimmten Zeit unvereinbar mit der Unendlichkeit Gottes; denn das, was zu einer Ursache wird, kann nicht unendlich sein. Das Dogma der Trinität ist zwar unbegreiflich, aber die Coexistenz von drei Personen in der göttlichen Einheit ist kein grösseres Mysterium als die Coexistenz verschiedener Attribute im göttlichen Wesen, welche jede rationalistische Theologie zulassen muss. Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus ist uns nicht räthselhafter als die Coexistenz irgend eines endlichen Objectes mit dem Unendlichen. Eine rationalistische Theologie löst sich stets, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, in Pantheismus auf, der die moralische und religiöse Natur des Menschen nicht befriedigen kann. Denn der Mensch ist mehr als ein bloss erkennendes Wesen. Das Gefühl seiner Abhängigkeit und seiner moralischen Verpflichtung sowie das Bewusstsein seiner eigenen Beschränktheit weisen auf einen persönlichen Gott hin und lassen sich nicht durch logische Argumente beseitigen. Wir sind daher berechtigt, an einen persönlichen Gott zu glauben, wenngleich für die Erkenntniss eine unbedingte Persönlichkeit eine contradictio in adjecto zu sein scheint. Denn die Widersprüche, welche das Leugnen des Unendlichen involvirt, sind positiv, während die Widersprüche, welche die Voraussetzung, dass das Unendliche existirt, involvirt, nur negativ sind und der Unfähigkeit unseres Denkens, welches das Unbegreifliche unter die Bedingungen des Begreiflichen bringen will, zuzuschreiben.

Die Lehre der Unerkennbarkeit des Absoluten ist einer durchgehenden Kritik von Henry Calderwood, Philosophy of the Infinite, a Treatise on Man's Knowledge of the Infinite Being, in answer to Sir William Hamilton and Dr. Mansel, Lond. u. Camb. 1854, 2. Ed. 1861, unterworfen, auch von James M'Cosh, Method of Divine Government, 1850; Intuitions of the Mind, 1860; The Supernatural in Relation to the Natural, 1862.

Als Schüler Hamiltons gilt John Veitch (Prof. der Logik in Glasgow, gest. 1894), Speculative Philosophy (inaugural Lecture), Glasgow 1864, Institutes of Logic 1885; Knowing and Being. 1889; Dualism and Monism (herausgegeben von R. M. Wenley) 1895. Vergl. Memoir of John Veitch, von Mary A. L. Bryce, Edinb. u. Lond. 1896. Auf dem psychologischen Standpunkte Hamiltons steht auch zum grössten Theil Noah Porter, The Human Intellect, Lond. 1872.

Eine Stellung, welche im Wesentlichen mit derjenigen Mansels nahe verwandt ist, nimmt auch Arthur James Balfour (der bekannte Staatsmann) ein. 1879 veröffentlichte er „A Defence of Philosophic Doubt, being an Essay on the Foundations of Belief". Er stellte es als eine unerlässliche Forderung hin, die ein philosophisches System erfüllen muss, dass es eine befriedigende Begründung der letzten Principien, auf welchen die Erkenntniss beruht, liefere. Insbesondere sind es zwei primitive Ueberzeugungen (Beliefs), die einer solchen Begründung bedürfen: das Princip der Gleichförmigkeit der Natur und der Glaube an eine äussere transsubjective Welt. Hinsichtlich dieser Forderung unterwirft Balfour die herrschenden philosophischen Systeme einer durchgehenden Kritik und gelangt zu dem Ergebnisse, dass die von ihm aufgestellte Forderung von keinem jener Systeme erfüllt sei. Balfours späteres Werk: „The Foundations of Belief, being Notes introductory to the study of Theology" (1895), enthält eine Fortbildung und Anwendung der Argumentation des ersteren. Zunächst wird in sehr scharfsinniger Weise der Standpunkt des „Naturalismus" kritisirt. Unter Naturalismus versteht Balfour in positivem Sinne die Gesammtsumme der naturwissenschaftlichen Lehren, in negativem die Behauptung, dass ausser den Grenzen der Naturwissenschaften nichts erkannt noch erkennbar sei. Er versucht zu zeigen, erstens

dass der Naturalismus die ethischen, ästhetischen und vernunftgemässen Bedürfnisse des Menschen nicht zu befriedigen vermag, und zweitens, dass die naturalistische Theorie des Erkennens der naturalistischen Theorie des Seins widerspricht. Unsere Vorstellungen, psychologisch betrachtet, sind als Quelle der Naturerkenntniss nicht bloss gelegentlich fehlerhaft, sondern täuschen stets. Die Wissenschaft verdankt ihre Existenz einer falschen Ansicht bezüglich der Art der Kunde, welche unsere Erfahrung in der That giebt. Die Naturwissenschaft ist ein System des Glaubens, welches vom Standpunkte der Vernunft gänzlich unbegründet ist. Philosophischer Zweifel an der Existenz einer äusseren Welt ist also möglich, jedoch ist der Glaube daran für alle praktischen Zwecke unmittelbar und sicher. Ist nun die Basis der Naturwissenschaft selbst so philosophisch zweifelhaft, so ist es im höchsten Grade unlogisch, ihre Lehren zu benützen, um Glaubenssätze auf anderen Gebieten in Zweifel zu ziehen. Der Glaube ist eine Ueberzeugung, welche entweder eines Beweises unfähig ist oder über alle Beweise hinausgeht. Auf Glauben beruhen in letzter Instanz sowohl die Maximen des alltäglichen Lebens, als auch religiöse und ethische Grundsätze und naturwissenschaftliche Anschauungen. Gewissheit ist das Kind nicht der Vernunft, sondern der Gewohnheit. Die Gruppe nicht-rationeller Umstände, welche die Ueberzeugungen, ohne welche das praktische Leben der Menschen unmöglich sein würde, verursachen, nennt Balfour die Autorität. Es ist die Autorität vielmehr als die Vernunft, welcher wir nicht nur die Religion, sondern auch die Ethik und die Politik, die wesentlichen Elemente der Naturwissenschaft und die Fundamente des socialen Lebens verdanken. Ebenso wie wir im praktischen Leben eine Uebereinstimmung zwischen unseren Ueberzeugungen und der äusseren Welt voraussetzen, welche weder die Naturwissenschaft noch die Philosophie beweisen kann, setzen wir auch im religiösen Glauben eine Uebereinstimmung zwischen der Welt und unseren höheren Bedürfnissen voraus. Die Dogmen der christlichen Offenbarung sind im Stande, die genannten Bedürfnisse zu befriedigen. Wenn wir also trotz des Mangels an vernunftmässiger Begründung zu der Annahme gezwungen sind, dass das System der Naturwissenschaften nicht eine Täuschung ist, so sind wir auch berechtigt anzunehmen, dass ein System des religiösen Glaubens, welches die Bedürfnisse der Menschen, sei es auch nur theilweise, befriedigt, nicht völlig falsch sein kann. Mehrere werthvolle Kritiken gegen die Behauptungen Balfours sind von verschiedenen Seiten erschienen. Besonders zu erwähnen sind diejenigen von W. Wallace (Mr. B.s „Found. of B.", Fort. Rev. vol. LVIII, S. 540), von A. M. Fairbairn (The Found. of B., Contemp. Rev. vol. LXVII, S. 457), von T. H. Huxley (Mr. Balfour's Attack on Agnosticism, Nineteenth Cent. Vol. XXXVII, S. 527), von James Martineau (The Foundations of Belief, Nineteenth Cent. vol. XXXVII, S. 552) und von Frederic Harrison (Mr. A. J. B.s F. of B.), Posit. Rev. Vol. III, 1895. Vergl. auch A. Eastwood in Mind N. S. III, S. 222, Mr. Balfour's Refutation of Idealism, A. Seth, The Term „Naturalism" in Recent Discussion, Phil. Rev., V, 1896, S. 576, und Mr. Balfour and his critics, in Man's Place in the Cosmos and other Essays, S. 226, Lond. 1897; H. Mortimer Cecil, Pseudo-Philosophy at the End of the Nineteenth Century, Lond. 1897; und William Wallace, Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics, edited by E. Caird, Oxford 1898.

Thomas H. Case, seit 1889 Prof. der Metaphysik in Oxford, erklärt sich in seinem Werke „Physical Realism" (1888), mit der Common-Sense-Philosophie darin einverstanden, dass der moderne psychologische Idealismus als die richtig gezogene Consequenz der cartesianischen Ideentheorie angesehen werden muss.

Die Ideentheorie ist deswegen unhaltbar, weil die Naturwissenschaft gezeigt hat, dass wir materielle Objecte erkennen können, die nicht wahrnehmbar sind. Wären die Data menschlicher Erkenntniss nur die eigene Seele und ihre Vorstellungen, so könnte man nur noch andere Seelen und Vorstellungen erkennen. Das philosophische Problem besteht darin, zu erklären, wie wir von den ursprünglichen Sinnesdaten zu der Erkenntniss der physischen Objecte der Naturwissenschaft gelangen. „Natural Realism" begeht den Fehler, die Erkenntniss äusserer Objecte als intuitiv zu betrachten. Die anscheinend unmittelbare Wahrnehmung äusserer Objecte ist eine Täuschung, die durch Association entstanden ist. Was wir nach Case unmittelbar wahrnehmen, sind vielmehr die physischen, in verschiedenartiger Weise afficirten Theile des Nervensystems, welche die äussere Welt repräsentiren und derselben theilweise ähnlich sind. Diese afficirten Theile des Nervensystems sind innere Objecte: auf alles Aeussere wird geschlossen. Die Bedingung, dass wir nur von Gleichem auf Gleiches schliessen können, wird dadurch erfüllt, dass das innere Object ein physisches und nicht ein psychisches Object ist. Von den Modificationen des Nervensystems schliessen wir auf ihre äusseren Ursachen. Diese Folgerungen sind in der Regel so eng mit der unmittelbaren Wahrnehmung verbunden, dass die täuschende Erscheinung einer unmittelbaren Wahrnehmung des äusseren Objects leicht erklärlich ist. Die physischen und zugleich erkennbaren Objecte sind von dreierlei Art: 1. Innere sinnlich-afficirte Theile des Nerven-Systems, die unmittelbar wahrgenommen werden, z. B. das sinnlich Bewegliche, das sinnlich Warme; 2. äussere Objecte, die von sinnlichen Objecten repräsentirt und den letzteren in Bezug auf die primären Eigenschaften ähnlich sind, z. B. das Feuer, die Wellen des Meeres; 3. äussere Objecte, welche von sinnlichen Objecten nicht repräsentirt sind, obgleich sie einige sinnliche Objecte verursachen, z. B. die Atome, die Schwingungen des Aethers. Die Objecte der zweiten Art sind mittelbar wahrnehmbare Objecte des Schliessens, diejenigen der dritten überhaupt nicht wahrnehmbar und Objecte des „transcendentalen Schliessens" (transcendental inference). Cases Erkenntnisslehre beruht auf einer Atomistik, welche zwar von der Atomistik der Alten abweicht, aber in der Hauptsache derselben nicht unähnlich ist. Die atomistische Lehre ist realistisch, nicht aber nothwendig materialistisch. Sie verwirft psychologischen, nicht aber theologischen Idealismus. Die Materie kann eine Existenz haben, die nicht geistiger Natur ist, und doch von einem Geist geschaffen sein. Der Mensch ist ein denkendes Wesen, das theils vermittelst seines Körpers, bez. seines Nervensystems, theils vermittelst eines latenten Factors, seiner Seele, denkt. Es ist dies das letzte Element, welches an allem Denken betheiligt ist, das der Materialismus nicht zu erklären vermag. — Vergl. T. H. Case, The Philosophic Term Phenomenon, in Mind, vol. XIV, S. 309.

§ 53. Von allen philosophischen Richtungen Englands ist die Associationsphilosophie diejenige, welche am wenigsten durch fremde Anschauungen beeinflusst worden ist. James Mills psychologische Analyse des geistigen Lebens weist direkt auf den englischen Empirismus des achtzehnten Jahrhunderts zurück. Wenngleich die Psychologie Reids und Thomas Browns nicht ohne Einfluss auf die Entwickelung der Associationspsychologie gewesen ist, so haben doch die modernen Vertreter des Empirismus die allgemeine Stellung Humes

und Hartleys, trotz der Anfechtungen der schottischen Schule, festgehalten. Die Grundanschauung, welche James Mill mit grosser Schärfe des Denkens darlegte, ist diejenige des psychologischen Individualismus. Nach ihm beginnt die Erkenntniss mit einfachen isolirten Empfindungen: die complicirten psychischen Gebilde entstehen durch die Fähigkeit der Elemente, sich zu associiren. Solche Fähigkeit wird gleichsam als eine ursprüngliche den Elementen innewohnende Kraft, die sich nicht weiter erklären lässt, angesehen: der Process, welcher stattfindet, ist nach Stuart Mills Ausdruck, ein Process der psychischen Chemie (mental Chemistry). Wie in der Chemie das zusammengesetzte Product Eigenschaften besitzt, welche den einzelnen Elementen nicht zukommen, so gilt dies auch für die psychischen Producte der Association. Die bedeutendste der auf diese Weise erworbenen Eigenschaften ist die der Beziehung der psychischen Gebilde auf äussere Objecte. Auf dieser Grundlage, welche Hume zum Skepticismus geführt hatte, wollen Stuart Mill und Bain eine Logik der empirischen Wissenschaften und eine Methodik für wissenschaftliche Forschung herstellen. Mills „System der Logik" ist ein ernsthafter Versuch, die menschliche Erkenntniss vom Standpunkte des psychologischen Individualismus aus zu rechtfertigen. Gegen die humesche Behauptung, dass wahre Erkenntniss unmöglich sei, weil wir auf Vorstellungen und ihre Verbindungen beschränkt seien, erwidern Mill und die Repräsentanten des neueren Empirismus, dass die Erkenntniss selbst nichts Anderes ist als eine feste und unauflösliche Verbindung von Vorstellungen. Das Problem der Logik sei, die Methoden festzustellen, nach welchen man die zufälligen Gedankenverbindungen von den bleibenden und deshalb berechtigten unterscheiden könne. Weil er nicht im Stande war, eine zu Grunde liegende Nothwendigkeit und Allgemeinheit anzunehmen, hatte Hume der Erkenntniss alle objective Gültigkeit abgesprochen: Mill und Bain dagegen suchen die objective Gültigkeit der Erkenntniss auf empirischem Wege zu retten, indem sie allgemeine nothwendige Sätze auf den psychologischen Zwang, mit welchem sich die betreffende Vorstellungsverbindung uns aufdrängt, zurückführen. Die mathematischen Axiome bilden hierin keine Ausnahme: sie drücken, ebenso wie der Causalitätsbegriff, das Resultat fester und stetiger Vorstellungsverbindungen aus. Diesen erkenntnisstheoretischen Bestrebungen entsprechen auf ethischem Gebiete die Versuche, einen Uebergang vom Egoismus zum Utilitarismus zu finden. In der That liegt der Schwerpunkt der empirischen Denkweise überall darin, ein Princip zu entdecken, nach welchem der Schritt von dem Einzelnen zum Allgemeinen gemacht werden könnte.

Ueber den modernen Empirismus s. Alex. Bain, The Empiricist Position, Mind, Vol. XIV, 1889, S. 369. James Seth, The Truth of Empiricism, Phil. Rev. II, 1893, S. 544.

Ueber das Princip der Ideenassociation s. G. Croom Robertson, Art. Association of Ideas, in Encyclop. Brit. IX. ed., Vol. II, 1875, S. 730 (auch in Philosophical Remains of G. C. Robertson, ed. by Bain und Whittaker, Lond. 1895 enthalten). Robert Flint, Associationism and the Origin of Moral Ideas, Mind, vol. I, 1876, S. 321. F. H. Bradley, Logic, Lond. 1883, Bk. II, Pt. 2, Ch. 1; „The Theory of Association of Ideas". James Ward, Psychological Principles, Mind, Vol. VIII, 1883, S. 153 u. 462, vol. XII, 1887, S. 45; ders., Assimilation and Association, Mind, N. S. vol. II, 1893, S. 347 und vol. III, 1894. S. 509. Alex. Bain, On Association Controversies, Mind, vol. XI, 1886, S. 161. Warner Fite, The Associational Conception of Experience, Phil. Rev. IX, 1900, S. 268.

James Mills philosophische Werke sind folgende: Analysis of the Phenomena of the Human Mind, 1829, neue Ausg. 1869, 2 vols, edit. by J. S. Mill mit Anmerkungen von J. S. Mill, Alex. Bain, A. Findlater und G. Grote; A Fragment on Mackintosh, 1835 u. 1870; Beiträge zum „Supplement" der Encycl. Brit. VIII. ed. über Government, Jurisprudence, Law of Nations etc.; Recension Samuel Bailey's Essays, in West. Rev. July 1829, Separatabdr. der letzteren u. d. T.: The Principles of Toleration, 1837. Ueber ihn s. T. B. Macaulay, Mill's Essay on Government, Edinb. Rev. vol. XLIX, S. 159 und 273, vol. L, S. 99, 1829. T. P. Thompson, Mill's Essay on Government, West. Rev. vol. XI, 1829, S. 254 u. 526, vol. XII, 1830, S. 246. Anon., Mill's Phenomena of the Human Mind, West. Rev. vol. XII, 1830, S. 265. John Stuart Mill, James Mill's Relation to Bentham, Edinb. Rev. Jan. 1844, S. 267. Alex. Bain, James Mill, a Biography, Lond. 1882 (Separatabdr. aus Mind. vol. I, 1876, S. 97, 509, vol. II, 1877, S. 519); ders., Art. Mill (James) in Enc. Brit. IX. ed., Vol. XVI, Edinb. 1883. G. S. Bower, Hartley and James Mill, Lond. 1881 (English Philosophers). John Morley, Life of James Mill, Fort. Rev. vol. XXXVII, 1882, S. 476. James Bonar, Philosophy and Political Economy, Lond. 1893, S. 229, sqq. Leslie Stephen, Art. James Mill, Dict. of Nat. Biog. vol. XXXVII, 1894 S. 382. Ders., The English Utilitarians, Lond. 1900, vol. II. Vergl. auch J. S. Mill's Autobiography, 1872.

James Mill war 1773 in einem schottischen Dorfe der Grafschaft Forfar, als Sohn eines Schuhmachers, geboren; er studirte Theologie in Edinburg und widmete sich bald schriftstellerischer Arbeit. 1818 erschien sein grosses Werk „History of British India", und im folgenden Jahr wurde er zu einem Posten bei der Regierung der ostindischen Compagnie (im „Indian House") in London ernannt. Er starb 1836. Die Aufgabe seines philosophischen Hauptwerkes, „Analysis of the Phenomena of the Human Mind", besteht darin, psychische Erscheinungen durch eine sorgfältige psychologische Analyse in ihre einfachsten Elemente zu zerlegen und vermittelst des synthetischen Princips der Association zu zeigen, wie aus den einfachen Elementen die complicirten Producte ursprünglich entstanden sind. Im humeschen Sinne unterscheidet er sensations und ideas. Die ersteren sind eine Art Gefühle (feelings); die letzteren Abbilder, welche fortdauern, wenn die Empfindungen verschwunden sind. Sich eines Gefühls bewusst werden, ist gleichbedeutend mit „ein Gefühl fühlen", d. h. ist eine Tautologie. Bewusstsein ist nur ein allgemeiner Ausdruck, unter dem alle Unterarten der Gefühle eines empfindenden Wesens zu verstehen sind. Das Princip der Association, das bei Mill Anwendung findet, ist im Wesentlichen das hartleysche; nur sind dabei die physiologischen Hypothesen Hartleys bei Seite geschoben. Mill nennt dieses Princip das Gesetz der untrennbaren Association (law of inseparable Association), gelegentlich auch das Gesetz der öfteren Wiederholung (law of frequency), da von häufiger Wiederholung in Verbindung mit der Lebhaftigkeit der Sinneseindrücke die Stärke der Association abhängt. Der Process, der vermittelst der Wirksamkeit dieses Gesetzes stattfindet, ist ein Process der Verschmelzung: die Ideen fliessen gleichsam ineinander zusammen, so dass sich aus

mehreren Ideen eine einzige Idee bildet, die nicht weniger einfach zu sein scheint, als irgend eine derer, aus welchen sie zusammengesetzt ist. Ausser der Häufigkeit der Wiederholung der Ideen spielt auch das Interesse des Individuums an den associirten Ideen eine Rolle. Auf diese Weise entstehen unsere Vorstellungen von äusseren Objecten, die Ideen von besonderen Tast-, Gesichts- und Muskelempfindungen, z. B. eine bestimmte Farbe, Ausdehnung, Härte etc. Wenn dieselben in eine Idee verschmolzen sind, nennt man das Product ein Object. Mill, wie Hartley, erkennt nur eine einzige Grundform der Association, nämlich Association durch Contiguität (Berührung): die associirten Vorstellungen sind entweder simultan oder unmittelbar successiv. Er macht aber den Versuch, Associationen durch Aehnlichkeit und Contrast von der Grundform abzuleiten. Die Ideen, die man Ideen von Beziehungen genannt habe, seien nicht eine besondere Art von Ideen. Zwei Vorstellungen haben und sie als zwei erkennen, ist ein und dasselbe: die Processe des Vergleichens und Unterscheidens sind in den Vorstellungen selber involvirt. Successionen von Vorstellungen sind entweder zufällig (fortuitous) oder constant. Constante Succession ist Ursächlichkeit. Das Associationsprincip wird auch zur Erklärung des Willens angewandt. Bald eine Empfindung, bald eine Idee ist das Antecedens einer Willenshandlung; in allen Fällen aber wird die gewollte Handlung deswegen gewollt, weil sie ein Mittel zu einem Zweck ist, d. h. weil sie als Ursache mit einem Lustgefühl als Wirkung associirt ist. In einer Willkürhandlung ist die vorhergehende Idee ein Wunsch, welcher so eng mit einer Art Muskelbewegung associirt ist, dass die Handlung nothwendigerweise daraus folgt. — Die Schrift „A Fragment on Mackintosh" enthält einen scharfen Angriff auf Mackintoshs ethische Darstellungen. Mills eigene Ansichten stimmen im Wesentlichen mit denjenigen Benthams überein.

Jeremy Benthams sämmtliche Werke sind von Sir J. Bowring in 11 Bänden (von denen Band X seine Biographie und Correspondenz und Band XI ein Inhaltsverzeichniss enthalten) herausgegeben. Von seinen philosophischen Schriften sind die folgenden zu nennen; Introduction to the principles of Morals and Legislation, gedruckt 1730, herausg. 1789 (1876 Aufl. Clarendon Press, Oxford). Traité de la Législation Civile et Pénale, traduit par Etienne Dumont d'après les Manuscrits confiés par l'auteur, Paris 1802, 2. éd. 1820, ins Engl. übers. v. R. Hilreth, Lond. 1864, ins Deutsche übers. und mit Anmerkungen begleitet von Beneke, Berlin 1830. Théorie des Peines et des Récompenses, Lond. 1811. Essai sur la tactique des assemblées législatives, 1815. A Table of the Springs of Action, gedruckt 1815, herausg. 1817. Traité des preuves judiciaires, 1823. A Book of Fallacies, edited by a Friend, 1824. Deontology, or the Science of Morality, arranged and edited by Sir John Bowring, 2 vols., 1834 (franz. von Laroche).

Ueber Bentham s. Edinburgh Review, vol. XXII, S. 1, Dumont's Bentham's Theory of Punishments, 1813. Sydney Smith, Bentham's Book of Fallacies, Edinb. Rev. vol. XLII, 1825, S. 367. J. P. Thompson, Greatest Happiness Principle, West Rev. vol. XI, 1829, S. 254; vol. XII, 1830, S. 236; ders., Bentham's Deontology, West. Rev. vol. XXI, 1834, S. 1. Anon., Bentham's Science of Morality, Edinb. Rev. vol. LXI, 1835, S. 365. John Stuart Mill, Bentham, West. Rev. vol. XXIX, 1837, S. 467, deutsch in den von Ed. Wessel übers. Verm. Schriften J. S. Mills, Bd. I, Leipz. 1874. H. H. Milman, Bentham, Bacon and Plato, Quart. Rev. vol. LXI, 1838, S. 462. John Hill Burton, Introduction to the Study of Bentham's Works. Edinb. 1843; ders., Benthamiana, select Extracts from Bentham, Edinb. 1843. G. W. H. Fletcher, Analysis of Bentham's Theory of Legislation. Coll, Utilitarianism unmasked, 1844. Etienne Dumont, Jeremy Bentham (engl. Uebers. von R. Hilreth, Lond. 1871). Harriet Grote, Personal Life of George Grote, passim. Lond. 1873. T. E. Holland, Art. Bentham, Enc. Brit. IX. ed. Vol. III, 1875, S. 575. Henry Sidgwick, Bentham and Benthamism in Politics and Ethics, Fort. Rev. vol. XXVII, 1877, S. 627. John Macdonell, Art. Bentham in Dict. of Nat. Biog. vol. IV, 1885, S. 268. J. C. Montague, Introduction, in seiner Aufl. d. Fragment on Government, Oxf. 1891. James Bonar, Philosophy and Political Economy, Lond. 1893, S. 215, sqq. L. A. Selby Bigge,

British Moralists, Oxford 1897. William Graham. English Political Philosophy from Hobbes to Maine, Lond. 1899. Leslie Stephen, The English Utilitarians. Lond. 1900, Vol. I. Vergl. auch Jouffroy, Cours de Droit naturel, Tome II. — S. übrigens ob. bei Beneke.

Jeremy Bentham, 1748 in London geb., gest. 1832, widmete sich eine Zeit lang dem Advokatenberuf, entsagte ihm aber bald, um ganz seinen Studien zu leben. Seine Bedeutung liegt vorwiegend auf dem Gebiet der Rechtslehre und Gesetzgebungspolitik und in seinen Bestrebungen, die Theorie eines vernünftigen Strafrechts zu Stande zu bringen. Rein ethische Fragen besassen nur insofern Interesse für ihn, als sie in enger Verbindung mit der juridischen Praxis standen. Daraus erklärt sich der Mangel an theoretischer Begründung bei ihm. Das Princip, auf welchem sowohl die Sittlichkeit als die Gesetzgebung beruht, formulirt Bentham als das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Zahl (eine Formel, welcher schon Beccaria und Hutcheson vor ihm sich bedient hatten), oder, wie er es kürzer auch ausdrückt, als die Maximation der Glückseligkeit. Damit verbindet er den Ausspruch: „Jeder hat für Einen, Niemand für mehr als für Einen zu gelten“. Moral wie Gesetzgebung werden von ihm definirt als die Lehre von der Kunst, die menschlichen Handlungen so zu regeln, dass dieselben die möglichst grosse Summe von Glück hervorbringen. Der Umfang der Moral erstreckt sich aber weiter als der der Gesetzgebung, denn es giebt viele moralisch nothwendige Handlungen, welche die Gesetzgebung nicht befehlen, und viele moralisch verwerfliche Handlungen, welche die Gesetzgebung nicht verbieten dürfe. Unter Nutzen ist zu verstehen die Eigenschaft einer Sache, wodurch sie uns ein Gut verschafft oder uns vor einem Uebel bewahrt. Ein Gut ist aber Lust oder Ursache von Lust, ein Uebel Schmerz oder Ursache von Schmerz. Jeder Mensch strebt nach Lust, jeder weiss, was Lust ist und was Schmerz ist. Lust und Unlust bestimmen sowohl, was wir thun werden, als was wir thun sollen; sie sind die Motive und die Zwecke des sittlichen Handelns. Als Motive werden sie durch vernünftige Ueberlegung geleitet, und bei dieser Ueberlegung kommen vier Arten von Sanctionen in Betracht: die physische Sanction, (Lockes „Law of Nature“), wodurch wir an unserem eigenen Körper, was nützlich und was schädlich ist, erfahren; die moralische Sanction, oder das Gesetz der öffentlichen Meinung; die politische Sanction, welche von der herrschenden Macht des Staates herrührt, und die religiöse Sanction oder die mit bestimmten Handlungen verknüpften Belohnungen und Strafen eines göttlichen Wesens, die ihre Realisirung in diesem oder in einem zukünftigen Leben finden. Die Bezeichnung „Strafe“ ist eigentlich nur auf die drei letzteren anwendbar. Nur zur Beförderung des eigenen Glückes giebt es adaequate Motive. Wenn in der Sympathie ein ursprünglicher Factor der menschlichen Natur anzusehen sein sollte, so ist er doch nicht stark genug, um Interesse an dem Glück Anderer zu erwecken. Ein wohlverstandenes Selbstinteresse führt aber unvermeidlich dazu, an der Beförderung des Wohls Aller zu arbeiten; denn dadurch schafft das Individuum sich selber die andauerndsten und reinsten Freuden. Es ist jedenfalls nützlicher, vor der Welt uneigennützig zu erscheinen, aber ein fortwährendes Heucheln ist unerträglich, auch kann der Heuchler entlarvt werden; deshalb ist es am besten, uneigennützig zu werden. „Bilde dir nicht ein“, sagt Bentham in der posthumen „Deontologie“, „dass die Menschen ihren kleinen Finger rühren werden, um dir zu dienen, wenn sie ihren Vortheil nicht klar vor Augen sehen; aber sie werden wünschen, dir einen Dienst zu leisten, wenn sie einsehen, dass sie damit sich selbst dienen“. Demnach giebt es zwei Arten von Pflichten — Pflicht gegen sich selbst und Pflicht gegen andere (und darunter sind auch die Thiere enthalten). Die moralische Eigenschaft, die sich in der Er-

füllung der ersteren ausdrückt, nennt Bentham Klugheit, aus der Mässigung und Selbstbeherrschung entspringen. Das Glück Anderer lässt sich entweder negativ fördern, indem man sich davor hütet, es zu vermindern, oder positiv, indem man sich bemüht, es zu vermehren. Das erstere ist Redlichkeit (Probity), das letztere Wohlwollen (Benevolence).

Das Gebiet der Gesetzgebung bezieht sich hauptsächlich auf die Pflichten der Redlichkeit. Von allen Motiven ist das Wohlwollen dasjenige, welches am sichersten ist, mit dem Nutzen zusammenzutreffen. Um den moralischen Werth einer Handlung zu bestimmen, muss man die Handlung selbst, die Umstände, die Absicht und das Bewusstsein (oder die Kenntniss der Resultate der Handlung) berücksichtigen. Das sogenannte „moralische Budget" besteht aus verschiedenen Tafeln, die Bentham für die Berechnung und Vergleichung der Lust- und Unlustfolgen aufstellt, nach welchen eine gewisse Rangordnung von Gütern und Uebeln constatirt werden kann. Zunächst sind für die Schätzung der Lust- und Unlustgefühle folgende Momente maassgebend: Stärke, Dauer, Gewissheit, Nähe, Fruchtbarkeit, Reinheit und die Anzahl der Personen, die an der Lust oder Unlust Theil haben. Sodann muss man die individuellen Einflüsse berücksichtigen, die eine Verschiedenheit der Gefühlsweise bedingen, wie Temperament, Gesundheit, geistige Ausbildung, Geschlecht, Beruf, Stand, Religion etc. Bei diesem Calcül wird sich der Egoismus als schädlich erweisen und unsittlich Handeln soviel wie falsch Rechnen heissen. Einen besonders werthvollen Theil von Benthams Untersuchungen bildet seine Classification der Arten von Lust und Unlust als gemeinsame Grundlage für die Moral und die Gesetzgebung.

Von juridischer Seite erfährt der Utilitarismus weitere Fortbildung durch John Austin (1790—1859): Province of Jurisprudence determined 1832, und Lectures on Jurisprudence, or the Philosophy of Positive Law, hrsg. nach seinem Tode von seiner Wittwe, Sarah Austin. Austin unterscheidet positive Gesetze oder Gebote, welche den Unterthanen von den Obrigkeiten vorgeschrieben werden, von Gesetzen, die den Menschen von Gott oder von anderen Menschen, die aber nicht zur politischen Obrigkeit gehören, auferlegt sind. Positive Gesetze bilden den Gegenstand der Rechtslehre (Positive Law). In der Erörterung der göttlichen Gebote entwickelt Austin seine utilitaristische Lehre. Solche Gebote sind entweder offenbart oder nicht offenbart. Das Nützlichkeitsprincip, das er auf das Wohlwollen Gottes gründet, zeigt solche göttlichen Gebote sicher auf, die nicht offenbart sind. Die Anzahl von Regeln, welche infolge der öffentlichen Meinung in einer Gesellschaft gelten, nennt Austin positive Sittlichkeit (Positive Morality). — Einen anderen Standpunkt nimmt der Historiker George Grote (1794—1871), Fragments on Ethical Subjects, 1876; Minor Works, hrsg. von Alex. Bain (1874), ein. Er sucht die Strenge des Nützlichkeitsprincips im Hinblick auf das Thun und Lassen des Einzelnen zu mildern und betrachtet dasselbe als durch Wechselseitigkeit beschränkt. Ueber Austin s. John Macdonell, Art. Austin, Dict. of Nat. Biog. Vol. II, 1885, S. 265. Ueber Grote s. Alex. Bain, Critical Remarks (in Grotes Minor Works); Harriet Grote, Personal Life of George Grote, 1873; William Smith, Art. Grote in Encycl. Brit. IX. ed. vol. XI, 1880; G. C. Robertson, Art. Grote, Dict. of Nat. Biog., vol. XXIII, 1890, S. 284.

In Hinsicht auf John Stuart Mills Untersuchungen über die Methoden der Induction sind insbesondere zwei Autoren zu erwähnen, deren Werke die Grundlage für eine systematische Ausarbeitung der Logik der wissenschaftlichen Forschung darboten. Von der naturwissenschaftlichen Seite ist das Werk des Astronomen Sir John Herschel, betitelt: A Preliminary Discourse on the

Study of Natural Philosophy, Lond. 1831 (deutsch von Weinlig, Lpz. 1836) von hervorragender Bedeutung. Herschel zeigte durch zahlreiche Beispiele, wie Generalisationen und Entdeckungen in der Wissenschaft thatsächlich zu Stande kamen. Eine ähnliche Aufgabe stellt sich William Whewell in seiner History of the Inductive Sciences, 1837 u. ö. (deutsch von Littrow, 1839—1842), welche als Prolegomena zu seiner Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their History, Lond. 1840, u. ö. diente. Whewell weist auf die Rolle hin, welche die Ideen und begrifflichen Formen in wissenschaftlichen Forschungen spielen. Induction ist nach ihm nicht bloss ein Anhäufen von neuen Thatsachen, sondern die Bildung allgemeiner Gesetze, die als solche in keiner der betreffenden Thatsachen existiren. Hierin lässt sich die Thätigkeit des erkennenden Subjects erblicken, die durch eine Reihe von Grundbegriffen Zusammenhang und Einheit in die Thatsachen der Erfahrung bringt. Schon der Auffassung einer einzigen Thatsache liegt ein unbewusster Schluss zu Grunde.

John Stuart Mills Werke sind: A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, being a connected View of the Principles and the Methods of Scientific Investigation, Lond. 2 vols. 1843, 3 ed. 1851, 6 ed. 1860, 8. ed. 1872, 9. ed. 1875, peoples ed. 1884, ins Deutsche übertragen von J. Schiel, Braunschweig, 1849 u. ö. Essays on some Unsettled Questions of Political Economy, 1844, 2. ed. 1874. Principles of Political Economy, with some of their applications to social Philosophy, 2 vols., 1848 u. ö. On Liberty, 1859. Thoughts on Parliamentary Reform 1859 (in Dissertations vol. III später erschienen). Dissertations and Discussions, vols. I und II, 1859, vol. III, 1867, vol. IV, 1874. Considerations on Representative Government. 1861, 3. ed. 1865. Utilitarianism 1863 (Separatabdr. aus Frasers Magazine, 1861). Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, 1865 u. ö. Auguste Comte and Positivism., 1865 (Separatabdr. aus West. Rev.). Inaugural Address at the University of St. Andrews, 1867. England and Ireland, 1868. The Subjection of Women, 1869. Chapters and Speeches on the Irish Land Question, 1870. Autobiography, 1873, deutsch von Karl Kolb. Stuttg. 1874. Three Essays on Religion; Nature, the Utility of Religion and Theism, 1874. Ges. Werke, autoris. Uebersetz., hrsg. von Th. Gomperz, Lpz. 1869 ff.

Ueber J. S. Mill handeln: James Martineau, John Stuart Mill, National Rev. vol. IX, 1859, S. 474 (in Essays Reviews and Addresses, vol. III, Lond. 1891 enthalten). George Grote, Mill's Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, West. Rev. Jan. 1861 (Minor Works, Lond. 1873). J. M'Cosh, Examination of Mill's Philosophy, a defence of fundamental Truth, Lond. 1866, 2. Aufl. 1877 (vergl. M'Cosh, Reply of Mill to his Critics, American Presby. Rev., vol. XVII). F. A. Lange, J. S. Mill's Ansichten über die sociale Frage, etc. 1866. W. Stebbing, Analysis of Mills Logic, 2. ed. 1867. P. P. Alexander, Moral Causation, or Notes on Mill's Notes to the Chapter on Freedom, in 3. ed. of Exam. of Hamilton, Lond. 1868. H. Taine, Le positivisme anglais, étude sur Stuart Mill (in der Bibl. der philos. contemporaine), Paris, 1869 (engl. Uebersetz. 1873). Rowland G. Hazard, Two letters on Causation and Freedom in Willing, addressed to J. S. Mill, Bost. 1869 (auch deutsch erschienen). Anon., Gneist und Stuart Mill, 1869. John Grote, Examination of the Utilitarian Philosophy (hrsg. von J. B. Mayor) Lond. 1870. A. H. Killick, The Student's Handbook of J. S. Mill's System of Logic, Lond. 1870. W. Jordan, D. Zweideutigk. der Copula b. St. M., Pr. Stuttg. 1870. John Stuart Blackie, Four Phases of Morals, 1871. W. G. Ward, Artikel in Dublin Rev. über Rule and Motive of Certitude, vol. LXIX, July 1871; Mr. Mill's Denial of Necessary Truth, vol. LXIX, Oct. 1871; Mr. Mill on the Foundations of Morality, vol. LXX, Jan. 1872; Mr. Mill's Reply to the Dublin Review, vol. LXXIII, July 1873; Mr. Mill's philosophical position, vol. LXXIV, Jan. 1874; Mr. Mill's Denial of Freewill, vol. LXXIV, Apr. 1874; Mr. Mill on Causation, vol. LXXVIII, July 1876 (alle in Essays on the Philosophy of Theism, hrsg. von Wilfred Ward, 1884, vol. I, enthalten). John Morley, Death of J. S. Mill, Fort. Rev. vol. XIX, 1873, S. 669; Mr. Mill's Autobiography, Fort. Rev. vol. XXI, 1874, S. 1; Mr. Mill's Three Essays on Religion, Fort. Rev. vol. XXII, 1874 und vol. XXIII, 1875 (in Morley's Miscellanies, vol. II, 1877, enthalten). Edith Simcox, Influence of J. S. Mill's Writings, Contemp. Rev. vol. XXII, 1873, S. 297. Sir James Fitzjames Stephen, Liberty, Equality, Fraternity, Lond. 1873. J. E. Cairnes, J. S. Mill, Notice of his life and works, Lond. 1873. H. R. F. Bourne, Life of J. S. Mill, 1873.

A. Musgrave, Mill's Fundamental Propositions, Contemp. Rev. XXIV, 1874, S. 728. Anon., J. S. Mill and J. W. von Goethe compared, West. Rev. CII, 1874, S. 34. C. Barnes Upton, J. S. Mill's Essays on Religion. Theol. Rev. Jan. und April 1875. Noah Porter, Religious Philosophy of J. S. Mill, Internat. Rev. vol. I, S. 385 und vol. II, S. 540. S. Gregory, J. S. Mill and the Destruction of Theism, Princeton Rev., N. S. vol. II, S. 409. Anon., Mr. J. S. Mill's Three Essays on Religion, West. Rev. CIII, 1875, S. 1. Lord Blachford, The Reality of Duty as illustrated by the Autobiography of J. S. Mill, Contemp. Rev. XXVIII, 1876, S. 508. J. P. Mahaffy und C. J. Munro über Locke's Anticipations of Mill's Theory of Syllogism, Mind vol. 1, 1876, S. 287 und 560 (vergl. Alex. Bain, Mill's Theory of the Syllogism, Mind, vol. III, 1878, S. 137). Littré, A. Comte et St. M., 3. Aufl., Par. 1877. Alessandro Paoli, Dei Concetti direttivi di J. S. Mill nella Logica e nella Psicologia, Roma 1877. W. Stanley Jevons, J. St. M.s Philosophy Tested, Contemp. Rev. Dec. 1877, Jan. u. April 1878 (auch in Pure Logic and Other Minor Works, Lond. 1890 enthalten). Vergl. Adamson, Jevons on Mill's Experimental Methods, Mind vol. III, 1878 S. 415 und auch G. C. Robertson, A. Strachey und S. Jevons in Mind, vol. III. Alex. Bain, J. S. Mill, A Criticism, with personal Recollections, Mind, IV, 1879 und V. 1880, auch selbständig erschienen, Lond. 1882. W. L. Courtney, Metaphysics of J. S. Mill, Lond. 1879. L. Carrau, Le Dualisme de St. Mill, Revue phil, Bd. VIII, 1879, S. 139, Henry Gast, La Religion dans Stuart Mill, Montauban 1882. T. R. Birks, Modern Utilitarianism, Lond. 1882. A. Galasso, Della conciliazione dell' egoismo coll' altruismo secondo J. Stuart Mill, Napoli, 1883. W. Minto, Art. J. S. Mill, Encycl. Brit. vol. XVI, 1883, S. 307. G. v. Giżycki, Ueber den Utilitarismus, in Vierteljahrss. für w. Phil. Bd. VIII, 1884, S. 265. G. Zuccante, Del determinismo di J. St. Mill, La filos. delle sc. Ital. Bd. XXX, 1885. J. H. Levy, Mill's Propositions and Inferences of mere existence, Mind, vol. X, 1885, S. 417. Laveleye, Lettres inédites de Stuart Mill, Brux. 1885. H. Lauret, Philos. de St. Mill, Paris 1886. Thomas Hill Green, The Logic of J. S. Mill (in Greens Works, hrsg. von Nettleship, vol. II, Lond. 1886, S. 195—333). J. Sutherland, An alleged Gap in Mill's Utilitarianism, Mind, vol. XI, 1886, S. 597. W. H. S. Monck, Mill's Doctrine of Natural Kinds, Mind, vol. XII, 1887, S. 637 (vergl. F. und C. L. Franklin in Mind, vol. XIII, 1888, S. 83). P. P. Alexander, Mill and Carlyle, 1888. C. T. Michaelis, Stuart Mills Zahlbegriff, Berl. 1888. Edward Jenks, Thomas Carlyle and J. S. Mill, Orpington 1889. Theodor Gomperz, J. S. Mill, Ein Nachruf, Wien 1889. W. L. Courtney, Life of J. S. Mill (Great Writer Series) 1889. G. W. Störring, J. S. Mills Theorie über den psychol. Ursprung des Vulgärglaubens an d. Aussenwelt, Diss., Halle 1890. G. F. Stout, The Genesis of the Cognition of Physical Reality, Mind, XV, 1890, S. 22, Belief, Mind, XVI, 1891, S. 449. James Ward, Mill's Science of Ethology, Intern. Journ. of Ethics, Vol. I, 1891, S. 446. F. Ferri, L'utilitarismo di St. Mill, Milano 1892. H. Laurie, Methods of Inductive Inquiry, Mind, N. S. Vol. II, 1893, S. 319. James Bonar, Philosophy and Political Economy, Lond. 1893, S. 237 sqq. Leslie Stephen, Art. J. S. Mill in Dict. of Nat. Biog. vol. XXXVI, 1894, S. 382. Charles Douglas, John Stuart Mill, a Study of his Philosophy, Edinb. u. Lond. 1895 (autoris. deutsche Uebersetz. Frb. i. B., 1897). Ders. Ethics of John Stuart Mill, Edinb. 1897. J. Watson, Mill Comte and Spencer, An Outline of Philosophy, Glasg. 1895 (2. Aufl. u. d. T. An Outline of Philosophy, 1898), W. W. Carlile, The Humist Doctrine of Causation, Phil. Rev. V, 1896, S. 113. S. Saenger, J. S. Mill, A. f. G. d. Phil. IX, 1896, S. 244. Ders., Mill's Theodicee, A. f. G. d. Ph. XIII, 1900, S. 401. F. Harrison, J. S. Mill, Nineteenth Cent. 1896, S. 487. A. F. Shand, Character and the Emotions, Mind, N. S. V, 1896, S. 203 (über Mill's „Ethology"). W. Knight, Letters from J. S. Mill to Prof. Nichol, Fort. Rev. 1897, S. 660. L. Ambrosi, I Principi della conoscenza e la loro prima Radice, Riv. Ital. di Filo. 1897. Cosmo Guastella, Saggi sulla Teoria della Conoscenza, Palermo, 1897. Eugène D'Eichthal, J. S. Mill, Correspondence inédite avec Gustave d'Eichthal (1828—1842, 1864—1871), Paris 1898. J. B. Peterson, The Empirical Theory of Causation, Phil. Rev. VII, 1898, S. 43. G. Zuccante, Interno all' Utilitarisimo dello Stuart Mill, Riv. Ital. d. Filo. 1898. Ders., La Morale Utilitaria dello Stuart Mill, Milano 1899. L. Lévy-Bruhl, A. Comte et Stuart Mill d'aprés leur correspondance, Revue philos. 1898 u. 1899. Ders., Lettres inédites de J. S. Mill à A. Comte, Paris 1899. H. Rashdall, Can there be a sum of Pleasures? Mind, N. S. VIII. 1899. S. 357. D. Mercier, Le Positivisme et les vérités nécessaires. Rev. Neo-Scholastique 1899. Leslie Stephen, The English Utilitarians, Lond. 1900, Vol. III. Henry Sidgwick, Criteria of Truth and Error, Mind, N. S. 1900, S. 8. J. Seth, The Utilitarian Estimate of Knowledge, Phil. Rev. X, 1901, S. 341.

John Stuart Mill, 20. Mai 1806 in London geb., wurde besonders von seinem Vater James Mill unterrichtet. Als achtjähriges Kind konnte er schon die Autoren des classischen Alterthums lesen. Gewaltigen Eindruck machte auf ihn die Lectüre von Benthams Hauptwerk. Er stiftete als 17jähriger Jüngling eine „utilitarische Gesellschaft“ junger Leute, worin Vorträge über das Princip der Nützlichkeit gehalten wurden. 1821 Privatlehrer, studirte er mit seinem Freunde Austin Rechtslehre. 1823 wurde er Secretair im Indian House unter seinem Vater, 1856 Haupt des Examiners Office in demselben. 1866—1868 war er Mitglied des Unterhauses. Er starb 8. Mai 1873 in Avignon.

Die Absicht Mills im „System der Logik“ ist, eine systematische Darstellung einer Erkenntnisslehre auf Grundlage des psychologischen Individualismus zu liefern. Alle Erkenntniss beruht in letzter Instanz auf den unmittelbaren Wahrheiten der sinnlichen Wahrnehmung oder der inneren psychischen Zustände. Solche ursprünglichen Thatsachen sind an und für sich gewiss, und mit ihnen hat die Logik direct nichts zu thun. Der grösste Theil unseres Wissens besteht aber aus Folgerungen (inferences), für welche Gründe oder Beweise adäquat oder inadäquat angeführt werden können. Die Aufgabe der Logik ist, zu bestimmen, auf welche Weise wir zu demjenigen Theil unserer Erkenntniss gelangen, welcher nicht intuitiv ist, und nach welchen Kennzeichen man zwischen dem, was glaubwürdig, und dem, was nicht glaubwürdig ist, unterscheiden kann. Sie ist demnach theils eine formale Wissenschaft, indem die Verhältnisse der Beweisgründe zu den geglaubten Thatsachen allgemeiner Natur sind, theils bezieht sie sich auf die Inhalte des Denkens, insofern Erkenntniss nur in Bezug auf die erkannten Dinge irgend welche Bedeutung hat. Die Darstellung des allgemeinen Charakters der Gründe des Glaubens ist in der That nichts Anderes als eine Theorie der allgemeinen Factoren in der Erkenntniss, und hierin lässt sich die wesentliche Fortbildung bei Mill gegenüber der empirischen Lehre Humes erblicken. Nur ein Urtheil (d. h. eine Aussage, welche etwas von einer Thatsache behauptet oder verneint) kann Gegenstand des Glaubens oder des Beweises sein. Die Thatsachen, welche die Bestandtheile eines Urtheils ausmachen, lassen sich in vier Klassen eintheilen. Sie sind 1. Zustände des Bewusstseins; 2. Geister, welche diese Zustände erfahren; 3. Körper oder äussere Gegenstände, durch welche diese Zustände erregt sind, und 4. die Relationen (die Successionen und Coexistenzen, die Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten), welche zwischen diesen Zuständen stattfinden. Ein Urtheil ist nicht der blosse Ausdruck eines Verhältnisses zwischen zwei gegenwärtigen Bewusstseinszuständen, sondern die Aussage eines thatsächlichen Verhältnisses zwischen Dingen. Es besitzt also schon den Charakter einer Folgerung und trägt den Glauben an ein mehr oder minder constantes Verhältniss mit sich. Von thatsächlichen Verhältnissen giebt es fünf Arten: einfache Existenz, Coexistenz, Succession, Causalität und Aehnlichkeit. Die Folgerung wird zunächst bewiesen, wenn wir die Gründe, auf denen sie beruht, mit den Gründen einer umfassenderen Folgerung, die durch die Erfahrung wiederholt bestätigt worden ist, vergleichen können. Wie kommen aber Folgerungen der letzteren Art zu Stande? Es giebt keine andere Quelle als die Erfahrung selber. Alle Erfahrungsthatsachen sind nun individuelle Thatsachen. Die ursprüngliche Form des Schliessens und sogar die Form, die wir noch am häufigsten gebrauchen, ist weder die des Syllogismus, vom Allgemeinen auf das Einzelne, noch die der Induction, vom Einzelnen auf das Allgemeine, sondern von einzelnen Fällen auf andere einzelne Fälle. Die bisherige Erfahrung lehrt, dass gewisse Phänomene stets miteinander in Verbindung auftreten, und wir folgern, dass, was für die vorangegangenen Fälle gegolten hat, auch für einen neuen, den früheren Fällen

ähnlichen gilt. Der Typus des Verfahrens beim Schliessen ist demnach folgender: Gewisse Individuen haben ein gegebenes Attribut; ein Individuum oder einige Individuen gleichen den ersteren in gewissen anderen Attributen; daher gleichen sie ihnen auch in dem gegebenen Attribut. Der allgemeine Satz ist nur eine abgekürzte Formel, eine Art Register für die Summe der früheren Erfahrung. Das Einschalten desselben in den Process des Schliessens fügt dem Beweise nichts hinzu und ist nicht nothwendig; jedoch dient es zur Sicherung unseres Verfahrens und zur Vermeidung von voreiligen und ungenügend begründeten Folgerungen. Das eigentliche Schliessen ist also ein Process der Induction und wird zu Ende gebracht, wenn wir die Resultate desselben in einen allgemeinen Satz kurz zusammengefasst haben. Was hernach noch zu thun bleibt, ist nur ein Entziffern jener „Notiz". Die Induction beruht auf der Annahme, dass der Gang der Natur gleichförmig sei. Jede einzelne Induction lässt sich in die Form eines Syllogismus bringen, in dem das allgemeine Princip der Gleichförmigkeit der Natur (oder vielmehr der Gleichförmigkeiten in der Natur) den Obersatz bildet. Freilich ist dieses Princip selbst wieder nur auf Erfahrung gegründet: es ist selbst ein Beispiel von Induction und zwar nicht von der deutlichsten Art. Aber die petitio principii ist, meint Mill, nur eine scheinbare. Die ursprüngliche Form des Schliessens ist vom Einzelnen auf das Einzelne oder Induction per enumerationem simplicem. Die natürliche, durch Association entstandene Neigung, etwas als allgemein wahr anzusehen, weil wir nie ein Beispiel vom Gegentheil sahen, ist zwar in gewöhnlichen Fällen ein unsicheres Verfahren und führt oft zu falschen Generalisationen. Denn gewöhnlich fehlt die nothwendige Ergänzung, dass, wenn es in der Natur Beispiele vom Gegentheil gäbe, wir Kenntniss davon haben müssten. Aber die Unsicherheit jener Methode steht zum Umfang der Generalisation in einem umgekehrten Verhältniss. Ist der Gegenstand einer Generalisation soweit verbreitet, dass es keine Zeit, keinen Ort und keine Verbindung von Umständen giebt, welche nicht ein Beispiel seiner Wahrheit darböten, so wird diese Generalisation den höchsten Grad von Gewissheit haben, der in der Wissenschaft möglich ist. Dies gilt nun von dem Princip der Gleichförmigkeit der Natur oder von dem allgemeinen Causalgesetz. Wenn dieses Princip einmal festgesetzt ist, dient es als ein Kriterium für alle schwächeren Inductionen. Ist die Evidenz für irgend eine Induction der Art, dass diese entweder gültig sein oder eine Ausnahme von dem allgemeinen Causalprincip bilden muss, so ist dies ein so überzeugender Beweis, als die Erfahrung überhaupt liefern kann. Das allgemeine Princip der Erkenntniss, vermittelst dessen wir in den Stand gesetzt sind, eine enumeratio zu entbehren, ist also selbst auf eine enumeratio gegründet.

Vom Standpunkt dieser Grundanschauung aus wird die Logik des Verfahrens in der empirischen Forschung der Natur entwickelt. Die vier Regeln der wissenschaftlichen Untersuchung, welche Mill aufstellt, sind in der That exacte Formeln des Verfahrens, das die Betrachtung der Induction überhaupt als die natürliche Methode der Entdeckung und der Beweisführung ergeben hatte. Wäre die Erfahrung eine ideale Erfahrung, d. h. eine Erfahrung, in welcher die positiven und negativen Fälle einer Causalerklärung sich erschöpfend sammeln liessen, so würde die wissenschaftliche Forschung keine anderen methodischen Hülfsmittel als die vier Regeln brauchen. Aber die Möglichkeit einer solchen vollständigen Induction ist, wegen des verwickelten Charakters der Naturerscheinungen und des Durchkreuzens der ursächlichen Bedingungen derselben, selten vorhanden. Infolge dessen liegen die vier Regeln meistens nur im Hintergrund des thatsächlichen wissenschaftlichen Verfahrens, und man muss andere Methoden, sowohl des Schliessens

als des Beweisens, anwenden. Dies sind Processe der Analyse und der Synthese. Zunächst muss man mit Hülfe hypothetischer Annahmen die Gesetze der verschiedenen Factoren, aus denen das complicirte Resultat hervorgeht, ermitteln, sodann durch Combination dieser Gesetze eine Berechnung ihrer wahrscheinlich vereinigten Wirkung herstellen und schliesslich durch sorgfältige Vergleichung der berechneten Wirkung mit den wirklichen Phänomenen das Ergebniss der Deduction verificiren. Mathematische Axiome sind ebenso sehr Generalisationen aus der Erfahrung als das allgemeine Causalitätsgesetz. Sie sind in der That die einfachsten Fälle der Generalisation aus den Thatsachen, die uns durch die Sinne und die Einbildungskraft geliefert werden. Das Axiom: zwei gerade Linien können keinen Raum einschliessen, erhält eine Bestätigung in fast jedem Augenblick unseres Lebens. Der empirische Beweis dafür häuft sich in einem solchen Uebermaass vor uns an und ohne einen Fall, bei dem auch nur der Verdacht einer Ausnahme von der Regel zulässig sein könnte, dass es sich schwer einsehen lässt, wie es einer anderen Art des Beweises bedürfen kann. Die vermeintliche Nothwendigkeit, welche den mathematischen Axiomen zugeschrieben ist, rührt daher, dass die Verbindung der Vorstellungen, welche dieselben ausdrücken, so fest in unserem Denken durch Association gebildet ist, dass wir es unmöglich finden, jene Verbindung aufzulösen. Nothwendige Gesetze in diesem Sinne giebt es auch in der Naturwissenschaft (wie z. B. das erste Gesetz der Bewegung), und doch zeigt die Geschichte der Wissenschaft, dass sie erst durch lange und complicirte Untersuchungen erreicht sind. Dasselbe gilt auch für die logischen Axiome, z. B. den Satz des Widerspruchs.

Im letzteren Theil der „Logik" sucht Mill zu zeigen, dass die Methoden der wissenschaftlichen Forschung auch auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften anwendbar sind. Die Möglichkeit ihrer Anwendung hängt von der Annahme ab, dass eine Gesetzmässigkeit unter psychischen Geschehnissen sich constatiren lasse. In Bezug auf menschliche Handlungen ist die Lehre der „philosophischen Nothwendigkeit" vielfach missverstanden worden. Eigentlich bedeutet dieselbe nur, dass wenn die im Geiste eines Individuums vorhandenen Motive und der Charakter und die Neigung des Individuums gegeben sind, wir seine Handlungsweise mit derselben Sicherheit voraussagen könnten, wie wir mit Hinsicht auf physische Vorgänge es thun. Nur wenn unter Nothwendigkeit eine mystische Macht verstanden wird, welche von dem Antecedens auf das Consequens einen geheimnissvollen Zwang ausübt, widerstreitet diese Lehre unserer sogenannten Freiheit des Willens. Nothwendigkeit aber bedeutet nur stetige unbedingte Aufeinanderfolge. Determinismus und Fatalismus sind nicht einerlei. Nach dem ersteren wird zwar der Charakter durch die Umstände des Menschen gebildet, aber sein eigener Wunsch, denselben in einer besonderen Weise zu bilden, ist selbst einer dieser Umstände, und keineswegs einer von denen, die am wenigsten Einfluss haben. Mill unterscheidet drei Geisteswissenschaften: Psychologie, Ethologie und Sociologie. Die Ethologie ermittelt, welche Art von Charakter nach den von der Psychologie aufgestellten Gesetzen des Geistes durch die physischen und moralischen Umstände hervorgebracht wird. Diese Wissenschaft findet namentlich ihre Anwendung in der Erziehungslehre. — Auch eine Logik der Praxis oder der Kunst hat Mill in kurzen Zügen gegeben. Mit der Ordnung des Rechten, des Zweckmässigen und des Schönen in dem menschlichen Handeln hat es die allgemeine Kunst des Lebens zu thun, die sie also gliedert in Moral, Politik, Aesthetik. Schliesslich, um zu bestimmen, was wirklich werthvoll und wünschenswerth ist, ist eine Teleologie oder eine Lehre von den Zwecken nothwendig. Das letzte Princip derselben ist die Förderung des Glückes aller empfindenden Wesen.

In der „Examination of Sir William Hamilton's Philosophy“ wird die Associationslehre weiter benutzt zur Lösung einiger philosophischer Grundprobleme. Alle unsere Ueberzeugungen beruhen in letzter Instanz auf Empfindung (feeling), welche eine unmittelbare intuitive Ueberzeugung unseres Bewusstseins bildet, gegen die nicht zu appelliren ist. Alle anderen Ueberzeugungen sind mehr oder weniger gewiss, je nachdem sie sich diesem Maassstab nähern. Der Ansicht, dass die Erkenntniss apriorische Denksätze voraussetzt, tritt Mill auf das Entschiedenste entgegen. Dass gewisse Sätze uns jetzt unmittelbar gewiss scheinen, ist an und für sich kein Beweis der Ursprünglichkeit derselben. Wir können sicher nicht durch Intuition wissen, welche Erkenntnissaussagen intuitiv sind. Der Charakter der Nothwendigkeit, welche man solchen Sätzen beizulegen und mit der Unbegreiflichkeit ihres Gegentheils zu identificiren pflegt, giebt kein Zeugniss für Ursprünglichkeit oder Wahrheit ab. Denn erstens wissen wir ja, dass Manches uns jetzt unbegreiflich scheint, was auf dem psychologischen Wege der Association diesen Charakter erworben hat. Und umgekehrt sind viele Dinge uns begreiflich geworden, welche einmal den Menschen unbegreiflich schienen. Zweitens ist Unbegreiflichkeit im Denken mit Unmöglichkeit im Sein nicht identisch. Eine ursprüngliche Uebereinstimmung zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos ist eine ganz und gar unbegründete Annahme. Namentlich in Bezug auf zwei vermeintlich ursprüngliche Ueberzeugungen, die der Existenz äusserer Dinge und die der Existenz des eigenen Ich, sucht Mill zu zeigen, dass eine psychologische Erklärung möglich ist. Eine derartige Erklärung setzt zwei psychologische Thatsachen voraus: die Thatsache der Erwartung, oder die Fähigkeit, Begriffe von möglichen Wahrnehmungen zu bilden, und die Gesetze der Association. Psychologische Analyse hat nun festgestellt, dass bei der sinnlichen Wahrnehmung ausser den wirklich gegenwärtigen Empfindungen eine Anzahl von Wahrnehmungsmöglichkeiten vorhanden ist, d. h. Wahrnehmungen, die unter gewissen Bedingungen eintreten können. Diese Möglichkeiten werden für uns das Wesentliche. Während die gegenwärtigen Empfindungen fortwährend im Flusse sind, sind die Wahrnehmungsmöglichkeiten dagegen beständig. Ausserdem beziehen sich die letzteren nicht auf einzelne Empfindungen, sondern auf Empfindungsgruppen, zwischen denen eine regelmässige Aufeinanderfolge existirt. Infolge dessen pflegen unsere Begriffe von Substanz, Causalität, Activität etc. nicht (ausser in Ausnahmefällen) mit wirklichen Wahrnehmungen, sondern mit jenen garantirten Möglichkeiten von Wahrnehmungen sich zu verbinden. Obgleich die ersteren die eigentliche Grundlage der letzteren sind, so gelangen wir doch allmählich dazu, sie als Accidenzen und die Möglichkeiten als die Realitäten, von denen die gegenwärtigen Wahrnehmungen nur Repräsentationen sind, zu betrachten. Im Gegensatze zu unseren subjectiven wirklichen Wahrnehmungen, welche, wenn sie nicht unmittelbar erfahren sind, zu existiren aufhören, gewinnen die Möglichkeiten den Charakter der Objectivität. Ferner, unsere wirklichen Wahrnehmungen gehören uns allein: die Wahrnehmungsmöglichkeiten sind dagegen uns und unseren Mitmenschen gemeinsam. Der Begriff von Etwas ausser uns entsteht lediglich aus der Erkenntniss, welche die Erfahrung von den beständigen Möglichkeiten uns liefert. Nach dieser „psychologischen Theorie“ ist also der Glaube an äussere Gegenstände nichts Anderes als der Glaube an beständige Wahrnehmungsmöglichkeiten (permanent possibilities of sensation) — ein Glaube, der vermittelst Association erworben und dem ursprünglichen Bewusstsein fremd ist. In übereinstimmender Weise erklärt Mill den Begriff des individuellen Geistes. Das Ich ist nur die Summe der aufeinanderfolgenden psychischen Vorgänge. Der Glaube an die Beständigkeit dieses Ich löst sich auf in den Glauben an eine beständige

Möglichkeit von Gefühlen (permanent possibility of feeling), die ich nicht habe, sondern unter gewissen Bedingungen haben könnte. Dieser Glaube ist mit meinen thatsächlichen Gefühlen stets vorhanden. In einem merkwürdigen Absatze aber gesteht Mill ein, dass diese Theorie Schwierigkeiten begegne, die er wegzuräumen nicht im Stande sei. Sei das Ich nur eine Reihe von Bewusstseinsvorgängen, so sei es wenigstens eine Reihe, welche sich selbst als vergangen und werdend bewusst sei. „Wir befinden uns in dem Dilemma, entweder glauben zu müssen, dass das Ich oder der Geist an sich etwas von der Reihe wirklicher und möglicher Gefühle (feelings) Verschiedenes ist, oder das Paradoxon anzunehmen, eine Reihe von Gefühlen könne sich ihrer selbst als einer Reihe bewusst werden" (vergl. Humes Schwierigkeit im Anhange zum Treatise).

Mills ethische Anschauungen, wie sie in der Schrift „Utilitarianism" dargelegt sind, schliessen sich an die Nützlichkeitstheorie Benthams an. Handlungen sind in dem Grade recht, als sie auf Förderung der Glückseligkeit abzielen, und unrecht, insofern sie das Gegentheil der Glückseligkeit bezwecken. Die menschliche Natur ist so geartet, dass sie nichts wünscht, was nicht entweder ein Bestandtheil der Glückseligkeit oder ein Mittel zu derselben ist, und diese Thatsache ist der einzig mögliche Beweis des Nützlichkeitsprincips. Ein Ding begehren und es vergnüglich finden, ein Ding verabscheuen und es als schmerzbringend betrachten, sind zwei verschiedene Arten der Benennung für eine und dieselbe psychologische Thatsache. In zwei wesentlichen Beziehungen geht aber Mill über Benthams Lehre hinaus. Erstens constatirt Mill einen Unterschied zwischen den verschiedenen Lustformen nicht nur in Bezug auf die Quantität, sondern auch in Bezug auf die Qualität des Glückes. Einige Arten des Glückes sind begehrenswerther und werthvoller als andere. Dasjenige von zwei Gütern ist das werthvollere, welches von allen (oder nahezu allen) Menschen, die durch Erfahrung die Kenntniss beider haben, vor dem anderen erstrebt wird. Es ist eine unzweifelhafte Thatsache, dass diejenigen, welche mit zwei Genüssen in gleicher Weise bekannt und gleich fähig sind, dieselben zu schätzen und zu geniessen, einen sehr entschiedenen Vorzug derjenigen Art des Lebens geben, welche ihre geistigen Fähigkeiten in Anspruch nimmt. Zweitens versucht Mill den Uebergang von dem Glück des Einzelnen zum Glück Anderer auf sichere Basis zu stellen. Zunächst macht er diesen Schritt auf psychologischem Wege mit Hilfe der Associationslehre. Güter, die ursprünglich an und für sich indifferent sind, aber zur Befriedigung unserer primitiven Bedürfnisse dienen, werden durch Association an und für sich als Güter empfunden, z. B. die Tugend. Auf ethischem Wege aber sucht er nachzuweisen, dass die socialen Gefühle ebenso natürlich und wirksam sind als die egoistischen. Die ersteren sind ausserdem Gefühle, welche durch Erziehung und das allgemeine gesellschaftliche Leben immer mehr verstärkt sind.

In dem posthumen Werk, „Essays on Religion", erkennt Mill vollkommen an, dass das sittliche Leben der Menschheit durch den Glauben an eine absolute Persönlichkeit unermesslich gefördert worden ist. Den geläufigen Begriff eines allmächtigen Wesens konnte er jedoch nicht annehmen. Er sieht sich vor das Dilemma gestellt, dass entweder die Gottheit nicht ethisch vollkommen sein könne oder in ihrer Macht begrenzt sein müsse. Die erste Annahme scheint ihm der Menschheit unwürdig, die letztere aber berechtigt zu sein. Ist Gott der ordnende Bearbeiter einer gegebenen Materie, so darf der Mensch sich als seinen Mitarbeiter in dem Kampf gegen die Hindernisse einer höheren Entwickelung des Lebens ansehen, und dabei würde ein specifisch religiöses Gefühl befriedigt werden. Das Wesen der Religion besteht in der starken Richtung unserer Gefühle und Wünsche auf einen idealen Gegenstand von anerkannt höchster Vor-

trefflichkeit, der erhaben über alle Ziele egoistischen Begehrens steht. Diese Bedingung erfüllt die Humanitätsreligion in ebenso hohem Grade wie die übrigen Religionen. Mill ist keineswegs als Schüler Auguste Comtes zu bezeichnen; in seinen religiösen Anschauungen aber nähert er sich vielleicht am meisten dem grossen französischen Positivisten.

Die Hauptschriften von Alex. Bain sind: The Senses and The Intellect, Lond. 1855, 4. ed. 1894; The Emotions and the Will, Lond. 1859, 2. ed. 1865; On the Study of Character, Lond. 1861; Mental and Moral Science, Lond. 1868 u. ö.; Logic, Deductive and Inductive, 2 vols., Lond. 1870; Mind and Body, the theories of their Relation, Lond. 1873, deutsch in d. Internat. Bibl. Lpz. 1874, 2. Aufl. 1881; Education as a Science, Lond. 1878, 7. ed. 1889; Practical Essays, Lond. 1884. Von Bains Abhandlungen in Mind sind ausser den oben und unten erwähnten folgende zu nennen: The Gratification derived from the Infliction of Pain, vol. I, 1876, S. 429; Existence and Descartes' Cogito, vol. II, 1877, S. 259; W. G. Ward on Freewill, vol. V, 1880, S. 116; On some Points in Ethics, vol. VIII, 1883, S. 48; Is there such a thing as Pure Malevolence? vol. VIII, S. 562; Definition and Demarcation of the Subject-Sciences, vol. XIII, 1888. S. 527: On Feeling as Indifference, vol. XII, 1887, S. 576 und XIV, 1889, S. 97; On Physiological Expression in Psychology, vol. XVI, 1891, S. 1; Notes on Volition, vol. XVI, S. 253; Pleasure and Pain, N. S. vol. I, 1892, S. 161; The Respective Spheres and Practical Helps of Introspection and Pschophysical Research in Psychology, N. S. vol. II, 1893, S. 42; Definition and Problems of Consciousness, N. S. vol. III, 1894, S. 348. Vergl. Mrs. Bain in Mind, N. S. V, 1896, S. 327, Ethics from a purely Practical Standpoint, und auch in Intern. Journal of Ethics, 1900, S. 330, Aims and Illustrations in Practical Ethics.

Ueber Bain handeln: James Martineau, Cerebral Psychology, Bain, National Rev. 1860 (in Essays Addresses and Reviews vol. III enthalten). Vergl. Martineau Types of Ethical Theory, Oxford, 1885, vol. II, S. 350 und A Study of Religion, Oxf. 1888, vol. II passim. D. H. H., Prof. Bain on the Doctrine of the Correlation of Force in its bearing on Mind, Contemp. Rev. vol. VIII, 1868, S. 57. W. G. Ward, Freewill, (in Essays on the Phil. of Theism, abgedruckt aus Dub. Rev. Vols LXXXIV, S. 281 und LXXXV, S. 304). A. Macchia, Alex. Bain e la libertà del volere, in La filos. delle sc. Ital. XXXI, 1885. F. Koerber, Bains Ansichten über die mechanischen Correlate der Erinnerungen, in Vierteljahrschr. für w. Phil. Bd. XI, 1887, S. 137. G. F. Stout, Analytic Psychology, 2 vols., Lond. 1896, passim.

Alexander Bain, 1818 in Schottland geb., mehrere Jahre Prof. der Logik in Aberdeen, schliesst sich in den Hauptfragen eng an Mill an. Durch eine Reihe Einzeluntersuchungen und feinsinniger Beobachtungen hat er wesentlich zu der Ausbildung der Associationspsychologie und zu ihrer Anwendung auf die Gebiete der Logik und der Moral beigetragen. Ausgehend von der Voraussetzung eines gesetzmässigen Zusammenhangs zwischen körperlichen und psychischen Vorgängen betont Bain von Anfang an die Bedeutung der Muskelempfindungen in der Entwickelung des geistigen Lebens. Durch Muskelempfindungen werden wir uns der spontanen Bewegungen bewusst, welche die ersten psychischen Erscheinungen bilden. Bewegung geht der Empfindung voraus und ist zuerst von jedem äusseren Reize unabhängig: sie gehört inniger und untrennbarer zu unserer Natur als irgend eine unserer Empfindungen; sie ist eine einfache, elementare Fähigkeit und ein Bestandtheil jeder Empfindung, die in der That ein zusammengesetzter Vorgang ist. Die spontane Bewegung entsteht durch die Impulse, welche die Nervencentren infolge ihrer inneren Spannung, die wiederum die physischen Umstände der Ruhe und Nahrung veranlassen, an die Muskeln aussenden. Thätigkeit oder Kraft ist also ein wesentlicher Factor aller psychischen Erscheinungen. Durch das Nervensystem steht die geistige Kraft in Verbindung mit den anderen kosmischen Kräften und ist, wie die letzteren, dem Gesetze der Erhaltung der Kraft unterworfen. Ursprünglich sind die spontanen Bewegungen unwillkürlich und zwecklos: sie werden später durch widerholte Erfahrungen auf

bestimmte Ziele gerichtet. In einem Bewusstseinsacte sind drei fundamentale geistige Fähigkeiten involvirt: die Fähigkeit, zu unterscheiden (discrimination), die Fähigkeit, Aehnlichkeit aufzufassen und die Fähigkeit, eine Vorstellung festzuhalten. Daraus ergiebt sich, dass schon in der elementarsten psychischen Erscheinung das Princip der Association wirksam ist. Bain ist der Meinung, dass Association durch Contiguität und Association durch Similarität zwei verschiedene Grundformen der Association sind, die sich nicht weiter reduciren lassen. Es giebt aber nicht nur einfache, sondern auch zusammengesetzte Associationen, sowie das, was Bain constructive Association nennt. Die letztere ist wirksam in allen Schöpfungen der Phantasie und ist auch bei wissenschaftlichen Forschungen wesentlich betheiligt. Die Entstehung der Vorstellung einer äusseren materiellen Welt im Gegensatz zu rein subjectiven Bewusstseinszuständen führt Bain auf drei Momente zurück: die Ausübung der Muskelenergie auf Seite des Subjects im Gegensatze zu dessen passivem Gefühle, die stetige Verbindung definitiver Gefühle mit definitiven Muskelenergien, die Uebereinstimmung aller Menschen in Bezug auf objective, ihren Mangel an Uebereinstimmung in Bezug auf subjective Eigenschaften. Unsere äussere Welt ist die Totalsumme aller Gelegenheiten, Energie zu entwickeln. Unser Glaube an die äussere Welt ist das Resultat der stetigen Verbindung gewisser Bewegungen mit gewissen Sinneseindrücken. Wir sind uns aber objectiver Eigenschaften nur in Verbindung mit subjectiven Eigenschaften bewusst. Obgleich wir die ersteren durch Abstraction als getrennt von den letzteren denken können, sind wir doch nicht berechtigt, denselben eine selbständige Existenz zuzuschreiben. Durch eine Illusion, welche die Sprache mit sich führt, glauben wir uns eine Welt vorstellen zu können, die nichts mit unserem geistigen Leben zu thun hat. Aber schon diese Betrachtung ist ja geistige Thätigkeit.

Bains Theorie des Willens zeigt manche Abweichungen von den früheren Erklärungen der Associationspsychologie. Ausgehend von der Annahme der ursprünglichen spontanen Bewegungen des Subjects, ergiebt sich das Problem, wie die unwillkürlichen Bewegungen durch Association mit den Gefühlen der Lust oder Unlust zur willkürlichen Handlung werden. Die Lösung dieses Problems findet Bain in dem, was er das Gesetz der Selbsterhaltung (law of self conservation) nennt. Demnach besteht ein Zusammenhang zwischen Lust und Steigerung der Lebensthätigkeiten und zwischen Schmerz und Herabsetzung derselben. Einige der spontanen Bewegungen werden zufällig Lust verursachen, und an der damit verbundenen Steigerung der Lebensenergie nehmen die lustbringenden Bewegungen Antheil, wodurch sich wieder die Lust steigern wird. Umgekehrt werden einige spontane Bewegungen Schmerz bereiten und die damit eintretende Abnahme der Lebensenergie wird sich auf die Bewegungen, die Schmerz brachten, erstrecken, wodurch selbst eine Besserung herbeigeführt wird. Ist eine Verbindung zwischen der lustbringenden Bewegung und dem Gefühle einmal hergestellt, so werden sie associirt: die zufällige Verbindung wird zu einer beständigen Contiguität. Das sogenannte Phänomenon der Anstrengung (sensation of effort) entsteht aus den „Probe-Bewegungen“ (trial movements), welche das Subject macht, um ein Lustgefühl zu erreichen. Das Bewusstsein tritt erst zwischen Eindruck und Handlung ein, wenn ein starkes Motiv einer starken Hemmung begegnet, und ein Kampf zwischen Motiven entsteht. Der Uebergang von Eindruck zur Handlung geschieht dann nicht mehr augenblicklich, Ueberlegung findet inzwischen statt, die Handlung wird im eigentlichen Sinne willkürlich. Das Wollen bedeutet also die Vorstellung eines Lustgefühls, welche mit einer bestimmten Muskelbewegung associirt ist. Von Freiheit im Sinne des

Eingreifens eines von den einzelnen psychischen Vorgängen verschiedenen Ich kann nicht die Rede sein.

Auf Stuart Mills Logik stützt sich Thomas Fowler, dessen Elements of Deductive and Inductive Logic, 2 vols., Oxf. 1869 u. ö., vielfach in England als Lehrbuch benutzt wird. Fowlers ethische Ansichten sind in seiner Progressive Morality, an Essay in Ethics, London 1886, und in The Principles of Morals, Part I, Oxf. 1886 (von J. M. Wilson und Fowler verfasst), Part II, Oxf. 1887 (verfasst von Fowler allein) dargestellt. Er steht auf einem modificirt utilitaristischen Boden und will metaphysische Erörterungen von der Ethik fernhalten. Er ist mit Mills Annahme von der qualitativen Verschiedenheit der Lustarten einverstanden und schreibt der Vernunft eine bedeutende Function in der Bestimmung ethischer Motive zu. Das höchste Gut der Menschheit ist nach ihm die harmonische Entwickelung der verschiedenen Seiten der Menschennatur unter sich und im Zusammenhang mit den socialen und materiellen Bedingungen des Lebens. Auf Grund der mathematischen Variationsrechnung versucht den Uebergang von dem Egoismus zu dem Utilitarismus zu finden F. G. Edgeworth, Mathematical Psychics, Lond. 1881. Vergl. Edgeworth in Mind, vol. IV, 1879, S. 394 über The Hedonical Calculus, vol. IX. 1884, S. 223, The Philosophy of Chance, und vol. XII. 1887, S. 484, The Method of Measuring Probability and Utility. Eine skeptische Logik vertritt Richard Shute, A Discourse on Truth, Lond. 1877, der Mills Gesetz der Gleichförmigkeit der Natur und seine Lehre über die logische Bedeutung des Syllogismus verwirft. Die Annahme von nothwendigen Sätzen, behauptet Shute, widerspricht sich selbst, und man kann von der Zukunft nichts aussagen. Eine fast vollständige Uebersetzung von Shutes Werk findet sich in den Grundlehren der Logik von Karl Uphues, s. ob. S. 316 f. An die Logik Mills lehnte sich zum grossen Theil Carveth Read, On the Theory of Logic, An Essay, Lond. 1878, und Logic Deductive and Inductive, Lond. 1898, an.

Von grösserer Bedeutung sind The Principles of Empirical or Inductive Logic, Lond. u. New York, 1889 von John Venn (über seine anderen Werke s. oben) der trotz wesentlicher Abweichungen im Allgemeinen auf dem logischen Standpunkt Stuart Mills steht. Die Logik betrachtet Venn als eine objective und als eine subjective Wissenschaft: sie hat mit den Thatsachen der äusseren Natur und mit den Processen des Denkens zu thun. Von besonderem Interesse ist seine Behandlung des Causalitätsbegriffes. Er findet drei Stufen in der modernen Entwickelung desselben: 1. die populäre Auffassung, welche zwischen Coexistenz und Succession nicht unterscheidet, sondern vielmehr jeden anscheinenden Zusammenhang von Thatsachen als einen causalen ansieht; 2. die logische Auffassung, welche die Coexistenz als verschieden von dem Causalverhältniss betrachtet, alle Factoren des Antecedens in Betracht zieht und auf die Nähe der Ursache zur Wirkung Gewicht legt; und 3. die speculative Auffassung, welche jedes Causalverhältniss mit allen Gründen und Folgen des Universums in Verbindung bringt und dadurch die Lehre von der Pluralität der Ursachen entbehrt. In der letzten Form verliert jedoch das Gesetz jeden praktischen Werth. Ausserdem hebt Venn die logische Bedeutung der Lehre von den Coexistenzen stark hervor.

Henry Sidgwick, Methods of Ethics, Lond. 1875, 2. Aufl. 1877, 3. Aufl. 1884. 4. Aufl. 1890, 6. Aufl. 1901; History of Ethics (Separatabdr. aus d. Encyclop. Britann. IX. Ed.), Lond. 1879, 4. Aufl. 1896; Principles of Political Economy, Lond. 1883; The Scope and Method. of Economic Science, Lond. 1885; The Elements of Politics, Lond. 1891: Practical Ethics, Lond. 1898. Von seinen Abhandlungen in Mind sind hier folgende

zu nennen: Hedonism and Ultimate Good, vol. II, 1877, S. 27; The Establishment of Ethical First Principles, vol. IV, 1879, S. 106; The so called Idealism of Kant, vol. V, 1880, S. 111; On the fundamental Doctrines of Descartes, vol. VII, 1882, S. 435; Incoherence of Empirical Philosophy, vol. VII, S. 533; A Criticism of the Critical Philosophy, Vol. VIII, 1883, S. 69 und 313 (vergl. Adamsons Kritik dagegen und Sidgwicks Antwort, vol. VIII, S. 251, 421 und 577); Green's Ethics, IX, 1884, S. 164; Unreasonable Action, N. S. vol. II, 1893, S. 174; A Dialogue on Time and Common Sense, N. S. vol. III, 1894, S. 441. Criteria of Truth and Error, N. S. IX, 1900, S. 8; The Philosophy of T. H. Green, N. S. X. 1901, S. 18; An Auto-historical Fragment, N. S. X. 1901, S. 283 (auch in Methods of Ethics, 6. Aufl. erhalten). In Internat. Journal of Ethics, vol. I, 1891, S. 1, The Morality of Strife; vol. IV, 1894, S. 1, My Station and its Duties; vol. V, 1885, S. 1, On Luxury; vol. VI, 1896, S. 273, The Ethics of Religious Conformity; X. 1899, S. 1, Relation of Ethics to Sociology.

Ueber Sidgwick s. Alex. Bain, H. Sidgwick's Methods of Ethics, Mind, vol. I, 1876, S. 179. H. Calderwood, H. Sidgwick on Intuitionalism in Morals, Mind, vol. I, 1876, S. 197. F. H. Bradley, Mr. Sidgwick's Hedonism, An Examination of the main Argument of the Methods of Ethics, Lond. 1877. T. H. Green, Prolegomena to Ethics, Oxon, 2. ed. 1884, S. 406 ff. James Martineau, Types of Ethical Theory, Oxon 1885, vol. II (vergl. Sidgwick in Mind, vol. X, 1885, S. 628, und Martineaus Antwort, vol. XI, 1886, S. 147). H. Rashdall, H. Sidgwick's Utilitarianism, Mind, vol. X, 1885, S. 200. M. Macmillan, Sidgwick and Schopenhauer on the Foundations of Morality, Internat. J. of Ethics, IV, 1898, S. 490. R. Magill, D. rationale Utilitarism. S.s oder seine Vereinigung des Intuitionismus u. Utilitarismus, Diss., Jena 1899. E. Albee, An Examination of Sidgwick's Proof of Utilitarianism, Phil. Rev. X, 1901, S. 251. James Seth, The Ethical System of H. Sidgwick, Mind N. S. X, 1901, S. 172. Leslie Stephen, H. Sidgwick, Mind N. S. X 1901, S. 1. W. R. Sorley, H. Sidgwick, Intern. J. of Ethics, XI, 1901, S. 168. F. H. Hayward, The true significance of Sidgwick's Ethics, Intern. J. of Ethics, XI, S. 175 (vergl. E. E. C. Jones, S. 354). Siehe auch J. Peile in Cambridge Rev. Oct. 25. 1900 und C. F. G. Masterman in The Commonwealth, V, 1900, S. 292.

Henry Sidgwick, geb. zu Skipton in Yorkshire, wo sein Vater Geistlicher war, 31. Mai 1838, erhielt seine Bildung auf der Universität Cambridge, promovirte 1859 und wurde in demselben Jahre „Lecturer“ in Trinity College. 1876 heirathete er eine Schwester des oben erwähnten Arthur Balfour. Er erhielt 1883 die Knightbridge Professur der Moralphilosophie in Cambridge und bekleidete dies Amt bis 1900. Er starb 28. August 1900. Ausgehend von dem Utilitarismus Mills, ist Sidgwick bald zu der Ansicht gekommen, dass es zwei Grundsätze der Ethik gäbe, welche von hervorragender Bedeutung seien. Einerseits muss man nach ihm als feststehende psychologische Thatsache anerkennen, dass jeder Mensch seine eigene Glückseligkeit sucht, und andererseits ist es als ethisches Axiom ebenso zweifellos, dass jeder die allgemeine Glückseligkeit suchen soll. Wie nun den scheinbaren Widerspruch zwischen diesen beiden Principien aufheben? Auf welche Weise kann das Interesse Aller als Hauptmotiv des moralischen Lebens festgestellt werden? Nur, meint Sidgwick, wenn man eine ursprüngliche Intuition annimmt, welche sich etwa wie die kantische Maxime ausdrücken lässt, — Was für mich Pflicht ist, das muss für alle Menschen unter ähnlichen Zuständen Pflicht sein. Ohne die Voraussetzung, dass es eine moralische Weltordnung gäbe, kann diese Intuition allerdings nicht begründet werden. Wenn wir nicht glauben können, dass die moralische Ordnung, welche in dieser Welt nur theilweise realisirt wird, doch in der Wirklichkeit absolut und vollkommen sei, so fällt der Kosmos der Pflicht in das Chaos, und ein höchstes Ideal für vernünftige Wesen wird von vornherein ausgeschlossen, In seinen „Methods of Ethics“ betont Sidgwick den unausgleichbaren Gegensatz zwischen dem Egoismus und dem Utilitarismus und versucht, durch eine kritische Erörterung der verschiedenen ethischen Systeme, eine neue Basis der utilitaristischen Lehre zu liefern. Zunächst unterscheidet er drei Arten von menschlichen Handlungen: nicht-vernünftige oder instinctive

Handlungen, in welchen das bestimmte Bewusstsein eines Zweckes fehlt; vernunftwidrige Handlungen, die Resultate vernunftwidriger Motive, die uns zu Handlungen gegen unsere bessere Einsicht führen, und vernünftige Handlungen, in welchen die moralischen Urtheile den Begriff des Sollens enthalten, der sich von dem Begriff empirischer Thatsachen wesentlich unterscheidet. Die Schwierigkeit, welche dem Utilitarismus anhaftet, den Uebergang vom Glück des Einzelnen zum Glück Aller, sucht er in folgender Weise zu umgehen: Zunächst muss zwischen dem Begehrten und dem Begehrenswerthen sorgfältig unterschieden werden. Wenn das Individuum das Urtheil: „Etwas ist begehrenswerth“ fällt, so ist dies ein objectives Urtheil, d. h. giltig für alle Menschen, und wenn das Individuum sich nicht irrt, wird jenes Urtheil auch von Allen, die richtig urtheilen können, als ein objectives anerkannt werden. Das Begehrenswerthe ist also das, was begehrt werden soll. Nun aber ist das Begehrenswerthe stets ein Bewusstseinszustand, den wir angenehm nennen. Daher ist ein derartiger Bewusstseinszustand an und für sich begehrenswerth. Der Endzweck, welchen wir als vernünftige Wesen uns setzen müssen, ist ein begehrenswerther Zustand des Gefühls für die unzählbare Menge der lebendigen Wesen der Gegenwart und Zukunft. Sidgwick verkennt nicht die Schwierigkeit eines hedonistischen Calculus, meint aber, dass es prima facie absurd sei, eine Anzahl utilitaristischer Regeln für die Menschheit im Allgemeinen aufzustellen. Die praktische Ethik bedarf solcher Regeln nicht, sondern wird uns verständlich als das Resultat eines instinctmässigen unwillkürlichen Utilitarismus. Deshalb ist der Gegensatz zwischen Intuitionalismus und Utilitarismus nicht so gross, wie man häufig gedacht hat.

In der Erkenntnisstheorie macht Sidgwick keinen Versuch, ein System zu bilden, richtet vielmehr sein Bemühen darauf, die Systeme Anderer einer strengen logischen Kritik zu unterwerfen. Was die kantische Lehre anlangt, so behauptet er, dass derselben ganz besonders die Schwierigkeit anhaftet, eine befriedigende Antwort der Frage, „Quis custodiet custodem?“ zu finden. Denn Kant will durch eine Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens die Grenzen der Erkenntniss bestimmen und ihre Gültigkeit constatiren. Aber die Annahme, dass wir Erkenntnissvermögen besitzen, setzt schon voraus, dass wir gültige Erkenntniss besitzen. Und in der That, wird diese Voraussetzung, so weit es die Mathematik (sowie die Logik) und die Naturwissenschaft angeht, ausdrücklich von Kant anerkannt. Für ihn stützt sich nämlich die erstere auf ihre eigene Evidenz und die zweite auf Erfahrung und deren durchgängige Bestätigung. Sodann, meint Sidgwick, werden wir im einen Falle auf das cartesianische oder ein ähnliches Kriterium für vernünftige Wahrheiten und im anderen Falle auf ein empirisches Kriterium für thatsächliche Wahrheiten hingewiesen. Eine zuverlässige Garantie der Gewissheit liefert jedoch weder das eine noch das andere. Nutzlos als Hülfsmittel sind sie freilich nicht. Aber Klarheit und Deutlichkeit kommen auch falschen Vorstellungen zu, und es lässt sich keine unmittelbare Anschauung finden, die als völlig frei von begrifflichen Elementen angesehen werden kann. Man gewinnt also auf diesen Wegen keine Gewähr gegen Skepticismus, und die Erkenntniss bedarf noch weiterer Begründung. Ueber religiöse Themata, namentlich über Gott und Unsterblichkeit, äussert sich Sidgwick sehr besonnen. Die philosophischen Beweisgründe des Theismus scheinen ihm alle unhaltbar; ihnen gegenüber bleibt er immer skeptisch. Doch ist er davon überzeugt, dass der Glaube an Gott und Unsterblichkeit für die menschliche Wohlfahrt wesentlich sei. „In eine gottlose Welt“, sagt er, „wird nicht und kann die Menschheit sich nicht fügen“. Er nimmt seine Zuflucht zu der Relativität unserer Erkenntniss und sagt seinen Zeitgenossen: „Wir heissen euch hoffen“.

Auf empirischem Boden steht zum grossen Theil G. Croom Robertson (1842—1892), mehrere Jahre Prof. der Philosophie in dem University College London. In seinen späteren Schriften neigt er sich aber Leibniz und Lotze zu. S. Philosophical Remains, edited by Alex. Bain u. J. Whittaker, Lond. 1895; Elements of General Philosophy (edited by C. A. F. Rhys Davids), Lond. 1896; und Elements of Psychology (hrsg. von Davids), Lond. 1896. Ueber ihn vergl. A. Bain, Biographical Notice, Mind, N. S. 11, 1893, S. 1.

§ 54. Die grosse Umwälzung in den biologischen Anschauungen, die sich an den Namen von Charles Darwin knüpft, dehnte sich sehr bald auf andere Erkenntnissgebiete aus, und mit der Verallgemeinerung des Evolutionsbegriffs beginnt eine neue Epoche in der Behandlung philosophischer Probleme. Für Darwin selbst aber galt die Selectionstheorie hauptsächlich als eine Erklärung der „Entstehung der Arten".

Die darwinsche Hypothese setzt voraus, dass die rasche Zunahme der Abkömmlinge organischer Wesen grösser ist als die Zunahme der Lebensmittel, und dass die Abkömmlinge stets mannigfache kleine Abweichungen von den Erzeugern zeigen. Aus der ersten Thatsache folgt, dass ein Kampf ums Dasein eintreten muss, und wenn man die zweite Thatsache in Betracht zieht, so ergiebt sich, dass in jenem Kampf diejenigen Individuen am meisten Aussicht haben, am Leben zu bleiben, deren Abweichungen Vorzüge sind. Die Natur ist die grosse Züchterin und wählt solche Individuen aus, die sich am besten den Lebensbedingungen anpassen. Das Fortbestehen eines Organismus und die Anpassung desselben an seine Umgebung ist ein und dasselbe. Da nun das begünstigte Individuum seine Ausstattung auf seine Nachkommen vererbt, so wird durch Summirung kleiner Unterschiede, was zunächst individueller Vortheil war, allmählich zur Gattungseigenschaft. Auf diese Weise soll eine aufsteigende organische Entwickelung, sowie eine Differenzirung der Typen, stattfinden.

Darwin glaubte, die Selectionstheorie sei im Stande, auch die Entstehung der geistigen Eigenschaften zu erklären, obwohl, soweit der höchste Theil der menschlichen Natur in Betracht käme, andere Kräfte noch bedeutungsvoller wirksam seien. Im Allgemeinen ist Entwickelung nach ihm ein Resultat von verschiedenen Factoren, und über die Wirksamkeit solcher Factoren im Einzelnen herrscht noch in der Biologie vielfach Unsicherheit. Ueber die Tragweite des Princips der natürlichen Auslese und die Thatsache der Vererbung erworbener Eigenschaften besteht keine übereinstimmende Meinung. Vor Allem bleibt die Frage, von welchen Bedingungen die erste Entstehung der Abweichungen abhängt, in der darwinschen Lehre gänzlich dahingestellt.

Herbert Spencer, der sein Princip vor dem Erscheinen von Darwins „Origin of Species" dargelegt hatte, betrachtet die Entwickelung

nicht als ein Resultat von Gesetzen, sondern selbst als das oberste Gesetz der gesammten und nicht bloss der organischen Natur. Die organische Entwickelung folgt nach ihm nothwendig aus der Beschaffenheit der materiellen Umgebung des Lebens, und die successiven Veränderungen der Lebensbedingungen dürften auch ohne den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl im Stande sein, abweichende Arten hervorzubringen. Die metaphysische Grundlage von Spencers Philosophie soll eine unerkennbare Realität sein, welche sich zugleich in materiellen und in geistigen Formen manifestirt. Jedoch bezeichnet er das Unerkennbare meistens als „Kraft". Wesentlich für seine Erkenntnisslehre und Ethik ist die Annahme von der Vererbung erworbener Eigenschaften, auf der seine Erklärung der angeborenen Vorstellungen beruht.

Von anderen Seiten erstrebt man eine Metaphysik, die in engerem Zusammenhange mit der Evolutionslehre steht. So gelangen W. K. Clifford und G. J. Romanes zu einem ausgeprägten Monismus, während J. C. S. Schiller eine Art Pluralismus als die für den Evolutionismus einzig mögliche metaphysische Basis ansieht.

Bei den neueren Versuchen einer evolutionistischen Ethik und Sociologie, wird besonders im Gegensatz zu dem älteren Utilitarismus, die Gemeinschaft nicht mehr als ein blosses Aggregat von Individuen, sondern als eine organische Einheit betrachtet. Gegenüber Spencer sieht man die Tendenz, namentlich bei S. Alexander, die Bedeutung der natürlichen Auslese, freilich in veränderter Form, als eines ethischen Princips, hervorzuheben.

Charles Darwins Origin of Species by means of natural Selection, or the Preservation of favoured races in the struggle of life, wurde 1859, Descent of Man and Selection in relation to sex 1871 (beide öfter ins Deutsche übersetzt) herausgegeben. Schon Erasmus Darwin (Zoonomia, 1794) hatte aber die organische Variabilität und den indirecten Einfluss der Umgebung hervorgehoben, Wells 1813 eine Theorie der natürlichen Zuchtwahl skizzirt, welche 1831 weiter von Patrick Matthew ausgearbeitet wurde, und 1844 lieferte das anonym erschienene Werk Vestiges of Creation (in der letzten Zeit als Verfasser erkannt: Robert Chambers) eine populäre Darstellung der neuen Lehre. Zugleich mit Charles Darwins vorläufiger Mittheilung an die „Linnean Society", London 1858, wurde auch eine Mittheilung von Alfred Russell Wallace, der auf anderem Wege ähnliche Resultate erreicht hatte, vorgelegt. Unter Charles Darwins anderen Werken sind zu nennen: The Expression of Emotions in Man and Animals, 1873; The Variation of Plants and Animals under Domestication, 1867, und Biographical Sketch of an Infant, in Mind II, 1877. S. 285. Vergl. auch Life and Letters of C. Darwin, Lond. 3 vols. 1887, herausg. von Francis Darwin (deutsch v. J. V. Carus, Stuttgart, 1894). Von Wallaces zahlreichen Schriften sind zu erwähnen Contributions to the Theory of Natural Selection, 1871, und Darwinism, Lond. 1889 (auch deutsch erschienen).

Ueber den Darwinismus und die Entwickelungslehre s. ausser den oben § 28 angeführten Werken folgende: Duke of Argyll, The Reign of Law, Lond. 1866: The Unity of Nature, Lond. 1884; St. George Mivart, Genesis of Species, Lond. 1871; Lessons from Nature, Lond. 1876; Contemporary Evolution Lond. 1876; A Limit to Evolution, Nineteenth Cent. XVI, 1884, S. 263. H. C. Bastian, Modes of Origin of Lowest Organisms, Lond. 1871; Beginnings of Life, Lond. 2 vols. 1872; Evolution

and the Origin of Life Lond. 1874. F. Schultze, Kant und Darwin, 1875. T. H. Huxley, Art. Biology, Ency. Brit. IX. ed. vol. III, 1875, S. 679; Art. Evolution in Biology, Ency. Brit. IX. ed. vol. VIII, 1878, S. 744; Struggle for Existence, a Programme, Ninet. Cent. Feb. 1888; Collected Essays, vol. II, Darwiniana, Lond. 1894. A. R. Wallace, Art. Acclimatisation, Ency. Brit., IX. ed. vol. I, 1875, S. 84. Francis Darwin, Art. Breeds and Breeding, Ency. Brit., IX. ed. vol. IV, 1876, S. 244. James Sully, Evolution in Philosophy. Ency. Brit. IX. ed., vol. VIII, 1878, S. 751. John Fiske, Darwinism and other Essays, Lond. 1879 (vergl. Outlines of Cosmic Philosophy, Bost. 2 vols. 1874): Man's Destiny in Light of his Origin, Lond. 1884. Samuel Butler, Evolution, Old and New, Lond. 1879 (vergl. Life and Habit, Lond. 1878 und Luck or Cunning, Lond. 1887). E. R. Lankester, Degeneration, a Chapter in Darwinism, Lond. 1880. Semper, The Natural Conditions of Existence as they effect Animal Life (Internat. Sc. Series) Lond. 1880. G. J. Romanes, The Scientific Evidences of Organic Evolution (Nature Series), Lond. 1882; Darwin's Work in Zoology and Psychology, 1882; The Darwinian Theory of Instinct, Ninet. Cent. XVI, S. 434; Darwin and After Darwin, vol. I; The Darwinian Theory, vol. II: Post-Darwinian Questions, Lond. 1892 (deutsch v. B. Vetter, Leipz. 1892); vol. III, 1897. An Examination of Weismannism, Lond. 1894 (deutsch v. Fiedler). W. K. Brooks, The Law of Heredity, Baltimore, 1883. J. M'Cosh, Development; what it can and what it cannot do, Edinb. 1884. E. Roth, Die Thatsachen der Vererbung, 2. Aufl. Berl. 1885. E. D. Cope, Origin of the Fittest, New York, 1887; The Primary Factors of Organic Evolution, Chicago, 1896. G. H. T. Eimer, Die Entstehung der Arten, 1888; Organic Evolution (ins Engl. übers. von J. T. Cunningham, Lond. 1890). Patrick Geddes, Art. Variation and Selection, Ency. Brit. IX. ed., vol. XXIV, 1888, S. 76 (vergl. Art. Animal Reproduction, Ency. Brit. IX. ed. vol. XX, 1886, S. 417).

August Weismann, Essays upon Heredity and kindred Biological Problems (aus dem Deutsch. von Poulton u. Anderen) Oxon. 1889; The Germ. Plasm, a theory of Heredity (aus dem Deutsch.) 1893; Effect of external influences upon Development. Romanes Lecture, Oxon. 1894 (auch deutsch erschienen). J. Arthur Thompson, History and Theory of Heredity, Proc. Roy. Socy. Edinb. 1889 (vergl. Synthetic Summary of the Influence of the Environment upon the Organism, Proc. Roy. Phys. Socy. Edinb. 1888). P. Geddes und J. A. Thompson, The Evolution of Sex, Lond. 1889. W. Platt Ball, Are the Effects of Use and Disuse inherited? An Examination of the View held by Spencer and Darwin (Nature Series), Lond. 1890. Henry Calderwood, Evolution and Man's Place in Nature, Lond. 1893. D. G. Ritchie, Darwin and Hegel. with other phil. Studies, Lond. 1894. H. B. Orr, The Theory of Development and Heredity, Lond. 1894. J. H. Stirling, Darwinianism, Workmen and Work, Edinb. 1894. William Bateson, Materials for the Study of Variation, treated with special regard to Discontinuity in the Origin of Species, 1894. C. C. Coe, Nature versus Natural Selection, An Essay on Organic Evolution, Lond. 1895. Karl Pearson, The Chances of Death and Other Studies of Evolution, Lond. 1896. W. Hutchinson, The Gospel according to Darwin, Chicago 1898. F. Le Dantec, Lamarkiens et Darwiniens, Paris 1899 (vergl. Les théories neolamarkiennes, in Rev. phil. XI und XII, 1897—98). J. W. Headley, Problems of Evolution, Lond. 1900. F. B. Jevons, Evolution (The Churchman's Library) 1900. Alfred Fouillée, Nietzsche and Darwinism; Internat. Monthly, III, 1901, S. 134. Vergl. auch E. v. Hartmann, Wahrheit und Irrthum im Darwinismus, s. ob. S. 296.

Ueber die Evolutionslehre auf psychologischem Gebiete vergl. James Sully, Sensation and Intuition, Lond. 1874. G. J. Romanes, Mental Evolution, Lond. 1878. Animal Intelligence, Lond. 1882. Mental Evolution in Animals, Lond. 1883. Mental Evolution in Man, Lond. 1888. C. Lloyd Morgan, Animal Life and Intelligence, Lond. 1890—91; Habit and Instinct, Lond. 1896 (vergl. Mental Evolution, An old Speculation in a New Light, Monist, II, 1892, S. 161; The Law of Psychogenesis, Mind, N. S. vol. I, 1892, S. 72; The Conditions of Human Progress, Monist, X, 1900, S. 422). H. M. Stanley, Studies in the Evolutionary Psychology of Feeling, Lond. 1895. H. M. Foston, Organic Evolution and Mental Elaboration, Mind, N. S. vol. IV, 1895, S. 472. J. M. Baldwin, Social and Ethical Interpretations of Mental Development, New York u. Lond. 1897, deutsch v. E. Ruedemann, Lpz. 1900. H. R. Marshall, Instinct and Reason, Lond. 1898. M. H. Carter, Darwin's Idea of Mental Development, Am. Journ. of Psych., IX, 1898. Pietro Sciascia, La Psicogenesi dello instincto e della morale secondo C. Darwin, Palermo, 1899.

Auf dem Gebiete der Ethik s. Frances Power Cobbe, Darwinism in Morals, Lond. 1872. F. Pollock, Evolution and Ethics, Mind 1, 1876, S. 234. H. Sidgwick, The Theory of Evolution in its application to Practice, Mind 1, 1876, S. 52. C. Stani-

land Wake, The Evolution of Morality; Being a History of the Development of Moral Culture, Lond., 2 vols. 1878. J. G. Schurman, Kantian Ethics and the Ethics of Evolution; A. Critical Study, Lond. 1881, und The Ethical Import of Darwinism, Lond. 1888. N. Pearson, The Sense of Sin and Evolution, Mind, vol. VII, 1882, S. 544. G. H. Schneider, Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwickelungstheorien („Des Darwinismus") Berl. 1882. J. Seth, The Evolution of Morality, Mind. XIV, 1889, S. 27. W. Mitchell, Logic of the Ethic of Evolution, Mind XV, 1890, S. 342. C. M. Williams, A Review of the Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution. Lond. 1893. T. H. Huxley, Evolution and Ethics, Romanes Lecture, Lond. 1893. A. Sutherland, The Origin and Growth of the Moral Instinct, 2 vols. Lond. 1898. J. Dewey, Evolution and Ethics, Monist, VIII, 1898, S. 321. G. Gore. The scientific Basis of Morality, Lond. 1899. A. W. Benn, The Relation of Ethics to Evolution, Intern. J. of Ethics, XI, 1900, S. 60. D. Irons, Nat. Select. in Ethics. Phil. Rev. X, 1901, S. 271.

Auf dem Gebiete der Religion und der Sociologie s. Asa Gray, Natural Selection not inconsistent with Natural Theology, 1861 (vergl. Natural Science and Religion, New York, 1880). Sir John Lubbock, Prehistoric Times, Lond. 1865; Origin of Civilisation and the primitive Condition of Man, Lond. 1870. E. B. Tylor. Researches into the Early History of Mankind, Lond. 1865; Primitive Culture, Lond. 1871; Anthropology, Lond. 1881. J. F. M'Lennan, Primitive Marriage, Edinb. 1865; The Patriarchal Theory (herausg. von D. M' Lennan), Lond. 1885. Fergusson, Tree and Serpent Worship, 1868. Walter Bagehot, Physics and Politics, Lond. 1872. Andrew Lang, Custom and Myth, Lond.1884; Myth. Ritual and Religion, Lond., 2 vols. 1887. J. M. Macdonald, The Science of History, Mind X, 1885, S. 363. D. G. Ritchie, Darwinism and Politics, Lond. 1889. Aubrey L. Moore, Science and the Faith, Lond. 1889; Essays, Scientific and Philosophical, Lond. 1890, vergl. Art. über The Idea of God in Lux Mundi, Lond. 1890. C. N. Starcke, The Primitive Family in its Origin and Development (Intern. Sc. Series) Lond. 1889. J. G. Frazer, The Golden Bough, Lond., 2 vols., 1890, neue Aufl., 3 vols., 1900. J. H. Stirling, Philosophy and Theology, Edinb. Gifford Lectures, Edinb. 1890. J. H. King, The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution, Lond., 2 vols., 1893. J. Le Conte, Evolution, Its Nature, its evidences and its Relation to Religious Thought, 2. ed. Lond. 1893. Edward Caird, The Evolution of Religion, Glasg., 2 vols., 1893. A. J. Dadson, Evolution and Religion, Lond. 1893. J. Iverach, Christianity and Evolution, Lond. 1894. A. M. Fairbairn, Religion in History and in Modern Life, Lond. 1894. O. Pfleiderer, Philosophy and Development of Religion (Gifford Lectures) Edinb., 2 vols, 1894. Henry Drummond, The Ascent of Man (Lowell Lectures) Lond. 1894 (vergl. Natural Law in the Spiritual World, Lond. 1884 u. ö., auch deutsch erschienen). B. Kidd, Social Evolution, Lond. 1895 (auch deutsch erschienen). Vergl. auch Hibbert Lectures, von Max Müller (1878), Renouf (1879), Renan (1880), Davids (1881), Kuenen (1882), Beard (1883), Réville (1884), Pfleiderer (1885), Rhys (1886), Sayce 1887), Hatch (1888), D'Alviella (1891) und Montefiore (1892).

Charles Darwin schreibt die Ueberlegenheit des Menschen in der thierischen Welt seinen intellectuellen und socialen Eigenschaften zu. Der Unterschied von den höheren Thieren ist jedoch nur ein Gradunterschied. Der moralische Sinn entwickelt sich auf dem Wege der natürlichen Zuchtwahl aus dem ursprünglichen socialen Triebe. Die socialen Triebe sind immer gegenwärtig und beständig, während die egoistischen vorübergehend sind. Wenn der Mensch dennoch seinem egoistischen Triebe folgt und dann später über sich selbst reflectirt, wenn die augenblickliche Freude vorbei ist, so entsteht unvermeidlich das Gefühl der Reue. Er wird sich entschliessen, in der Zukunft anders zu handeln, und dieser Entschluss ist ja das Gewissen. Darwin unterscheidet seine Lehre vom Hedonismus. Der reflectirende Mensch findet in seiner Natur ein Princip des Handelns, das weit davon entfernt ist ein Streben nach Glück zu sein; es ist der tief begründete sociale Trieb. Das Object dieses Triebes ist vielmehr die allgemeine Wohlfahrt als das allgemeine Glück, obwohl die beiden oft zusammenfallen. Die allgemeine Wohlfahrt besteht in der Erziehung der grösstmöglichen Anzahl von völlig gesunden Individuen, die sich im Besitz aller ihrer eigentlichen Eigenschaften befinden.

Herbert Spencer, The Proper Sphere of Government, 1843 (Separatabdr. aus The Nonconformist, 1842); Social Statics, or the Conditions essential to Human Happiness specified and the first of them developed, 1850 (neue Aufl. umgearbeitet 1892); Mehrere Revue-Artikel, insbesondere: The Development Hypothesis, 1852; Manners and Fashion, 1854; The Genesis of Science, 1854; Progress; Its Law and Cause, 1857 (alle in Essays, s. unten). Im März 1860 liess Sp. einen Prospect circuliren, welcher eine zusammenhängende Reihe von Werken ankündigte; im Nov. 1896 lagen die 10 Bände vollständig vor. Sie stellen A System of Synthetic Philosophy dar. — Vol. I, First Principles, 1862, 6. ed. 1899; vols. II und III, Principles of Biology, 1864—67, 4. ed. 1888, neue Aufl. umgearbeitet und vermehrt, 1898; Vols. IV und V, Principles of Psychology, 2. ed. 1870—72 (zuerst 1855 in einem Bande erschienen), 5. ed. 1890; vols VI, VII und VIII Principles of Sociology (vol. VI, 1876, 3. ed. 1885; Ceremonial Institutions 1879, 2. ed. 1885; Political Institutions, 1882, 2. ed. 1885, welche die beiden Theile vol. VII bilden; Ecclesiastical Institutions 1885, Part. I von vol. VIII, vol. VIII vollständig 1896), vols IX und X, Principles of Morality, 1892—93 (Part I, Data of Ethics 1879, 5. ed. 1888; Part IV, Justice, 1891; Parts II und III. 1892; Part V, 1893). — Autorisirte deutsche Ausgabe von B. Vetter, 1875 ff., 1. Bd. in 2. Aufl. unt. d. Titel: Grundsätze der synthetischen Auffassung der Dinge, neu übers. v. J. Vict. Carus, Stuttg. 1901. — Ausserdem hat Spencer veröffentlicht: The Classification of the Sciences; to which are added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte, 1864, 3. ed. 1871; Education, Intellectual, Moral and Physical, 1861, 23. ed. 1890 (deutsch von Fritz Schultze, Jena 1874). The Study of Sociology, 1873. 11. ed. 1885 in deutscher Uebersetz. von Heinr. Marquardsen in der Intern. wissensch. Biblioth.; The Man versus the State, 1884 (auch deutsch); The Factors of Organic Evolution, 1887; Essays, Scientific, Political and Speculative, 2 vols. 1858—63; 4. ed., 3 vols. 1885; New enlarged ed. 1891; The Inadequacy of Natural Selection, 1893; A Rejoinder to Prof. Weismann. 1893; Weismannism Once More 1894; Various Fragments, 1897. Auch in Nineteenth Century, vol. XV, 1884, S. 1, Religion: A Retrospect and Prospect, und vol. XVI, 1884, S. 3, Retrogressive Religion, und S. 826 Last Word about Agnosticism and the Religion of Humanity. Spencer hat im Verein mit Duncan, Schepping und Collier 8 Theile einer „Descriptive Sociology" herausgegeben, welche eine tabellarische Uebersicht als Grundlage für die Princ. of Sociol. darbieten soll.

Ueber Spencer handeln: James Martineau, Science, Nescience and Faith, Nat. Rev. XV, 1865, S. 394 (in Essays, Reviews and Addresses, vol. III, 1891, enthalten). Vergl. Types of Ethical Theory, Oxon. 1885, vol. II, S. 335 ff. W. T. Harris, Herbert Spencer, Journal of Spec. Phil., vol. I, 1867, S. 6. R. H. Quick, Essays on Educational Reformers, Lond. 1868. Anon., Herbert Spencer, Quarterly Rev. CXXXV, 1873, S. 509. B. P. Browne, The Phil. of Herbert Spencer, being an Examination of the first principles of his System, New York 1874. W. A. Leonard, A Summary of Mr. Herbert Spencer's First Principles, Lond. 1874. St. George Mivart, An Examination of Mr. Herbert Spencer's Psychology, Dublin Rev. vol. LXXV, 1874, S. 476; vol. LXXVII, 1875, S. 143; vol. LXXX, 1877, S. 192 und 479; vol. LXXXII, 1878, S. 157; vol. LXXXIII, 1878, S. 412; vol. LXXXIV, 1879, S. 141; vol LXXXV, 1880, S. 368 und vol. LXXXVI, 1880, S. 26. Fischer, Ueber das Gesetz der Entwickelung mit Rücksicht auf Herbert Spencer, 1875. Kirkman, Philosophy without Assumptions, Lond. 1876. T. R. Birks, Modern Physical Fatalism and the Doctrine of Evolution, including an Examination of Mr. H. Spencer's First Principles, Lond. 1876. E. B. Tylor, Mr. Spencer's Principles of Sociology, Mind II, 1877, S. 141 (vergl. Spencer's Antwort, Mind II, S. 415 und Tylor darüber S. 419). William James, Herbert Spencer's Definition of Mind, Journ. of Spec. Phil., vol. XII, 1878, S. 1. John Watson, The World as Force, with especial reference to the Philosophy of Herbert Spencer, Journ. of Spec. Phil. vol. XII, 1878, S. 113. R. Bobba, La dottrina della libertà secondo Sp. in rapporto colla morale; La filos. delle sc. Italiane. Bd. XVIII u. XIX. T. H. Green, Mr. Herbert Spencer and Mr. G. H. Lewes, Their Application of the Doctrine of Evolution to Thought, Contemp. Rev., vol. XXXI, 1878, S. 25 und 745; vol. XXXII, 1878. S. 751 (auch in Works of T. H. Green, edited by Nettleship, vol. I, Lond. 1886 enthalten). E. L. Youmans, Spencer's Evolution Philosophy, North American Rev. 1878. H. Vaihinger, D. Begriff des Absoluten m. Rücks. auf Sp.. Viert. f. w. Phil. II, 1878, S. 188—221. Malcolm Guthrie, Formula of Evolution, Lond. 1879; On Mr. Spencer's Unification of Knowledge, Lond. 1882; On Mr. Spencer's Data of Ethics (The Modern Press) Lond. 1884. Alex. Bain, H. Spencer's Data of Ethics, Mind IV, 1879, S. 561; Mr. Spencer's psychological Con-

gruites, Mind VI, 1881, S. 266 u. 394. C. B. Spruyt, Proeve van eene Geschiedenis van de Leer der aangeboren Begrippen, Leyden, 1879. Richard Hodgson, Green on Spencer, Contemp. Rev. vol. XXXVIII, 1880, S. 898. Henry Calderwood, Herbert Spencer's Data of Ethics, Contemp. Rev. XXXVII, 1880, S. 64; Herbert Spencer's Animal Ethics, Phil. Rev. 1, 1892, S. 241. H. Wace, H. Spencer's Data of Ethics, Contemp. Rev. XXXVIII, 1880, S. 254. H. Sidgwick, Mr. Spencer's Ethical System, Mind V, 1880, S. 216; H. Spencer's „Justice", Mind 1, N. S. 18, S. 107. D. M. G. Means, The Ethical Method of Evolution, Mind V, 1880, S. 396. A. M. Fairbairn, Herbert Spencer and the Philosophy of Religion, Contemp. Rev., vol. XL, 1881, S. 74 und 209 (vergl. Fairbairn, The City of God; A Series of Discussions in Religion, Lond.. 2. ed. 1886). A. Brogialdi, Studii sulla psicologia di Erberto Spencer, Faenza, 1881. M. E. Beaussire, La morale laïque, examen de la morale évolut. de M. Herbert Spencer. Paris 1881. G. de Greef, Abrégé de psychologie d'après H. Spencer, avec préface, Bruxelles 1882. Michelet, Herbert Spencer's System der Philos. u. sein Verh. zur deutsch. Philos., Halle 1882. James T. Bixby, Herbert Spencer's Data of Ethics, Mod. Rev. vol. III, 1882. S. 40. Cesca, L' evoluzionismo di Erberto Spencer. Esposizione critica, Verona, 1883, F. Maitland, Mr. Herbert Spencer's Theory of Society, Mind VIII. 1883, S. 354 u. 506. C. Mercier, Mr. H. Spencer's Classification of Cognitions, Mind VIII, 1883, S. 260. W. D. Ground, An Examination of the structural principles of Mr. H. Spencer's Philosophy, Oxon, 1884. James M'Cosh, H. Spencer's Philosophy as culminated in his Ethics (Philos. Series IV), Edinb. 1884. W. R. Sorley, On the Ethics of Naturalism, Shaw Fellowship Lectures, Edinb. u. Lond. 1884. Frederic Harrison, The Ghost of Religion, Nineteenth Cent. XV, 1884, S. 484; Agnostic Metaphysics, Ninet. Cent. XVI, 1884, S. 353.

Sir J. F. Stephen, The Unknowable and the Unknown, Ninet. Cent. XV, 1884, S. 905. V. Cathrein, Die Sittenl. d. Darwinismus. E. Krit. d. Ethik H. Sp's., 1885. A. Naumann, Spencer wider Kant, Hamb. 1885. Giacomo Barzellotti, H. Spencer. L'Individuo e lo Stato, S. Lafi 1886. K. Gaquoin, Die Grundlage der spencerschen Philosophie insbesondere als Basis für d. Ursprung von Religion u. Wissenschaft, krit. beleuchtet, Berl. 1888. F. Pittre, La Classification des sciences de M. Herbert Spencer, La Critique philos. IV, 1888. Albert Roder, Der Weg zum Glück. Auf Grund e. Darst. d. Entwickelungsl. H. Sp.'s: Lpz. 1888. W. L. Lilly, Herbert Spencer as a Moralist, Fort. Rev. XLIX, 1888, S. 427. F. Howard Collins, An Epitome of the Synthetic Philosophy, Lond. 1889, 4. Aufl. 1899. J. Watson, Mr. Sp.'s Derivation of Space, Mind XV, 1890, S. 537. G. Spicker, Spencer's Ansicht über das Verh. der Relig. zur Wissenschaft, Münster 1890. Ernst Grosse, Herbert Spencer's L. v. dem Unerkennbaren. Lpz. 1890. T. O. Gaupp, Die Erkenntnisslehre Herbert Spencer's, Diss., Berl. 1890. D. G. Ritchie, The Principles of State Interference, Lond. 1891. Edward Pace, Das Relativitätsprincip in Herbert Spencer's psychologischer Entwickelungslehre, Wundts Phil. Stud., Bd. VII, 1892, S. 487. S. S. Laurie, Spencer's Chapter on Moral Education, Educational Rev., Lond. 1892, S. 485. S. Alexander, Herbert Spencer's Principles of Morality, Mind II, N. S. 1893, S. 102 und Mind III, N. S. 125. Paul Barth, Kritik der Grundanschauungen der Sociologie H. Spencer's, Vierteljahrsschr. für w. Philos. 1893, S. 178. August Weismann, Heredity and Progress, Contemp. Rev. LXIV. 1893, S. 309 u. 596. A. R. Wallace, The Spencer-Weismann Controversy: Are Acquired Characters inherited? Fort. Rev. LIII, 1893, S. 490 u. 655. E. de Roberty, Auguste Comte et Herbert Spencer, Contribution à l'histoire des Idées Philos. au XIXe Siècle (Biblio. de Philos. Contemp.), Paris 1894. Richard H. Weber, Die Philosophie von H. Spencer, Darmst. 1894. K. Busse, H. Spencer's Philosophie der Geschichte, Diss., Halle 1894. W. H. Hudson, The Philosophy of Herbert Spencer, New York 1894; Derselbe, An Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer, Lond. 1895. John Watson, Mill, Comte and Spencer, An Outline of Philosophy, Glasgow 1895. Karl Vorländer, Herbert Spencer's Sociologie, Z. f. Ph. CVIII. 1896, S. 73. G. Sandeman, Problems of Biology, Lond. 1896. J. M. Bösch, D. entwickelungstheoret. Idee socialer Gerechtigk. E. Krit. u. Ergänzung der Socialtheorie H. Sp.s, Zürich 1896. G. Zuccante, La dottrina della coscienza morale nello Sp., Lonigo 1896. A. Velardita, H. Sp. e l' evoluzionismo, Riv. Ital. filos., XI, 1896. G. Zuccante, Condotta buona e condotta cattiva secondo lo Sp., Riv. ital. di filos., 1897, 1. R. Vorenkamp, Agnosticisme van H. Sp.. Diss., Gröning. 1897. Collin, Philosophy of H. Sp., Lond. 1897. G. S. Painter, Herbert Spencers Evolutionstheorie, Diss., Jena 1897. S. Weir, Der Monismus mit besonderer Rücksicht auf die kosmische Theorie H. Sp.s, Diss., Jena, 1895. Otto Gaupp. Herbert Spencer, Stuttg. 1897. W. Ekedahl, Studier öfver egoismen och altruismen: H. Sp.s etiska system, diss., Lund 1897. N. Mikhaillowsky.

Qu'est ce que le progrès? Ex. des idées de H. Sp., Par. 1897. G. Belot. Les principes de Sociologie de Sp., Rev. philos., 1898 März. G. Allievo, La psicologia di H. Sp., Torino 1898. D. Mercier, La Philosophie de Herbert Spencer, Rev. Néo-Scolastique 1898, S. 1. G. Vidari, Rosmini e Spencer, Milano 1899. A. Coste. Les Principes d'une Sociologie Objective, Paris 1899. Jules Dubois, Spencer et le Principe de la Morale, Paris 1899. P. Carus, Kant and Spencer, Chicago 1899. James Ward, Naturalism and Agnosticism, Lond. 1899, Vol 1, Part II, The Theory of Evolution (Vergl. H. Spencer, Fort. Rev. Dec. 1899, Prof. Ward on „Naturalism and Agnosticism", und J. Ward, Fort. Rev., März 1900, A. Reply to H. Spencer). E. D. Miller, Spencers Versöhnung des Egoismus und Altruismus, Diss. Berl. 1899. H. Sidgwick, Criteria of Truth and Error, Mind, N. S. IX, 1900, S. 1. Hector Macpherson, Spencer and Spencerism, New-York 1900. J. R. Torceana, Die Grundlage der Spencerschen Ethik, Diss., Erlang. 1900. A. Salvadori, H. Spencer e l' opera sua, Frb. 1900. R. Ardigò, L'inconoscibile di Herb. Sp. e il Noumenon di E. Kant, Padova 1901.

Herbert Spencer wurde 27. April 1820 als Sohn eines Schullehrers in Derby geboren. Schon 1837 war er Eisenbahningenieur in London, entsagte diesem Beruf aber 1845 und widmete sich schriftstellerischer Thätigkeit. 1848 bis 1853 gehörte er der Redaction der Zeitschrift „The Economist" an. Mehrere Ehrentitel sind ihm von Universitäten und wissenschaftlichen Gesellschaften angeboten worden, er hat sie aber stets abgelehnt.

Spencers „First Principles" enthalten die Grundlage seiner „synthetischen Philosophie". Das Werk zerfällt in zwei Theile, von denen der erste über das Unerkennbare, der zweite über die Gesetze des Erkennbaren handelt. In dem ersten Theile führt er die von Hamilton und Mansel aufgestellte Lehre noch um einen Schritt weiter und weist auf die verschiedenen Wege hin, auf welchen die Wissenschaft zu denselben Schlüssen gelangt. Von allen Gegensätzen in den Ansichten der Menschen ist der älteste und verbreiteste derjenige zwischen Religion und Wissenschaft. Ueber die Entstehung des Universums lassen sich drei ihrem Wortlaut nach verständliche Vermuthungen aufstellen. Man kann behaupten, es sei selbst-existirend, oder es sei selbst-erschaffen, oder es sei erschaffen worden durch ein äusseres Agens. Jede dieser Annahmen aber zeigt sich bei kritischer Prüfung unvorstellbar und undenkbar. Bei jeder gelangen wir am Ende zu dem für uns unzugänglichen Begriff des an sich Bestehenden. Es verhält sich auf ähnliche Weise mit dem Problem des inneren Wesens der Welt. Wir können uns die Eindrücke, welche die Aussenwelt auf uns ausübt, nicht denken, ohne sie uns als verursacht vorzustellen; wir können keine Untersuchung bezüglich ihrer Verursachung zu Ende führen, ohne der Hypothese von einer letzten Ursache anheimzufallen. Eine letzte Ursache muss aber entweder endlich oder unendlich sein. Wenn die letzte Ursache endlich und deshalb begrenzt ist, so muss etwas ausserhalb derselben unverursacht sein. In dem Falle liegt kein Grund vor, überhaupt für Etwas eine Ursache anzunehmen. Wenn die letzte Ursache unendlich und deshalb unabhängig ist, so muss sie eine Form des Seins darstellen, welche keine nothwendige Relation zu irgend einer anderen Form des Seins besitzen und keine nothwendige Relation in sich haben kann. Kurz, die letzte Ursache muss absolut sein, und Spencer bedient sich der Argumentation von Hamilton und Mansel, um zu beweisen, dass die Möglichkeit, ein Absolutes zum Inhalte des Denkens zu machen, völlig ausgeschlossen wird. Auch die wissenschaftlichen Grundbegriffe, Raum, Zeit, Bewegung, Kraft, Materie, ebenso die Empfindung, sowie das Ich als Einheit von Subject und Object sind sich widersprechend, wenn sie als absolut betrachtet werden. Sie repräsentiren sämmtlich Realitäten, die nicht begriffen werden können. Das Absolute ist aber nicht, wie Hamilton und Mansel meinten, nur als Negation fassbar. Neben dem bestimmten Bewusstsein, dessen Gesetze die Logik formulirt, giebt es auch ein

unbestimmtes Bewusstsein, das sich nicht formuliren lässt, das aber trotzdem real und positiv ist. In der Verneinung unseres Vermögens, zu erfahren, was das Absolute ist, liegt gerade die Voraussetzung verborgen, dass es ist. Ausserdem lässt sich das Relative nur im Gegensatze zum Nicht-Relativen vorstellen: ist die Relation zwischen dem Absoluten und dem Relativen undenkbar, so ist es auch das Relative selbst, und alles Denken überhaupt muss aufhören. Allen Gedanken, Begriffen oder Vorstellungen ist das, was wir mit dem Worte „Existenz" bezeichnen, gemeinsam, und dies bleibt als unbestimmtes Bewusstsein von etwas unter allen Veränderungen Constantem. Hierin bietet sich die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft. Der gemeine Menschenverstand behauptet die Existenz einer Realität; die objective Wissenschaft beweist, dass dieselbe nicht so beschaffen sein kann, wie wir sie uns denken; die subjective Wissenschaft zeigt, warum wir sie uns nicht denken können, wie sie ist, und doch genöthigt sind, sie als existirend zu denken, und die Religion findet, dass diese Behauptung von einer in ihrer Natur völlig unerforschlichen Realität im Wesentlichen mit ihrem eigenen Gegenstand zusammenfällt. Wir sind keineswegs, wie Mansel meinte, verpflichtet, uns Gott persönlich zu denken, noch sind wir verpflichtet, eine solche Persönlichkeit zu verneinen. Es handelt sich nicht um die Wahl zwischen Persönlichkeit und etwas Geringerem als Persönlichkeit, sondern um die Wahl zwischen Persönlichkeit und etwas noch Höherem. Denn es ist ja wohl möglich, dass es eine Art von Sein giebt, die ebenso weit über Intelligenz und Willen steht, wie diese über mechanischer Bewegung.

Im zweiten Theile des genannten Werkes sucht Spencer die Grundprincipien, die sich in sämmtlichen Manifestationen des Absoluten erkennen lassen, aufzudecken. Es giebt drei ursprüngliche Thatsachen, ohne welche wir nicht denken können: 1. die schon erwähnte unerkennbare Ursache der bekannten Wirkungen, die wir Erscheinungen nennen; 2. die Bewusstseinsfunction, wodurch wir die Erscheinungen als einander ähnlich oder unähnlich auffassen; 3. das fundamentale Denkproduct jener Function, nämlich die Unterscheidung unserer Vorstellungen in zwei grosse Gruppen von lebhaften und schwächeren Vorstellungen. Der Unterscheidung der Reihe lebhafter von der Reihe schwächerer Vorstellungen entspricht die Unterscheidung des Objects oder Nicht-Ich von dem Subject oder Ich. Durch Ich und Nicht-Ich bezeichnen wir das Princip, das sich in den schwachen Formen, und das Princip, das sich in den lebhaften Formen manifestirt. Unter Wirklichkeit ist zu verstehen Fortdauer im Bewusstsein, eine Definition, die jedenfalls gelten würde, gleichviel ob das, was wir wahrnehmen, das Unerkennbare selbst oder eine Wirkung ist, die das Unerkennbare unabänderlich auf uns ausübt. Ausser den ursprünglichen Thatsachen giebt es auch gewisse abgeleitete Thatsachen, die Arten des Zusammenhangs sind, welche sich innerhalb jeder der beiden gesonderten Gruppen von Vorstellungen bilden und ebenfalls zu unerlässlichen Postulaten werden. Solche nennen wir, wenn für sich betrachtet, Raum und Zeit, und wenn in Verbindung mit den Manifestationen selbst betrachtet, Stoff und Bewegung. Stoff und Bewegung aber, wie wir sie erkennen, sind verschiedenartig bedingte Manifestationen der Kraft, sowie Raum und Zeit, wie wir sie erkennen, die Bedingungen sind, unter welchen jene Manifestationen der Kraft sich darbieten. Der ganze Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung setzt sich zuletzt aus Kraftempfindungen zusammen, die von nichts Anderem ableitbar sind und als die bedingten Wirkungen der bedingunglosen Ursache aufgefasst werden müssen. Das Gesetz der Beständigkeit (persistence der Kraft ist die letzte und umfassendste Wahrheit, aus der alle anderen

deducirt werden. Die Kraft, welche fortbesteht, ist aber offenbar nicht die Kraft, deren wir uns in unseren Muskelanstrengungen unmittelbar bewusst werden, sondern die absolute Kraft, von der wir ein unbestimmtes Bewusstsein haben als von dem nothwendigen Correlatum der Kraft, die uns erscheint. Von der Grundvoraussetzung der Beständigkeit der Kraft ist die Annahme der Beständigkeit der Beziehungen zwischen den Kräften, d. h. einer festen Gesetzmässigkeit in der Natur, eine nothwendige Folge. Ebenso lässt sich auf deductivem Wege daraus schliessen, dass jede einzelne Form der Kraft in eine andere Form übergehen kann, so dass eine genaue quantitative Aequivalenz zwischen den verbrauchten und erzeugten Kräften besteht. Andere Gesetze, die aus demjenigen der Beständigkeit der Kraft hervorgehen, sind, dass die Bewegung immer in der Richtung des geringsten Widerstandes vor sich geht, und dass alle Bewegung rhythmisch ist.

Die genannten Gesetze sind sämmtlich Universalwahrheiten, jedoch sind sie zugleich lauter analytische Wahrheiten. Keine analytische Wahrheit stellt aber diejenige Synthesis des Denkens dar, die allein eine Erklärung der Dinge sein kann. Die Philosophie, d. h. vollkommen einheitliches Wissen, verlangt ein Gesetz der Verbindung der Erscheinungen, das gleichen Umfanges ist wie jene Gesetze ihrer Componenten. Dasselbe ergiebt sich aus folgenden Erwägungen: Stoff und Bewegung sind die beständigen Elemente aller Erscheinungen. Absolute Ruhe und Beharrung giebt es nicht. Die beständige Andersvertheilung von Stoff und Bewegung geschieht durch die beiden Processe der Entwickelung (Evolution) und der Auflösung (Dissolution). Die Geschichte jeder Erscheinung lässt sich in ihrer einfachsten Form darstellen als der Uebergang aus einem aufgelösten, nicht-wahrnehmbaren in einen concentrirten, wahrnehmbaren Zustand und als der Uebergang aus einem concentrirten, wahrnehmbaren in einen aufgelösten, nicht wahrnehmbaren Zustand. Der eine Process ist eine Integration des Stoffes (Vereinigung zu einem Ganzen) mit begleitender Ausbreitung (dissipation) der Bewegung, der andere ein Aufnehmen (absorption) der Bewegung mit begleitender Disintegration des Stoffes (Aufhebung des Zusammenhangs). Die Entwickelung besteht also zunächst in dem Uebergang von einem zusammenhangloseren zu einem mehr zusammenhängenden Zustand. So consolidirt sich allmählich die Erde und verliert ihre latente Bewegung durch Erkaltung, indem ihre Kruste stärker wird. Organische Entwickelung ist Bildung eines Aggregats vermöge der beständigen Einverleibung von Stoffen. Neben diesem Uebergang aus einem zerstreuten in einen concentrirten Zustand findet noch ein Uebergang aus einem homogenen (gleichartigen) in einen heterogenen (ungleichartigen) Zustand statt. Indem sich die Massen zu einem Ganzen vereinigen, tritt zugleich auch eine Differenzirung ein. Schliesslich, zu gleicher Zeit, wie die Theile, in die sich jedes Ganze auflöst, immer mehr von einander verschieden werden, grenzen sie sich auch immer schärfer gegen einander ab: es geschieht ein Uebergang vom Unbestimmten zum Bestimmten. Man erhält also folgende Formel: Entwickelung ist Integration des Stoffes und damit verbundene Zerstreuung der Bewegung, im Laufe welches Processes der Stoff aus einer unbestimmten, unzusammenhängenden Gleichartigkeit in bestimmte, zusammenhängende Ungleichartigkeit übergeht, während die Bewegung eine entsprechende Umformung erfährt. Die einzelnen Theile eines gleichartigen Ganzen sind verschiedenen Einwirkungen von ihrer Umgebung ausgesetzt: es folgt also aus der Beständigkeit der Kraft, dass jedes gleichartige Aggregat seine Gleichartigkeit einbüssen muss.

Das Ziel der Entwickelung ist, einen Zustand des Gleichgewichts in dem entwickelnden Aggregate herzustellen. Infolge des fortgesetzten Wirkens der äusseren Kräfte geht aber die Entwickelung, wenn das Gleichgewicht erreicht ist, in Auflösung über, und in Bezug auf das gesammte Sein und Werden scheint der Process demjenigen zu entsprechen, welcher für die einzelnen Aggregate gilt. Da Bewegung und Stoff ihrer Quantität nach unveränderlich bleiben, so ist anzunehmen, dass zwar die Vertheilung des Stoffes, welche durch die Bewegung bewirkt wird, irgendwo ihre Grenze erreicht, in welcher Richtung sie auch vor sich gehen mag, dass dann aber die unzerstörbare Bewegung wieder eine Vertheilung von entgegengesetztem Charakter bedingt. Es sind die allgemein nebeneinander bestehenden Kräfte der Anziehung und der Abstossung, die sowohl den Rhythmus in allen kleineren Vorgängen des Universums hervorrufen, als auch den Rhythmus in der grossen Gesammtheit seiner Veränderungen. Jetzt walten in einer unmessbar langen Periode die anziehenden Kräfte vor und bedingen die allgemeine Concentration: hierauf wird eine unermesslich lange Periode folgen, in welcher die abstossenden Kräfte überwiegen und allgemeine Zerstreuung bedingen. Abwechselnde Epochen der Entwickelung und der Auflösung ins Unendliche scheinen also dem Universum bevorzustehen.

In den „Principles of Biology" giebt Spencer eine Erklärung der organischen Erscheinungen auf Grundlage der Evolutionstheorie. Das Leben definirt er als die bestimmte Combination verschiedenartiger Veränderungen, gleichzeitiger und successiver, die in Uebereinstimmung mit äusseren gleichzeitigen und successiven Veränderungen vor sich geht, oder als ein Anpassen des Inneren an das Aeussere. Organische Function ist die bestimmende Ursache organischer Structur und geht der letzteren voraus: die Structur eines Organismus ist aus einer fast unendlichen Reihe von Wechselwirkungen, welche vorhergehende Generationen von Organismen durchgemacht haben, entstanden. Da die äusseren Bedingungen des Lebens sich fortwährend verändern, würde es dem Gesetze von der Beständigkeit der Kraft widersprechen, wenn die Arten der Organismen constant blieben. Auch würde es demselben Gesetze widersprechen, wenn Structurveränderungen sich nicht vererbten. Denn das wäre anzunehmen, dass ein Organismus sich verändern und trotzdem Abkömmlinge hervorbringen kann, welche denjenigen gleichen, die er hervorgebracht haben würde, wenn er unverändert geblieben wäre.

Sowohl eine psychologische Analyse des geistigen Lebens als auch eine Erkenntnisslehre auf Grundlage des Entwickelungsgesetzes findet sich in den „Principles of Psychology". Spencer nimmt an, dass eine geistige Substanz den psychischen Erscheinungen zu Grunde liegt. Indem aber die unmodificirte Substanz des Geistes in keinem Bewusstseinszustande zugegen ist, oder, wenn dies der Fall wäre, nicht zugleich Subject und Object des Denkens sein könnte, ist die geistige Substanz an und für sich eben so unerkennbar als die materielle Substanz. Der ganze Inhalt des Bewusstseins setzt sich aus Empfindungen (feelings) und ihren Beziehungen (relations between feelings) zusammen. Eine Empfindung besteht aus psychischen Atomen (units of feeling), welche man sich in Analogie mit einem plötzlichen Eindruck oder Stoss (shock) denken muss: eine Beziehung zwischen Empfindungen lässt sich nicht weiter zerlegen. Die psychischen Atome bilden sich zu einer Einheit, welche dadurch zu einer Wahrnehmung wird, dass sie ein Glied in der Kette von Bewusstseinszuständen ausmacht, die in Verbindung mit anderen Wahrnehmungen stehen. Das fundamentale Gesetz der Association, welche mit der Reproduction der Vorstellungen identisch ist, lässt sich folgendermaassen ausdrücken: Jede Empfindung

(feeling) und jede Beziehung zwischen Empfindungen verbindet sich mit ihres Gleichen in der früheren Erfahrung des Subjects. In der Betrachtung dessen, was er „objective Psychologie" nennt, sucht Spencer die verschiedenen Stufen der Entwickelung des Geistes, die gemeinsam mit der Entwickelung des körperlichen Organismus vor sich geht, aufzuweisen. Die niedrigste Form des psychischen Lebens bildet die Reflexbewegung, aus welcher instinctive Handlungen sich entwickeln, wenn die Sinnesorgane so weit ausgebildet sind, dass specifisch verschiedene Eindrücke verschieden empfunden werden können. Mit der zunehmenden Complication der äusseren Umstände und dem damit parallelgehenden Auftreten eines Centralorganes verlieren die psychischen Erscheinungen den Charakter des Automatischen, finden Hemmungen der Bewegungsantriebe statt und entstehen Vorstellungs- und Erinnerungsbilder. Auf diese Weise geht der Instinct allmählich in Vernunft und Willen über. In der Betrachtung der „subjectiven Psychologie" geht Spencer von den höchsten psychischen Erscheinungen aus und sucht durch ihre Zergliederung auf analytischem Wege die einfachen Elemente zu erreichen. Alles Denken entfaltet sich aus der Relation der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit, von denen die Relation der Aehnlichkeit diejenige der Unähnlichkeit (Unterschied, Veränderung, Uebergang) voraussetzt. Die einfachste Form des Bewusstseins ist das Wissen um einfache Inhalte und um die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit derselben. Selbst die wissenschaftlichen Grundbegriffe von der Materie und der Bewegung, von Raum und Zeit, sind in letzter Instanz auf primitive Bewusstseinselemente zurückzuführen. Dieselben sind für das Individuum apriorisch geworden, aber von dem Geschlecht im Allgemeinen sind sie auf empirischem Wege erworben. Im Gange der Entwickelung sind die entsprechenden Relationen der Umgebung constant geblieben, und die angesammelte Erfahrung jedes einzelnen Individuums wird durch Vererbung auf seine Nachkommen übertragen. Das menschliche Gehirn ist ein organisirtes Verzeichniss unzähliger Erfahrungen, die im Verlaufe der Entwickelung des Lebens gemacht wurden. Im Allgemeinen lässt sich alle geistige Thätigkeit definiren als eine beständige Differenzirung und Integration von Bewusstseinszuständen. Als allgemeines Kriterium der Wahrheit gilt für Spencer das Princip der Unbegreiflichkeit des Gegentheils. Gegen Mill behauptet er, dass die Richtigkeit eines Princips nicht deswegen aufgehoben werde, weil bei der Anwendung desselben die Möglichkeit des Irrthums vorhanden sei. Indem er absolute Gleichförmigkeiten in der Natur annimmt, hätte Mill in der That die Giltigkeit jenes Kriteriums zugelassen. Schliesslich gelangt Spencer zu dem Ergebniss, dass nur eine Form des Realismus als metaphysischer Standpunkt mit der Theorie der Entwickelung vereinbar ist. Eine „negative Rechtfertigung" desselben findet er darin, dass der Idealismus wiederholt diejenige Voraussetzung der Giltigkeit der Denknothwendigkeit zu machen genöthigt ist, welche der Realismus nur einmal zu machen braucht. Eine „positive Rechtfertigung" ergiebt sich daraus, dass in der Entwickelung des Geistes die beiden Reihen von lebhaften und schwachen Bewusstseinszuständen sich stets unterscheiden, von denen die ersteren sich auf Objecte beziehen. Um seinen Standpunkt von dem des naiven Realismus zu unterscheiden, bezeichnet er denselben als „umgewandelten Realismus" (Transfigured Realism). Die objective Realität, die er behauptet, ist das unerkennbare Correlat unserer Empfindungen und ihrer Beziehungen.

Der letzte Theil der „Psychologie", welcher die Gefühle betrachtet, bildet den Uebergang zu der Sociologie und der Ethik. In den „Principles of Sociology" werden die Gesetze der „über-organischen Evolution" dargestellt. Auf Grund ihrer Structur und ihrer Functionen, der Zusammenwirkung ihrer

Theile und der Art ihres Wachsthums, lässt sich die menschliche Gesellschaft als ein Organismus betrachten, von welchem ursprünglich die Familie, später aber der einzelne Mensch die letzte Einheit ausmacht. Der sociale Organismus unterscheidet sich jedoch von dem animalischen dadurch, dass das Bewusstsein durch alle Theile verbreitet ist: im socialen Organismus ist kein Sensorium. Spencer versucht die Entwickelungsstufen menschlicher Ideen und Sitten sowie ceremonieller und politischer Organisationen aufzuzeigen. Er findet den Ursprung aller Religion in Ahnenverehrung oder in Verehrung der Abgeschiedenen. Erscheinungen wie Schatten, Widerschein und Echo erwecken den Glauben an ein „anderes Selbst", das mit dem Tode des Körpers nicht vernichtet wird. Aus dem Begriffe eines gespensterhaften Fortlebens der Todten entsteht die Vorstellung der Götter. Die Furcht vor den Todten ist die Wurzel religiöser Controle, wie Furcht vor den Lebenden die Wurzel politischer Controle ist. In primitiven Horden entsteht das Amt des Führers aus den Bedürfnissen des Krieges, und aus der kriegerischen Controle entwickelt sich allmählich der Stand der Regierenden. Wandernde Familien vereinigen sich zu Stämmen, schwächere Stämme werden durch stärkere unterjocht, Unterthanen stellen sich unter einen Fürsten, und Völkerschaften werden gebildet. Primitive kriegerische Gesellschaften neigen sich zur Centralisirung, während mit dem wachsenden Industrialismus die Tendenz zu freien Institutionen und zur Abgrenzung der Sphäre der Regierung eintritt. Für die heutige Gesellschaft, welche dem industriellen Typus entspricht, ist es nur ein Aberglaube, dass die Gesetzgebung allmächtig sei. Der Industrialismus hat den Glauben, dass Individuen des Staates wegen existiren in den Glauben, dass der Staat der Individuen wegen existire, umgewandelt. Als Politiker steht Spencer auf dem Boden des „laissez-faire" Liberalismus. (Vergl. W. Donnisthorpe, Individualism, Lond. 1889, und Limits of Liberty, Lond. 1891).

Die Ethik, wie dieselbe in den „Principles of Morality" dargelegt wird, gründet sich auf die Ergebnisse der physikalischen, biologischen und sociologischen Untersuchungen. Das Handeln im weitesten Sinne umfasst sämmtliche Anpassungen von Handlungen an Zwecke und fällt also nahezu mit der Gesammtheit der Thätigkeiten zusammen, indem nur absichtslose Thätigkeiten ausgeschlossen sind. Handlungen werden gut oder böse genannt, je nachdem sie ihren Zwecken gut oder schlecht angepasst sind. Selbsterhaltung, welche ihre Grenze erreicht, wenn das individuelle Leben in Länge sowohl als Breite am grössten ist, und Erhaltung der Species bilden am Ende den Endzweck der Willensthätigkeit; die Entwickelung derselben erreicht ihre höchst mögliche Stufe, wenn das Handeln gleichzeitig die grösste Summe des Lebens für den Einzelnen, für seine Nachkommenschaft und für seine Mitmenschen zu Stande bringt. Wir können aber das dem Leben förderliche Handeln nur unter der Voraussetzung gut nennen, dass es einen Ueberschuss von Freuden über die Schmerzen erzeugt: daher gelangen wir auf deductivem Wege zu einem rationalen Utilitarismus, welcher jedoch von dem bisherigen empirischen Utilitarismus wesentlich abweicht. Aus den Gesetzen des Lebens und den Existenzbedingungen geht hervor, dass jede Freude die Lebenskraft steigert, jedes Leiden dieselbe vermindert.

Auf Grund der Entwickelungstheorie ist eine Versöhnung zwischen Intuitionalismus und Empirismus im Gebiete der Ethik möglich. Die moralischen, ebenso wie die intellectuellen Intuitionen, sind nichts Anderes als die im Laufe der Zeit organisirten Resultate von Erfahrungen, welche das Menschengeschlecht angesammelt hat. Für das Individuum aber besitzen sie den Charakter der Apriorität. Moralische Verbindlichkeit oder Pflicht ist ein abstractes Gefühl und ist, wie abstracte Begriffe, aus zahllos angesammelten Erfahrungen gebildet.

Diese haben die Ueberzeugung hervorgebracht, dass die Leitung durch „repräsentative“ Gefühle, welche sich auf entfernte und allgemeine Folgen beziehen, in der Regel sicherer zum Wohlergehen führt als die Leitung durch Gefühle, die unmittelbare Befriedigung verlangen. Daraus erklärt sich die Vorstellung von autoritativer Geltung, die sich an solche Gefühle anheftet. Das Element des Zwanges, das noch eintritt, entsteht ursprünglich aus der Furcht vor staatlichen, socialen und religiösen Strafen, welche sich mit den repräsentativen Gefühlen verbindet, und aus welcher das moralische Motiv sich allmählich herausarbeitet. Da aber jene Furcht etwas Vorübergehendes ist, so wird das zwingende Element in moralischen Handlungen mit der Entwickelung der Sittlichkeit verschwinden und die Handlung schliesslich ohne das Bewusstsein eines Muss oder eines Soll gethan werden. Der Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus ist nicht als ein dauernder anzusehen. Einerseits ergiebt sich, dass, da ein Geschöpf leben muss, bevor es thätig sein kann, die Handlungen, vermöge deren jedes Wesen sich selbst am Leben erhält, die allerersten Vorbedingungen der allgemeinen Wohlfahrt sind. Andererseits ist Selbstaufopferung nicht minder ursprünglich als Selbsterhaltung. Die Entwickelung des Altruismus ist durchweg gleichzeitig mit derjenigen des Egoismus vor sich gegangen. Von subjectivem Standpunkte betrachtet, wird die Versöhnung zwischen ihnen schliesslich dahin lauten, dass zwar die altruistische Freude niemals im Grunde anders als egoistisch sein kann, dass sie aber wenigstens nicht bewusst egoistisch ist.

Die philosophischen Hauptwerke von G. H. Lewes sind: Biographical History of Philosophy, 2 vols, 1845—46, letzte Aufl. 1880, (s. Grundr. I, S. 13); Comte's Philosophy of the Positive Sciences, 1853; Aristotle (s. Grundr. I, S. 229); Problems of Life and Mind, 1. series; The Foundations of a Creed, Vol. I, 1874, Vol. II, 1875, 2. series, The Physical Basis of Mind, Vol. III, 1877; 3. series Vol. IV, 1879; The Study of Psychology; Its Object, Scope and Method, 1879; Dramatic Essays, 1896. In Mind sind von ihm zwei Arbeiten erschienen: Vol. I, 1876, S. 157, What is Sensation? Vol. II, 1877, S. 156, Consciousness and Unconsciousness.

Ueber ihn s. A. K. H. Boyd, in Fraser's Magazine, LVI, 1857, S. 657. J. S. Henderson, Mr. G. H. Lewes on Schelling and Hegel, Contemp. Rev. XX, 1872, S. 529. F. Harrison, Lewes's Problems of Life and Mind, Fort. Rev. XXII, 1874, S. 89. D. Spalding, Lewes's Problems of Life and Mind, Nature X, 1874, S. 1. Alex. Bain, G. H. Lewes on the Postulates of Experience, Mind 1, 1876, S. 146 (vergl. Lewes, Mind 1, S. 283. The Uniformity of Nature). L. Carrau, La Philosophie de Lewes, Revue Philos. T. 2, 1876. G. Croom Robertson, The Physical Basis of Mind, Mind III, 1878, S. 24. Shadworth H. Hodgson, The Philosophy of Reflection, Lond. 2 vols, 1878, passim. T. H. Green, Mr. Herbert Spencer and Mr. G. H. Lewes; their Application of the doctrine of Evolution to Thought, Pt. III. Mr. Lewes's Account of Experience, Contemp. Rev. XXXII, 1878, S. 751 (auch in Green's Collected Works, Vol. 1, in welchem Pt. IV, Lewes's Social Medium, sich findet). James Sully, G. H. Lewes, New Quarterly Rev. Octobr. 1879. A. Trollope, G. H. Lewes, Fort. Rev. XXX, 1879, S. 15. E. Hamilton, G. H. Lewes's Doctrine of Sensibility, Mind IV, 1879, S. 256. Carveth Read, G. H. Lewes's Posthumous Volumes, Mind VI, 1881, S. 483. James Sully, Art. Lewes, G. H. in Encyclop. Britann. Vol. XIV, 1882, S. 491. Leslie Stephen, Art. Lewes, in Dict. of Nat. Biog. XXXIII, 1893, S. 164. G. D. Hicks, The Nature and Range of Evolution, Proc. of Arist. Soc., vol. 2, 1894, S. 137. Vergl. auch J. W. Cross, Life of George Eliot, Lond. 3 vols, 1885—86 u. ö.

George Henry Lewes, 1817 in London geboren, brachte zum Studium der Philosophie eine allseitige Kenntniss der Naturwissenschaften, insbesondere der Biologie und Physiologie, mit heran. Seine Frau war die bekannte Schriftstellerin „George Eliot“. Er starb 1878. Auch in Deutschland ist sein Werk über Goethe sehr bekannt. Die Absicht seiner History of Philosophy ist, zu zeigen, wie die Geschichte den Beweis liefere, dass metaphysische Gewissheit unerreichbar sei: die einzig mögliche Philosophie der Zukunft soll der Positivismus Comtes sein.

In den später erschienenen Problems of Life and Mind behauptet Lewes jedoch, dass positive oder empirische Methoden auch auf metaphysische Probleme anwendbar sind. Um eine Ontologie nach empirischer Methode möglich zu machen, unterscheidet er das Empirische von dem Metempirischen (Metempirical). Das Letztere soll alles das bezeichnen, was ausserhalb der Grenze möglicher Erfahrung liegt. In jedem Probleme müssen nothwendigerweise gewisse transscendentale Elemente enthalten sein. Das positive Verfahren besteht darin, das übersinnliche Residuum zu eliminiren, damit die positiv erkannten und speculativ erkennbaren Elemente aufgezeigt werden können. Jedoch polemisirt Lewes gegen die Ansicht Spencers, dass das Absolute als unerkennbare Kraft anzusehen sei. Nur durch Empfindung (feeling) ist die Kraft überhaupt erklärbar und, da die Empfindung die Quelle und den Inhalt aller Erkenntniss bildet, ist die Kraft erst recht erkennbar. Das Erkennbare ist selbst ein Theil der Wirklichkeit und die Erscheinungswelt eine partielle Manifestation des zu Grunde liegenden Absoluten. In seiner „psychogenetischen" Erkenntnisslehre lehnte er sich an Spencer an. Alle Empfindungen, Vorstellungen und Willensregungen sind theils angeboren, theils erworben, d. h. theils das entwickelte Product der angesammelten Erfahrung der Vorfahren, theils das Product der angesammelten Erfahrung des Individuums. Die apriorischen Elemente der Erkenntniss sind die organisirten Erfahrungen, die man gewöhnlich Instinct nennt, welche wir von unseren Vorfahren erben und welche gleichsam einen Bestandtheil unserer geistigen Structur bilden. Der elementare Bestandtheil des psychischen Lebens ist eine Reihe von Empfindungen (feelings). Dieser entspricht eine Reihe von Nervenbewegungen, die von Einwirkungen der physischen Umgebung auf den Organismus herrühren. Empfindung und Nervenbewegung sind aber nicht zwei Thatsachen, sondern dieselbe Thatsache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet; sie sind verschieden nur in Folge der Art, wie wir sie auffassen. Es besteht also zwischen ihnen keine Causalverbindung. Die objective Welt, sowie ihre mannigfaltigen Inhalte, ist eine Differenzirung des Existirenden, welche das empfindende und denkende Subject vollzieht. Nur wenn die psychischen Thätigkeiten so weit entwickelt sind, dass eine bewusste Persönlichkeit entstanden ist, ist die Unterscheidung des Objects vom Subject möglich. Trotzdem aber betrachtet Lewes das Object an anderen Stellen als gleichbedeutend mit der äusseren Welt, die nicht die andere Seite des Subjects, sondern den umfassenderen Kreis bildet und das Subject in sich schliesst. Eine unüberwindliche Kluft, welche die menschliche Gemeinschaft und die Sprache veranlasst haben, unterscheidet den Menschen von den niedrigen Thieren. Der Mensch ist ein sociales Thier, die Einheit eines collectiven Lebens — eine Thatsache, welche die Psychologie nicht übersehen darf. Hierin geht Lewes einen wesentlichen Schritt über den Standpunkt Spencers hinaus, indem er die Abhängigkeit des individuellen Geistes von seiner socialen Umgebung (social medium) besonders hervorhebt. Während Spencer die sociale Umgebung lediglich, um die Entwickelung der Affecte zu erklären, einführt, betont Lewes, dass ihre Wirksamkeit auf die Entwickelung des intellectuellen Lebens von nicht minderer Bedeutung ist. Der Einfluss des Gesammtgeistes, welchen er mit der menschlichen Cultur im weitesten Sinne zu identificiren scheint, bildet nach ihm ein wesentliches Datum für die psychologische Betrachtung des individuellen psychischen Lebens.

Obwohl Lewes sich von Comte entfernt hat, indem er die Möglichkeit einer empirischen Metaphysik und einer empirischen Psychologie zuliess, betrachtete er sich doch als einen Anhänger des französischen Denkers. Spencer dagegen weist die Comte eigenthümlichen Lehren mit Entschiedenheit zurück, insbesondere

diejenigen von den drei Perioden und der Hierarchie der Wissenschaften. Auch Huxley als Empiriker und Anhänger Darwins bekämpft das System Comtes aufs Schärfste. Er findet darin wenig Werthvolles, Manches aber, das dem Geist der Wissenschaft nicht minder widerstreitet als irgend etwas, das im Katholicismus der Ultramontanen enthalten ist. Siehe T. H. Huxley, Scientific Aspects of Positivism, in Lay Sermons, London 1870 (Separatabdr. aus Fort. Rev. Febr. 1869), und vergl. R. Congreve, Mr. Huxley on M. Comte, in Essays Vol. 1, London 1874 (Separatabdr. aus Fort. Rev., March 1869). Was die Stellung der englischen Repräsentanten der Philosophie Comtes zum Evolutionismus anlangt, so behaupten sie, dass die Sociologie als eine Wissenschaft ganz und gar auf dem Begriff der Entwickelung erbaut sei. Sie bestreiten aber die Möglichkeit, eine Theorie von der Entstehung organischer Arten entweder zu beweisen oder zu widerlegen. Die Evolutionslehre der Naturwissenschaft sei eine objective Synthesis, d. h. ein Versuch, einen Standpunkt ausserhalb der Welt einzunehmen, von welchem man dieselbe betrachten und erklären könne. Schon die enormen Perioden, welche die Evolutionshypothese brauche, zeigten, dass diese Aufgabe nicht zu lösen sei. Eine subjective Synthesis, d. h. eine Zusammenfassung unserer Erkenntnisse in engem Verhältniss zu menschlichen Bestimmungen und Bedürfnissen, sei allein für uns möglich oder nothwendig. Vergl. J. H. Bridges, Evolution and Positivism, Fort. Rev. XXVII, 1877, S. 853 und XXVIII, 1877, S. 89. Frederic Harrison, The Positivist Problem, Fort. Rev. XII, 1869, S. 469, The Subjective Synthesis, Fort. Rev. XIV, 1870, S. 184, Humanity in Positivism, Contemp. Rev. XXVII, 1875, S. 862, Religious and Conservative Aspects of Positivism, Contemp. Rev. XXVI, 1875, S 992 und XXVII, 1875, S. 140. Siehe auch Mark Pattison, Religion of Positivism, Contemp. Rev. XXVII, 1875, S. 593, und Evolution and Positivism, Fort. Rev. XXVIII, 1877, S. 285.

Harriet Martineau, Letters on the Laws of Man's Nature and Development (von Martineau und H. G. Atkinson) 1851; Biographical Sketches, 1869; Autobiography, 3 vols, 1877. Ueber sie s. Mrs. Fenwick Miller, Harriet Martineau (Eminent Women Series) Lond. 1884. Leslie Stephen, Art. H. Martineau, in Dict. of Nat. Biog. XXXVI, 1893, S. 309. Frederic Harrison, Order and Progress, Pt. 1: Thoughts on Government, Pt. 2: Studies of Political Crises, Lond. 1875; Science and Humanity, 1879; The Present and the Future, 1880; On Future Life, 1882; Choice of Books and other Essays, 1886; New Calendar of Great Men, 1892; The Meaning of History, 1894; The Relation of Ethical Culture to Religion and Philosophy, Intern. Journal of Ethics, April 1894, S. 335 (vergl. F. Adler, S. 348). Richard Congreve, Essays, Political, Social and Religious, Vol. I, 1874, Vol. II, 1892; Positivist School Addresses, 1874 ff.; Comte's Theory of Man's Future, 1877; International Policy, 1884. J. H. Bridges, Unity of Comte's Life and Doctrine (Reply to Mill), 1866; Comte's General View of Positivism. 1880; Positivism and the Bible. S. H. Beesly, Comte as a Moral Type, 1885. J. Kaines, The Doctrine of Positivism, 1880. H. D. Hutton, Comte's Theory of Man's Future, 1877; Comte, the Man and the Founder, 1891.

Ueber den Positivismus s. auch James Martineau, Auguste Comte, Life and Philosophy Nat. Rev. VII, 1858, S. 184 (in Essays. Reviews and Addresses, Vol. I, Lond. 1890 enthalten). Vergl. Martineau, Types of Ethical Theory, Vol. 1, Oxon, 1885. G. H. Lewes, Mill on Positivism, Fort. Rev. 1866. John Morley, Art. Comte Ency. Brit. IX. ed., VI, 1877, S. 229. W. H. Mallock, Positivism on an Island, Contemp. Rev. XXXII, 1877, S. 1. Edward Caird, The Social Philosophy and Religion of Comte, 1885. 2 ed. 1893. A. J. Balfour, Religion of Humanity, Lond. 1888. S. H. Mellone, Some of the leading Ideas of Comte's Positivism, Intern. J. of Ethics, VIII, 1897, S. 73.

Als Vertreter des Positivismus in England sind Frederic Harrison, Richard Congreve, Edward Spencer Beesly und John Henry Bridges zu nennen. Zwei positivistische religiöse Gemeinden sind begründet worden. Von

der einen Richtung ist Congreve der Führer; sie hält sich mehr an Cultus und Symbole als die andere, welche unter der Leitung Harrisons steht. Comtes Cours de philos. positive wurde durch Harriet Martineau (1802—76) ins Engl. übersetzt. Lond 2 vols, 1853 (neue Aufl. mit Einleitung von F. Harrison, Lond. 3 vols, 1896), sein Catéchisme Positiviste durch R. Congreve, Lond. 1858, sein Système de Politique Positive durch J. H. Bridges, F. Harrison, S. H. Beesly und Congreve, Lond. 4 vols, 1875—77. Eine interessante Discussion über die positivistische Religion findet sich in Nineteenth Cent. 1884. James Martineau hat dieselbe als „einen Zweikampf zwischen H. Spencer und F. Harrison um den Preis der besten Religion, die irgend etwas Göttliches entbehren könnte", bezeichnet. Spencer ist der Meinung, dass die Existenz eines Absoluten sowohl eine Basis für religiösen Glauben als eine Nothwendigkeit des Denkens bilde, wenngleich wir die Natur solcher Existenz nicht begreifen könnten. Harrison, der die Nothwendigkeit eines der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden einheitlichen Princips bestreitet, behauptet dagegen, dass für den religiösen Glauben ein zwischen dem Gläubigen und seinem Gott persönliches Verhältniss unentbehrlich sei. In ihrem schönen Gedichte, „O may I join the Choir invisible" stellt „George Eliot" den Begriff einer Unsterblichkeit nach der Humanitätsreligion dar (vergl. ihr Gedicht „The College Breakfast Party"). Auf Comteschem Boden steht J. Cotter Morison, The Service of Man, Lond. 1887. Die Zeitschrift „The Positivist Review", welche 1893 begründet wurde, erscheint monatlich.

T. H. Huxley, Man's Place in Nature, 1864; Lay Sermons 1870; Critiques and Addresses, 1873; American Addresses, 1877; Hume (English Men of Letters Series) 1879; Science and Culture, 1881; Essays upon some Controverted Questions, 1892; Evolution and Ethics (Romanes Lecture) 1893; Collected Essays, 9 vols 1893 bis 1894. The Scientific Memoirs of T. H. Huxley, Edited by M. Foster and E. Ray Lankester, 4 vols, 1898 f.

Ueber ihn s. J. Hutchison Stirling, As Regards Protoplasm, Lond. 1869, neue Aufl. 1872. M. D. Conway, Huxley on Berkeley, in Radical IX, 1871, S. 176. E. Häckel, in Nature, IX, 1873, S. 257. W. T. Thornton, Huxleyism, Contemp. Rev. XX, 1872, S. 666. Shadworth H. Hodgson, The Future of Metaphysic, Contemp. Rev. XX, 1872, S. 819. A. Main, The Automatic Theory of Animal Activity, Mind I, 1876, S. 431. W. James, Are we Automata? Mind, IV, 1879, S. 1. P. Carus, Ethics and the Cosmic Order, Monist. 1894. J. Seth, The Roots of Agnosticism, New World, Septr. 1894, S. 458 (vergl. J. Seth, Are we Conscious Automata? Phil. Rev. III, 1894, S. 278). G. W. Smalley, in Scribners Mag. Oct. 1895. G. C. Brodrick, E. B. Tylor und W. L. Courtney in Fort. Rev. Aug. 1895. M. Foster in Nature, Vol LII, 1895, S. 318. J. G. Schurman, Agnosticism and Religion, New York, 1896. A. Seth, Man's Place in the Cosmos, Lond. 1897. E. Durkheim, Représentations individuelles et Représentations collectives, Rev. de Mét. et de Morale, 1898. R. H. Hutton, Aspects of Religious and Scientific Thought, S. 99, The Great Agnostic, Lond. 1899. J. Ward, Naturalism and Agnostic., Lond. 1899. T. W. Lingle, D. Bedeut. der Entwicklungsgesch. f. d. Ethik m. besonder. Rücks. auf Huxley, Diss., Lpz. 1899.

A. W. Benn, What is Agnosticism? New World, 1900, S. 466. C. C. Everett, Naturalism and its results, New World, IX, 1900, S. 466. Leonard Huxley, Life and Letters of T. H. Huxley, 2 vols., Lond. 1900. Leslie Stephen, T. H. Huxley, Nineteenth Cent. Dez. 1900. James Iverach, Huxley's Life and Work, London Quarterly Rev. N. S. No. 9, 1901, S. 40. — Von John Tyndall sind zu erwähnen, Fragments of Science, 1871, 2 vols. 1879; New Fragments, 1892. Ueber ihn s. H. Helmholtz, in Nature, X, 1874, S. 299. J. Hinton, Tyndall and Religious Emotions, Contemp. Rev. XXV, 1874, S. 93. James Martineau, Religion as affected by Modern Materialism, Lond. 1874 (auch in Essays, Reviews and Addresses, Vol. IV, Lond. 1891 enthalten). Vergl. Tyndalls Antwort, Materialism and its Opponents, Fort. Rev. XXIV, 1875, S. 579 (in Fragments of Science, Vol. 2, enthalten) und Martineau, Modern Materialism, its Attitude towards Theology, Contemp. Rev. XXVII, 1875, S. 323 und 522 (in Essays Reviews and Addresses, Vol. IV, enthalten). Anon., Tyndall and Contemporary

Thought, Dub. Rev. LXXIX, 1876, S. 431. Anon.. Influence of German Thought on Tyndall, Dub. Rev. LXXXI, 1877, S. 469. W. T. Jeans, Lives of the Electricians, Lond. 1877. J. G. Hibben, Prof. Tyndall as a Materialist, North Am. Rev. CLVIII, 1894, S. 122. T. H. Huxley in Nineteenth Cent. XXXV, 1894, S. 1. Herbert Spencer, in Fort. Rev. LV, 1894, S. 141. Vergl. auch John Caird, Mind and Matter, Glasgow 1888. S. S. Laurie, Reflections suggested by Psychophysical Materialism, Mind N. S. III, 1894, S. 56. Ueber Tyndall und Huxley s. John Skelton, Table Talk of Shirley, Edinb. und Lond. 1895.

Von naturwissenschaftlicher Seite ist die Verbindung der Evolutionslehre mit dem Agnosticismus besonders durch Huxley und Tyndall vertreten. Thomas Henry Huxley (1825—95), der in einer Reihe von anziehenden Aufsätzen die darwinsche Lehre gegen die ersten Angriffe vertheidigte, führte 1869 die Bezeichnung Agnosticismus ein. Als eine naturwissenschaftliche Hypothese ist nach ihm die materialistische Auffassung des Lebens die einzig fruchtbare. Wenn aber der Materialismus seine richtige Grenze überschreitet und nichts in der Welt als Materie, Kraft und nothwendige Gesetze zulassen will, so übersieht er, dass Materie und Kraft nur Namen für gewisse Bewusstseinszustände sind, und dass ein „Gesetz" nur eine Regel ist, die in der Erfahrung stets gegolten hat, und von der wir deshalb erwarten, dass sie stets gelten wird. Das „Wird" in ein „Muss" zu verwandeln, ist ein durchaus unberechtigtes Verfahren. Thatsachen und Gesetze kennen wir ja, aber was ist jene Nothwendigkeit Anderes als ein blosser Schatten des Verstandes? In seinem „Hume" behauptet Huxley, dass das momentane Bewusstsein einer gegenwärtigen Empfindung oder eines gegenwärtigen Gefühls die einzige Sicherheit sei, und dass jenes Bewusstsein ganz unabhängig von jedem anderen Eindruck oder jeder anderen Vorstellung als ein individuell Seiendes dasein könne. Gegenüber Hume nimmt er jedoch an, dass es eine Art ursprünglicher Eindrücke gebe, die man als „Eindrücke von Verhältnissen" oder als „Eindrücke von Eindrücken" bezeichnen könne. Wenn z. B. zwei Eindrücke von gleicher Form gegenseitig sind, so entsteht im Geiste ein tertium quid, ein Drittes, welches die Wahrnehmung der Gleichheit ist. Was die Entwickelung der Sittlichkeit betrifft, behauptet Huxley in „Evolution and Ethics", dass der Mensch in der Gesellschaft unzweifelhaft dem kosmischen Processe unterworfen sei. Die Praxis der Tugend setzt aber eine Art von Handeln voraus, das in jeder Beziehung dem Processe, welcher zum Erfolg in dem kosmischen Processe führt, zuwider ist. Sittlicher Fortschritt hängt nicht von einer Nachahmung des kosmischen Processes, sondern von einem stetigen Kampfe gegen denselben ab.

John Tyndall (1820—93), dessen „Belfast Address before the British Association" 1874 grosse Aufregung hervorgerufen hat, findet in dem ganzen Evolutionsprocesse die Manifestation einer zu Grunde liegenden Kraft, welche dem menschlichen Verstand völlig unzugänglich sei. Nach der Evolutionshypothese sei anzunehmen, dass Verstand, Fühlen und Wollen sowie ihre Objecte, einst in dem Sonnenfeuer potentiell gelegen hätten. Ist aber dieser Schluss aufrecht zu erhalten, so müssen wir unseren Begriff von der Materie radical ändern. Wie die Materie von Demokrit und auch noch in naturwissenschaftlichen Lehrbüchern geschildert ist, kann sie unmöglich einen Erklärungsgrund für die Erscheinung des Lebens darbieten. Wenn man dagegen den schroffen Gegensatz zwischen Materie und Geist aufgiebt, so wird es keinem Interesse des Menschen widersprechen, in der Materie die Vorstufe und die Keime des Lebens zu finden. Ueber den Begriff der Materie vergl. J. Clerk Maxwell, Discourse on Molecules, in Scientific Papers, ed. by W. D. Niven, Oxon. 1890, S. 361, und Theory of Heat, Lond. 1872 (Abschnitt über „Nature and Origin of Molecules"), auch

Matter and Motion, Lond. 1873 (deutsch von Ernst v. Fleischl). Siehe auch Karl Pearson, Grammar of Science, Lond. 1892, 2. Aufl. vermehrt 1900. Von Pearson ist auch erschienen: Ethic of Freethought Lond. 1888.

Alfred Barratt, Physical Ethics or the Science of Action, 1869; Physical Metempiric, 1883; The Suppression of Egoism. Mind II, 1877, S. 167; Ethics and Psychogony, Mind III, 1878, S. 277; Ethics and Politics, Mind III, S. 453. Ueber ihn s. Henry Sidgwick, A. Barratt on the Suppression of Egoism, Mind II, 1877, S. 411. H. Calderwood, The Science of Morals, Contemp. Rev. XIV, 1883, S. 42. Carveth Read, in Mind VIII, 1883, S. 268.

W. K. Clifford, Seeing and Thinking (Nature Series) 1879; Lectures and Essays, ed. by Leslie Stephen and F. Pollock, 2 vols. 1879, 2. ed. 1 vol. 1886 (enthält „On the Nature of Things in themselves" zuerst in Mind, III, 1878, S. 57); The Common-sense of the Exact Sciences, ed. by Karl Pearson, 1885. Ueber ihn s. E. Gurney, Monism, Mind VI, 1881, S. 153. J. Royce, „Mind-Stuff" and Reality, Mind VI, S. 365. T. Whittaker, Mind-Stuff from the Historical Point of View, Mind VI. S. 498 (auch in Whittaker, Essays and Notices, Lond. 1895 enthalten). F. Pollock, Life of Clifford in Lectures and Essays desselben, 1879. W. H. Mallock, Atheism and the Value of Life, Lond. 1884, S. 1—82, Prof. Clifford's Lectures and Essays. Leslie Stephen. Art. Clifford in Dict. of Nat. Biog. XI, 1887, S. 82. F. C. Conybeare, Prof. Clifford on the Soul in Nature, Monist II, 1892, S. 209.

G. J. Romanes' Schriften ausser den oben erwähnten sind: A Candid Examination of Theism, 1878 (unter dem Pseudonym „Physicus"); Mind and Motion and Monism, 1895 (enthält The World as an Eject, zuerst in Contemp. Rev. L. 1886, S. 45); Thoughts on Religion, 1896; Essays, 1897. Vergl. Life and Letters of G. J. Romanes, herausg. von Ethel Romanes, Lond. 1896.

Alfred Barratt (1844—81) ist der Ansicht, dass das empfindende Bewusstsein (Bewusstsein von Freude und Schmerz) für eine unabänderliche Eigenschaft des thierischen Lebens und schliesslich, in seinen Elementen, überhaupt des materiellen Universums gehalten werden müsse. Das thierische Gewebe soll sich stets so verhalten, dass es sich Freude sichert und Schmerzen vermeidet, nach einem ebenso wahrhaft physikalischen Gesetz, wie jenes, nach welchem eine Magnetnadel gegen den Pol weist, oder ein Baum sich nach dem Lichte wendet. Aus den ursprünglichen Gefühlen von Freude und Schmerz in Verbindung mit den Einwirkungen der organischen und socialen Umgebung entwickeln sich die moralischen Eigenschaften der Menschen.

William Kingdon Clifford (1845—1879) sucht eine Bedeutung für die Lehre von Dingen an sich zu finden, nach welcher dieselbe als vereinbar mit der Evolutionshypothese angesehen werden kann. Das Object (oder Phänomenon) ist nach ihm eine Gruppe von Empfindungen (feelings), oder eine Reihe von Veränderungen in meinem Bewusstsein. Die Empfindungen eines anderen Wesens sind aber als solche nicht Objecte meines Bewusstseins und können es nie werden. Für diese gefolgerten Existenzen, welche im Acte des Folgerns aus meinem Bewusstsein herausversetzt und als ausserhalb desselben erkannt werden, führt Clifford den Ausdruck: „Ejectiv" ein. Das Bewusstsein der Aeusserlichkeit, welche sich mit der Wahrnehmung eines Objects verbindet, erklärt sich aus der instinctmässigen Ueberzeugung, die zugleich mit der Entstehung und unter dem Einfluss der Sprache entstanden ist, dass das Object auch ein Object für andere empfindende Wesen bildet oder bilden kann. Auf Grund der blossen Erfahrung der Aeusserlichkeit darf man also noch nicht schliessen, dass ausser anderen geistigen Wesen Etwas ausserhalb meines Bewusstseins wirklich existirt. Dennoch liegen andere Gründe vor, welche die Annahme von „nicht-persönlichen Ejectiven" berechtigen. Zunächst scheint ein durchgehender Parallelismus zwischen psychischen und physischen Vorgängen zu bestehen. Da nun die Evolutionstheorie eine ununterbrochene Stufenreihe von den einfachen anorganischen Elementen bis zu

den höchsten geistigen Producten fordert, so ist es wahrscheinlich, dass jede Bewegung der Materie mit irgend einem ejectiven Vorgange, welcher einen Bestandtheil eines Bewusstseins bilden könnte, parallel geht. Es folgt daraus, dass eine Empfindung (feeling) an und für sich, ohne einen Bestandtheil eines Bewusstseins zu bilden, existiren kann. Sie ist ein Ding an sich, ein Absolutes, dessen Sein in keiner Beziehung zu etwas Anderem steht. „Sentitur" ist Alles, was man darüber sagen darf. Die Elemente, aus welchen jede Empfindung zusammengesetzt ist, nennt Clifford psychische Atome (Mind-Stuff). Ein bewegendes Molekül anorganischer Materie besitzt kein Bewusstsein, doch aber ein psychisches Element, und wenn Moleküle in gewisse Combinationen eintreten, so entsteht Vorstellen und Denken. Das Verhältniss der Erscheinung zur Wirklichkeit lässt sich folgendermaassen formuliren: wie das physische Bild im Nervensysteme sich zum physischen Objecte verhält, so verhält sich die Vorstellung zum Dinge an sich. Das Ding an sich und die Vorstellung sind also von ähnlicher Beschaffenheit. Die materielle Welt ist demnach ein im menschlichen Bewusstsein unvollkommenes Bild der aus psychischen Atomen bestehenden Wirklichkeit. In der Ethik führt Clifford den Begriff des „Stammgeistes" (tribal Self) ein, um den Ursprung des Gewissens und des moralischen Sinnes im Einzelnen zu erklären.

G. J. Romanes (1848—1894), der in seiner „Candid Examination of Theism" zu negativen Resultaten in Bezug auf den Theismus geführt wurde, ändert seine Ansichten später und betrachtet die Evolutionslehre als in keiner Weise mit dem Gottesbegriff unvereinbar. Das Selectionsprincip ist nach ihm nur ein specieller Fall des allgemeinen Causalitätsgesetzes. Die Frage, ob das Göttliche überall oder nirgends zu finden sei, hängt von der Auffassung der Ursächlichkeit im Allgemeinen ab. In seinem Aufsatze „The World as an Eject" nimmt Romanes die Theorie Cliffords von „geistigem Stoffe" (Mind-Stuff) an, meint aber, dass Clifford inconsequent sei, wenn er das Universum im Ganzen als geistlos ansehe. Denn Clifford's Theorie nach sei der Gegensatz zwischen Materie und Geist, oder zwischen Object und Subject, nur phänomenal, nicht real, und entstehe lediglich durch die Art, wie wir die Welt auffassen. Sämmtliche Vorgänge im Weltlaufe bilden nach Romanes nur eine einzige Causalkette, von welcher jedes Glied sowohl eine geistige als eine materielle Seite darbiete. Mit Sicherheit kennten wir das Geistige allerdings nur, insofern es in Verbindung mit einem Nervensysteme auftritt. Ueber die Natur dieser Verbindung aber wüssten wir ausserordentlich wenig. Sind wir nun genöthigt, aus solcher beschränkten Erkenntniss mit Clifford zu schliessen, dass es noch eine Art geistiger Existenz geben muss, die nicht von einem Gehirn begleitet, sondern überhaupt mit der Bewegung vorhanden ist, so haben wir wenigstens Gründe für die Vermuthung, dass eine derartige geistige Existenz ebenso hoch über der unsrigen stehen mag, wie der Makrokosmos über dem Mikrokosmos steht. In einer Welt von gefolgerter Objectivität ist es eo ipso unwahrscheinlich, dass der menschliche Verstand die höchste Form der Subjectivität sein sollte. Das Welt-ejectiv (World-eject) denkt Romanes nicht als eine Persönlichkeit. Persönlichkeit ist eine Folge der Beschränkung, aber dem Weltgeist muss ein psychischer Werth zugeschrieben werden, welcher jede Beschränkung überwunden hat. Die Philosophie des Kosmos ist also eine Philosophie des Ueberpersönlichen. Materie in Bewegung ist nur die für uns objective Offenbarung dessen, was in seiner subjectiven und wirklichen Beschaffenheit geistig ist.

Auch James Croll, The Philosophical Basis of Evolution, Lond. 1890, gründet die Evolutionslehre auf eine theistische Philosophie. Der materiellen und

geistigen Entwickelung liegt nach ihm eine definitive Bestimmung zu Grunde. Bestimmung des Weltlaufes setzt aber einen ursprünglichen Act der Bestimmung im Geiste Gottes voraus. Die Reihe von zeitlichen Vorgängen ist endlich, ihre Bestimmung aber unendlich. Crolls Lehre ist also sowohl ein philosophischer als ein theologischer Determinismus. Andere Werke von ihm sind: Philosophy of Theism., Lond. 1857 und Stellar Evolution, Lond. 1889. Ein interessanter Versuch, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auf der Lehre von der Erhaltung der Kraft in Verbindung mit der Theorie der Wirbelatome wissenschaftlich zu begründen, findet sich in dem Werke von P. G. Tait und Balfour Stewart, The Unseen Universe, or Physical Speculations on a Future State, Lond. 1875. Vergl. von denselben, Paradoxical Philosophy, Lond. 1878. Siehe W. K. Clifford, The Unseen Universe, Fort. Rev. Juni 1875 (auch in Lectures and Essays enthalten).

J. C. S. Schiller, Riddles of the Sphinx. A Study in the Philosophy of Evolution, Lond. 1891 (unter dem Pseudonym „A. Troglodyte“), 2. Aufl. 1894, will weder die Psychologie noch die Erkenntnisslehre als Ausgangspunkt für die Philosophie gelten lassen. Die einzig wahrhafte Methode des Philosophirens ist die „concret-metaphysische“, welche zugleich consequent und wissentlich anthropomorphisch ist, d. h. Alles durch individuelle Existenzen, die unserer eigenen Existenz analog sind, erklärt. Die Metaphysik sollte sich auf die Naturwissenschaft gründen und noch einmal wie bei Aristoteles die Wissenschaft von naturwissenschaftlichen Grundprincipien werden. Als metaphysischen Standpunkt verwirft Schiller sowohl den Monismus als den Dualismus. Ist der Pluralismus richtig aufgefasst, so bietet er eine Erklärung von der thatsächlichen Mannigfaltigkeit der Dinge und von der Einheit, welche durch den Begriff einer Mannigfaltigkeit gefordert wird. Eine in ihrer Macht beschränkte göttliche Persönlichkeit und eine Vielheit von geistigen Monaden, die vor dem Anfange der Zeit und des Weltprocesses als ein Chaos von absolut isolirten Einzelheiten existirt haben, bilden nach Schiller das wirklich Existirende. Der Weltprocess nimmt seinen Ursprung von dem Beschluss des göttlichen Geistes, aus der Vielheit der Monaden einen harmonischen Kosmos hervorzubringen. Durch die Wechselwirkung zwischen dem göttlichen Geiste und den individuellen Monaden ist die materielle phänomenale Welt, sowie das phänomenale Selbst der einzelnen Monade, entstanden. Die Materie ist ein göttlicher Mechanismus, um den ursprünglichen Widerstand der Monaden gegen die Entwickelung eines Kosmos zu überwinden. Unter den niedrigen Monaden erscheint jener Mechanismus in einer einfachen und groben Form. Dadurch wird das Bewusstsein solcher Wesen auf eine sehr niedrige Stufe herabgesetzt. Infolge dessen können sie den Lauf der Entwickelung nicht viel beeinflussen. Um die höheren Stufen des Bewusstseins zu ermöglichen, erscheint der Mechanismus in verwickelteren und feineren Formen und tritt allmählich in den Dienst der geistigen Entwickelung der Monaden ein. Mit dem Anfange des Weltprocesses beginnt die Zeit, und mit der Zeit sind auch das Werden und das Uebel verbunden. Das Uebel ist eine Consequenz der unvollkommenen Harmonie der Monaden. Die Evolutionshypothese fordert die Annahme, dass der Weltprocess und infolge dessen die Zeit eine Realität und nicht eine Erscheinung ist. Die Zeit sowie der Weltprocess ist aber endlich. Die eine Grenze derselben bildet der vorkosmische Zustand der Monaden, die andere ihr nachkosmischer, in welchem vollkommene Harmonie und Anpassung erreicht werden. Das Werden wird in das Sein, die Zeit in die Ewigkeit übergehen. Der Endzweck der Entwickelung ist, eine ewige und vollkommene Thätigkeit von vollkommenen Individuen in einer vollkommenen Gemeinschaft hervorzubringen. Eine ontologische

Einheit ist also der Endpunkt und nicht der Ausgangspunkt der Entwickelung. Vergl. J. C. S. Schiller, The Metaphysics of the Time Process, Mind, N. S. IV, 1895, S. 36, Lotze's Monism, Phil. Rev. V, 1896, S. 225, The Ethical Significance of the Idea of Immortality, New World, VI, 1897, S. 420, The Relation of Pessimism to Ultimate Philosophy, Intern. J. of Eth., VIII, 1897, S. 48, und On the Conception of Ἐνέργεια Ἀκινησίας, Mind, N. S. IX, 1900, S. 457.

Auf dem Gebiete der Sociologie und Rechtswissenschaft sind die Untersuchungen Sir Henry Maines (1822—1888) von hervorragender Bedeutung: Ancient Law, its Connection with the early History of Society and its relation to Modern Ideas, 1861; Village Communities, 1871; Early History of Institutions, 1875; On the Effects of the Observation of India on Modern European Thought (Rede, Lecture), 1875; Dissertations on Early Law and Custom, 1883; Popular Government, 1885; International Law (Whewell Lecture) 1887. In seinem Ancient Law findet er das Vorbild der heutigen Rechtsordnung in den Rechtsanschauungen des Alterthums und weist auf die Principien der römischen Juristen hin, welche nicht nur in der juridischen Praxis, sondern auch in den sittlichen Gemeinplätzen unserer Zeit fortdauern. Er betrachtet das Vaterrecht als den Keim, aus welchem die moderne Gesellschaft sich entwickelt hat, und in seinem Early Law and Custom vertheidigt er seine Ansicht gegen die Angriffe M'Lennans, Morgans und Spencers. In seinen Village Communities geht er von den Forschungen G. L. Maurers und Anderer über die Markgenossenschaften der Germanen aus und vergleicht diese Verbände mit den altindischen Dorfgemeinschaften. Er betont die Bedeutung dieser Institutionen in der Entwickelung des Staates und insbesondere in der Bildung des Privateigenthums des Grund und Bodens.

Was die vorgeschichtlichen Stufen der Cultur betrifft, so sind namentlich die Forschungen von M'Lennan, Lubbock und Tylor (ihre Werke s. oben) zu erwähnen. Durch reiche Zusammenstellung von Thatsachen, die auf die Sitten der Naturvölker Bezug haben, gelangen M'Lennan und Lubbock zu dem Ergebniss, dass ein eheloser Urzustand der monogamischen Form der Ehe vorausgegangen ist. Sir John Lubbock hat auch zahlreiche Zeugnisse gesammelt, um zu beweisen, dass religionslose Völker existirt hätten und noch zu finden seien. E. B. Tylor sieht in dem Mythus den Vorläufer nicht nur der späteren religiösen Anschauungen, sondern auch der späteren spiritualistischen Systeme der Philosophie. Für die Naturvölker bietet der Animismus sowohl eine primitive Metaphysik als eine primitive Religion. Tylor definirt die Religion als den Glauben an geistige Wesen überhaupt und meint, dieser Glaube sei in verschiedenen Formen unter allen Völkern zu finden. Auf zwei Classen von Erscheinungen ist nach ihm der Animismus zurückzuführen, auf die Erscheinungen von Leben und Tod, von Schlaf und Krankheit etc., und auf diejenigen von Träumen und Visionen. Durch Vermengung dieser Phänomene gewinnt der Wilde den Begriff einer Gespenst-Seele, eines luftartigen Abbildes des Menschen, welche dem Athem oder einem Schatten ähnlich ist und den Körper belebt. Dieselbe wird als die Ursache des Lebens und Denkens angesehen und kann den Körper auch zeitweilig verlassen und als ein Phantasma anderen wachenden oder schlafenden Menschen, sowie Thieren und sogar leblosen Dingen erscheinen. Nach der animistischen Ansicht haben alle Dinge in der Natur ein persönliches Leben.

Francis Galton, Hereditary Genius, its Laws and Consequences, 1869; Experiments in Pangenesis, 1871; English Men of Science, their Nature and Nurture, 1874; Inquiries into the Human Faculty and its Development, 1883: Life History Album, 1884; Natural Inheritance. 1889; Finger Prints, 1892. In Mind sind von ihm folgende Aufsätze veröffentlicht: Vol. V, 1880, S. 301, Statistics of Mental Imagery;

Vol. IX, 1884, S. 406, Free-will, Observations and Inferences; Vol. XII, 1887, S. 79, Notes on „Prehension" in Idiots; Vol. XV, 1890, S. 380, Remarks on Mental Tests and Measurements.

Ueber ihn s. G. Croom Robertson, On a Theory of Heredity, Mind I, 1876, S. 267; On Study of Types of Character, Ib. II, 1877, S. 573; On Generic Images and Automatic Representation, Ib. IV, 1879, S. 551. Alex. Bain. On Statistics of Mental Imagery Mind. V, 1880, S. 564. John Venn, in Mind XIV, 1889, S. 414.

Auf den Gebieten der Anthropologie und der Psychologie hat Francis Galton zu der Evolutionslehre wesentliche Beiträge geliefert. Seine Forschungen beziehen sich auf die praktische Frage, ob es möglich sei, den Process der natürlichen Auslese so zu befördern und zu modificiren, dass eine vollkommenere Form der Menschheit hervorgebracht werden könne. Besonders zu erwähnen ist sein Versuch, Durchschnittsporträts zu benutzen, um auf die Bildung von allgemeinen Vorstellungen („blended Memories", oder „generic Images", wie er dieselben nennt), namentlich des Gesichtssinnes, Licht zu werfen. Er bestreitet die Ansicht derjenigen, die nach Hobbes und Berkeley überhaupt die Möglichkeit allgemeiner Vorstellungen verneinen. Wenn die gemeinsamen Kennzeichen der Individuen einer typischen Gruppe die eigenthümlichen Unterschiede jener Individuen bei Weitem überwiegen, und die eigenthümlichen Unterschiede nicht zu gross sind, ist eine allgemeine Vorstellung wohl möglich. Von Wichtigkeit ist auch sein Versuch, quantitative Methoden auf das Problem der Vererbung anzuwenden.

Grant Allen, ein eifriger Anhänger des Darwinismus, sucht in seiner Physiological Aesthetics, Lond. 1877, eine physiologische Grundlage für die Aufnahme von Kunstwerken darzustellen. Mit Spencer führt er die ästhetische Thätigkeit auf den Spieltrieb zurück, betont aber den passiven Charakter des Kunstgenusses im Gegensatz zu demjenigen des Spiels. Interessant sind auch seine Untersuchungen über die Entwickelung der Farbenempfindungen in seinem Werke, The Colour-Sense, Lond. 1879. Vergl. folgende Aufsätze von ihm in Mind: Vol. III, 1878, S. 157, Note-Deafness; Ib. 324, The Origin of the Sublime; Vol. IV, 1879, S. 301, The Origin of the Sense of Symmetry; Vol. V, 1880, S. 201, Pain and Death; Ib. S. 445, Aesthetic Evolution in Man; Vol. VI, 1881, S. 453, Sight and Smell in Vertebrates; Vol. VIII, 1883, S. 487, Idiosyncrasy. Vergl. auch seinen Aufsatz, The New Hedonism, in Fort. Rev. LV, 1894, S. 377. In seinem Werke, The Evolution of the Idea of God, Lond. 1897, steht Grant Allen völlig auf atheistischem Boden. Ueber ihn siehe E. Clodd, Gr. A., a Memoir, Lond. 1900.

Eine durchaus pessimistische Anschauung gewinnt Winwood Reade als Resultat seiner Betrachtung der Geschichte der Menschheit in The Martyrdom of Man, Edinb. 1872, 13. Aufl., Lond. 1890. In jedem Zeitalter, meint er, ist das menschliche Geschlecht gequält worden, damit seine Nachkommen von seinem Leiden Nutzen ziehen sollten. Unser eigenes Glück gründet sich auf die Schmerzen unserer Vorfahren. Auch ist die Aussicht für die Zukunft nicht weniger traurig. Die Seele wird aufgeopfert werden, der Glaube an die Unsterblichkeit aussterben. Eine schöne Täuschung wird, wie die Jugend und die Schönheit, verschwinden und der Menschheit nie wiederkehren.

Das Werk „Natural Religion", by the Author of „Ecce Homo" (J. R. Seeley), Lond. 1882, stellt eine „Religion" dar, die in Uebereinstimmung mit den Resultaten der modernen Wissenschaft stehen soll. Sind wir genöthigt, den Glauben an eine übernatürliche Macht aufzugeben, so bleibt uns doch die Natur selber. In den Thatsachen und Gesetzen der Natur, sammt den Gefühlen, die durch dieselben in uns erweckt werden, sind die mannigfaltigen Elemente der Religion schon vor-

handen. Aus der Verbindung dieser Elemente im Bewusstsein des Menschen ergiebt sich eine Religion, welche für den einzelnen Menschen mit der Cultur, für die Gesellschaft mit der Civilisation gleichbedeutend ist. Religion ist angewöhnte und beständige Bewunderung. Jede Form der Begeisterung, sei dieselbe auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Kunst oder der Moral entstanden, bietet eine Art religiösen Gefühls. Für den Naturforscher sind Gott und die Natur synonym, die Naturgesetze die Gesetze Gottes; in Gegenwart der Natur steht er in Gegenwart eines unendlichen und ewigen Wesens und ist nicht minder ein Theist als der, welcher an eine übersinnliche Persönlichkeit glaubt. Vergl. E. Gurney, Natural Religion, in Mind, VIII, 1884, S. 198, und F. W. H. Myers in Modern Essays, Lond. 1897, S. 289 A New Eirenicon.

Edith Simcox, in ihrem Natural Law, An Essay in Ethics, Lond. 1877, betrachtet menschliche Empfindungen, Begriffe und Ueberzeugungen als Producte der Fortsetzung derselben Entwickelung, durch welche die Beschaffenheit der Dinge, die empfunden, gedacht oder erkannt werden, bestimmt ist. Der Mensch ist ein Theil der Natur, und der ganze Inhalt seines Bewusstseins stammt von der Natur her. Unter einem wahren Gesetz ist in jedem Fall zu verstehen eine Aussage von stetigen Verhältnissen, welche der Natur der Dinge zu Grunde liegen. Durch diese Definition wird das gemeinsame Element eines Natur-, eines ethischen und eines politischen Gesetzes hervorgehoben. Politische und ethische Gesetze haben ihre Wurzel in Naturgesetzen. Aus dem regelmässigen und beständigen Einfluss der äusseren Dinge ensteht in jedem Organismus eine fortwährende Tendenz, diejenigen Handlungen auszuführen, welche seiner eigenen Erhaltung und Vervollkommnung angepasst sind. Im Menschen drücken sich jene Tendenzen in den Formen des Rechts, der Sittlichkeit und der Religion aus. Das Bewusstsein des Zwanges oder der Beschränkung durch die objective Wirklichkeit, welche auch das Wollen anderer Menschen in sich schliesst, ist das Bewusstsein der Verbindlichkeit. Was die moralische Verbindlichkeit betrifft, so unterscheidet Miss Simcox drei Arten von Gütern. Das natürlich Gute ist die Vervollkommnung jedes Dinges nach seiner Art. Die einzigen Dinge, die sich stets und unter allen Umständen als gut ergeben, sind diejenigen, welche zur natürlichen Vervollkommnung beitragen. Das sinnlich Gute, oder das Glück, entspricht dem natürlich Guten nicht, steht auch nicht immer damit in Uebereinstimmung. Das moralisch Gute, oder die Tugend, ist das Streben nach dem natürlich Guten unter Hindernissen, welche das Streben selbstbewusst machen. Drei Arten von Hindernissen kommen in Betracht: diejenigen, welche von der Umgebung, die unseren Normaltendenzen nicht immer günstig ist, herstammen; diejenigen, welche ihren Ursprung in gewissen Gegentendenzen im Organismus selbst haben; und diejenigen, welche dem unbeständigen und fortschreitenden Charakter des Typus der moralischen Vortrefflichkeit zuzuschreiben sind. Nur in Folge solcher Hindernisse, die unserem Streben nach dem natürlich Guten im Wege stehen, geschieht es, dass wir uns der Normaltendenz unserer Natur, nach dem natürlich Guten zu streben, bewusst werden. Vergl. Adamsons Kritik in Mind, II, 1877, S. 552.

Leslie Stephen, Choice of Representatives, 1867; English Thought in the eighteenth Century, 2 vols, 1876; Hours in a Library, 3 vols, 1877—81, neue Aufl. 1892; Science of Ethics, 1882; An Agnostic's Apology, 1893; Social Rights and Duties, 1896; Studies of a Biographer, 2 vols, 1898; The English Utilitarians, 3 vols, 1900. Vergl. auch seine Abhandlung in Mind, XIV, 1889, S. 50 und 188, On Some Kinds of Necessary Truth. Ueber ihn s. F. Y. Edgeworth, Leslie Stephen on Utilitarianism, Mind, VII, 1882, S. 446. H. Sidgwick, Stephen's Science of Ethics, Ibid, S. 572. James Martineau, Types of Ethical Theory, Oxon., 1885, Vol. II, S. 376—388 und passim.

Leslie Stephen bezeichnet seine Science of Ethics als einen Versuch, eine ethische Theorie zu entwickeln, welche mit der Evolutionslehre übereinstimmen soll. Er ist mit Spencer darin einig, dass der Utilitarismus mit dem Evolutionismus in Verbindung gebracht werden muss. Aber die letzte Einheit ist nicht, wie die älteren Utilitarianer annahmen, das Individuum und auch nicht die Gesellschaft, als ein blosses Aggregat von Individuen, sondern die Gesellschaft als ein Organismus, von welchem das Individuum ein Glied bildet. Die sittlichen Handlungen des Einzelnen sind von seinem Charakter bestimmt, und sein Charakter hängt von seinen socialen Functionen ab. In diesem Zusammenhang führt Stephen den Begriff des „socialen Gewebes" (Social Tissue) ein, welcher die mehr beständigen socialen Eigenschaften, im Gegensatze zu den speciellen und veränderlichen Organisationen, bezeichnen soll. Das sociale Gewebe, welches das Bindeglied zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft bildet, entfaltet sich allmählich in Organe (wie das Parlament oder die Kirche), die stets den verschiedenen Functionen des Organismus als eines Ganzen vollständiger angepasst werden. Der ethische Endzweck ist die Gesundheit des socialen Gewebes: das Ziel der socialen Entwickelung ist, ein sociales Gewebe hervorzubringen, welches am meisten eine lebensfähige Wirksamkeit besitzt. Gesundheit und Glückseligkeit widersprechen sich aber nicht. Das Nützliche im Sinne des Freudeerzeugenden muss mit dem Nützlichen im Sinne des Lebenerhaltenden annähernd übereinstimmen. Objectiv betrachtet, sind also sittliche Gesetze Bedingungen der socialen Gesundheit: die Sittlichkeit ist die Summe der Instincte einer Gesellschaft, die diese im Leben erhalten. Subjectiv betrachtet, entspricht dem objectiven Endzweck der Gesundheit die Gesinnung der Sympathie im Einzelnen, deren Object die sociale Gesundheit ist. Die Sympathie ist ein ursprünglicher Trieb der Thiere, und ohne Sympathie wäre die Entwickelung des Menschen als eines vernünftigen Wesens unmöglich. Nicht allein ein Typus des Handelns, sondern auch ein Typus des Charakters wird im Lauf der Entwickelung hervorgebracht. Man kann die Entwickelung von der äusseren Form der Sittlichkeit zur inneren Form der Moralität, von dem Gebote „so sollst Du handeln" zum Gebote „so musst Du sein" verfolgen. Und hieraus ergiebt sich die Erklärung des Gewissens, das als eine Function des ganzen Charakters zu betrachten ist. Dasselbe lässt sich bezeichnen als die Aussage des allgemeinen Geistes des Geschlechts (public spirit of the race), welche uns den fundamentalen Bedingungen der allgemeinen Wohlfahrt zu gehorchen gebietet. Hieraus erklärt sich ferner die eigentliche Basis der moralischen Verbindlichkeit. Der Mensch sieht sich dem moralischen Gesetze zu gehorchen genöthigt, weil das äussere Gebot ein für ihn inneres Gesetz geworden ist, und er an den organisirten Ansichten der Gesellschaft, der er angehört, dadurch Theil nimmt. Stephen behauptet gegenüber Spencer, dass die Frage, warum ich tugendhaft sein soll, keiner Antwort fähig ist. Die Tugend ist eine Bedingung der socialen Wohlfahrt, aber einen gesellschaftlichen Zustand zu construiren, in welchem Tugend und Glück für das Individuum zusammentreffen sollen, ist ein hoffnungsloser Versuch.

Samuel Alexander (seit 1892 Prof. der Philosophie in Owens College, Manchester), Moral Order and Progress: An Analysis of Ethical Conceptions, Lond. 1889, 2. ed. 1891, findet in den Begriffen, welche die moderne Ethik von der Evolutionslehre übernommen hat, eine Erfüllung der ethischen Ansichten von Aristoteles und Hegel. Der erste Theil des Werkes, welcher als Einleitung dient, enthält eine psychologische Untersuchung der Phänomene des Willens. Das Object des Begehrens ist niemals bloss ein äusseres Ding, sondern stets ein Bewusstseinszustand, welcher im Acte des Begehrens als eine Vorstellung, in der

Befriedigung desselben als eine Wirklichkeit existirt. Nur der Wille kann das Subject moralischer Urtheile sein. Im zweiten Theil, welche die „Moral-Statik" (the Statics of Morality) behandelt, wird zunächst die Bedeutung moralischer Prädicate festgestellt. Was das Individuum betrifft, so ist seine Lebensweise gut, wenn dieselbe sich als ein System von bewussten Handlungen darstellen lässt, in welchem jede Function ihre Schranken so durch alle anderen Functionen bestimmt findet, dass keine Fähigkeit ihre Function zum Nachtheil einer anderen ausübt. In solcher Symmetrie oder Anpassung besteht die Vernunftmässigkeit des guten Handelns: man kann die Vernunft das regulative Princip der Sittlichkeit nennen. Der gute Mensch ist ein Gleichgewicht von sittlichen Gesinnungen oder ein Gleichgewicht von den Theilen seiner Natur. Was die Gesellschaft betrifft, so ist diejenige Handlung gut, durch welche das Agens der Function, die seine Stellung in der Gesellschaft fordert, zu erfüllen sucht. Die Sittlichkeit wiederholt sich ebenso wenig wie die Geschichte: die Handlungen, welche die Gesellschaft von zwei Personen fordert, sind niemals identisch. Das Handeln ist gut vermöge des Gleichgewichts, das es zwischen den verschiedenen Theilen des Handelns selber herstellt: das Handeln ist selbst das endgiltige Kriterium und das endgiltige Object der Sittlichkeit. Das im Gleichgewichte erhaltene Handeln aller Personen liegt also als moralischer Endzweck allen anderen sittlichen Zwecken zu Grunde. Die „Moral-Dynamik", oder die Bedingungen der sittlichen Entwickelung, bildet den Gegenstand des letzten Theiles des Werkes. Ununterbrochene Veränderung oder ewige Unbeständigkeit ist eine wesentliche Charakteristik der Sittlichkeit. Der Kampf ums Dasein, welcher in der Welt der Sittlichkeit stattfindet, ist aber nicht zwischen Personen, sondern zwischen moralischen Idealen. In jenem Kampf nimmt die Ueberredung (persuasion) die Stelle der Ausrottung der weniger begünstigten Individuen und die Erziehung (education) die Stelle der Fortpflanzung der begünstigten Abweichungen ein. Die Personen kommen nur als die Träger der Ideale in Betracht, und beim Sieg eines moralischen Ideals braucht kein Blut zu fliessen. Das Gute ist also ein Ideal, das sich als das Passendste im Kampfe zwischen Idealen erhalten hat; das Böse ist das, welches in jenem Kampfe zu Grunde gegangen ist. So ergiebt sich, dass das Böse in irgend einer Stufe der Entwickelung, theilweise das Ueberleben einer Art von Handeln ist, welche früher als gut gegolten hat. Alexander verwirft die Ansicht Spencers, dass man sich eine absolute Ethik denken kann, welche das Betragen des vollkommen angepassten Menschen in einer vollkommen entwickelten Gesellschaft zum Ausdruck bringt. Die Umgebung ist nicht etwas Beständiges, an welches eine vollkommene Anpassung im Sinne Spencers denkbar ist. Sie verändert sich mit dem Charakter und mit den Eigenschaften des Individuums, und es kann also keinen absoluten Endpunkt der Entwickelung geben. Jede Anpassung, insofern sie wirklich stattfindet und ein Gleichgewicht von Personen unter gegebenen Umständen zu Stande bringt, ist in der That eine vollkommene Anpassung. Das Gut ist immer ein absolutes Gut, aber in Folge der Entwickelung der menschlichen Natur ist es immer in Bewegung. Vergl. S. Alexander, The Idea of Value, Mind N. S. 1, 1892, S. 31; Dr. Münsterberg and his Critics, Ib. S. 251; Natural Selection in Morals, Internat. Journal of Ethics, Vol. II, Juli 1892, S. 409; Character and Conduct, Ib. Vol. III, Juli 1893; The Meaning of Motive, Ib. Vol. IV, Jan. 1894. Auch folgende Aufsätze von ihm in Proc. of the Aris. Soc. Vol. I, No. 1, 1888, S. 16, Is Mind Synonymous with Consciousness? Vol. I, No. 3, Pt. 1, 1890, S. 57, Is there Evidence of Design in Nature?; Vol. II, No. 1, Pt. 2, 1892, S. 100, Is the Distinction between „Is" and „Ought" Ultimate and Irreducible?; Vol. II, No. 2, Pt. II, 1893, S. 51, Has the Perception of Time

an Origin in Thought? Ueber ihn s. G. D. Hicks, Proc. of Arist. Soc., vol. 2, No. 2, 1893, S. 58, und No. 3, 1894, S. 137.

Benjamin Kidd, Social Evolution, Lond. und New York, 1894 (auch deutsch erschienen) erklärt sich für einen Anhänger Weismanns in der Biologie und sieht im Principe der natürlichen Auslese den einzigen Factor organischer Evolution. Die Geschichte der Menschheit wird nur dann eine Wissenschaft werden, wenn biologische Methoden bei den Historikern Anwendung finden. Fortschritt in der Geschichte ist gleichbedeutend mit Evolution. Man kann keine rationelle Sanction für menschlichen Fortschritt aufweisen. Das Individuum hat kein eigenes Interesse an der Beförderung des Fortschrittes der Gesellschaft; was die Vorschriften seiner Vernunft betrifft, so sind diese durchaus eigennützig. Da aber die Religion überall vorhanden ist, so muss sie der sittlichen Entwickelung dienlich sein. Die Function der Religion besteht darin, die Handlungen des Individuums vermittelst überrationeller Sanctionen so zu ordnen, dass jene Handlungen den socialen Fortschritt befördern. Altruistische Gesinnung ist ausschliesslich die Schöpfung der Religion. Durch die sociale Entwickelung wird nicht die Concurrenz, wohl aber die sociale Ungleichheit der Menschen im Kampf ums Dasein vermindert. Wegen ihrer grösseren socialen Wirksamkeit besitzen die angelsächsischen Rassen die Herrschaft über andere Rassen in der Welt und werden sie noch behalten. Ueber Kidds Werk s. Lord Farrer, in Contemp. Rev. LXV, 1894, S. 769. Karl Pearson, Socialism and Natural Selection, Fort. Rev. LVI, 1894, S. 1. J. H. Bridges, The Darwinist Utopia, Positivist Rev. 1, 1894, S. 113. Francis Galton, The Part of Religion in Human Evolution, Nat. Rev. XXIII, 1894, S. 755 (vergl. Kidds Antwort, Nat. Rev. XXIII. 1894, S. 763). Siehe auch E. C. C. Jones, in Mind, N. S. III, 1894, S. 551, D. G. Ritchie, in Internat. Journ. of Ethics, Vol. V, 1894, S. 107, Goldwin Smith, Guesses at the Riddle of Existence, New York 1897. A. Zoria, La théorie sociologique de B. Kidd, Rev. internat. de Sociologie, VII, 1899 und R. Mackintosh, From Comte to B. Kidd, Lond. 1899. Alex. Sutherland, The Origin and Growth of the Moral Instinct, 2 vols., Lond. 1898, sucht die ethische Lehre Darwins weiterzuführen.

§ 55. Vorzüglich im Interesse einer Religionsphilosophie, die im Stande sein soll, eine rationelle Grundlage für den Glauben an eine göttliche Persönlichkeit zu liefern, ist „die Rückkehr zum Dualismus“, die vor Allen James Martineau vertritt, entstanden. Gegenüber den empirischen Anschauungen der Associationsphilosophie, sucht Martineau die Function des denkenden und wollenden Ich, als einer den erkannten Erscheinungen und den gewollten Handlungen zu Grunde liegenden Identität, aufzuweisen; gegenüber dem Agnosticismus Mansels, Spencers und Anderer, die Glaubwürdigkeit der Intuitionen des normalen Verstandes zu rechtfertigen. Die Intuition der Causalität, als des Grundes der Naturerscheinungen, und diejenige der Pflicht, als des Grundes der Moral, bilden für ihn die zwei ursprünglichen Ueberzeugungen, auf welche der Theismus sich stützen muss. Durch jene kommt der Verstand, durch diese das Gewissen zu einer unendlichen Quelle der Weisheit und Gerechtigkeit. Das Charakteristische der Metaphysik Martineaus ist die Betrachtung des Willens als einer noumenalen Realität, mit welcher die Ursächlichkeit

schliesslich identisch ist. In Folge dessen gelangt er zu einem Dualismus, nach welchem der Mensch als eine selbständige Persönlichkeit dem göttlichen Geist sowie der materiellen Welt, welche in letzter Instanz als die ursächliche Wirksamkeit Gottes im Raume anzusehen ist, gegenüber steht, wenngleich seine Existenz von Gott herrührt und er in jedem Augenblick seines Lebens von Gott abhängig ist. Insbesondere wird eine theistische Weltanschauung durch die Thatsachen des moralischen Bewusstseins gefordert. Hat die moralische Verbindlichkeit keinen göttlichen Ursprung, so geht ihre Autorität verloren; ist die Sphäre des Möglichen durch die des Wirklichen erschöpft, so ergiebt sich ein Determinismus, der die moralische Verantwortlichkeit vernichtet. — An Martineau haben sich mehr oder weniger angeschlossen Charles Barnes Upton, Will. Benj. Carpenter, Franc. Power Cobbe. — Wegen seiner religions- und sprachphilosophischen Arbeiten ist hier zu erwähnen der auf den Gebieten der indischen Philologie und der vergleichenden Religionsgeschichte berühmte Forscher Max Müller.

James Martineaus Werke sind folgende: The Rationale of Religious Inquiry, 1836; Lectures in the Liverpool Controversy, 1839; Endeavours after the Christian Life, Vol. I, 1843, Vol. II, 1847 u. ö., (spätere Aufl. in einem Band); Miscellanies, 1852; Studies of Christianity, 1858; Essays, Philosophical and Theological, 2 vols. 1868; Religion as Affected by Modern Materialism, 1874; Modern Materialism; Its Attitude towards Theology, 1876; Ideal Substitutes for God considered, 1879; The Relation between Ethics and Religion, 1881; Hours of Thought on Sacred Things, 2 vols 1876 u. ö.; A Study of Spinoza, 1882; Types of Ethical Theory, 2 vols 1882, 3. Aufl. (vermehrt) 1891; A Study of Religion, 2 vols 1888, 2. Aufl. 1889; The Seat of Authority in Religion, 1890; 3. Aufl. 1891; Essays, Reviews and Addresses, 4 vols, 1890—91; Faith the Beginning, Selfsurrender the Fulfilment of the Spiritual Life, 1897. Zu nennen sind hier auch The Elements of Morality, including Polity, 2 vols, Lond. 1845, u. Lectures on Systematic Morality, Lond. 1846, v. William Whewell (s. oben) der ein System praktischen Verhaltens aus allgemein anerkannten, durch sich selbst evidenten Grundsätzen abzuleiten sucht. Erst in seiner Recension (Prospective Rev. Nov. 1845, auch in Essays, Reviews and Addresses, Vol. III enthalten) des ersteren Werkes hat Martineau die Grundzüge seiner eigenen Ethik dargelegt.

Ueber Martineau handeln: Herbert Spencer, Mr. M. on Evolution, Contemp. Rev. Juni 1872 (auch in Essays, Vol. I, 1891, S. 371 enthalten). John Tyndall, Materialism and its Opponents, Fort. Rev. XXIV, 1875, S. 579 (auch in Fragments of Science enthalten). F. P. Cobbe, M.'s Hours of Thought, Theolog. Rev. XIV, 1877, S. 29. E. A. Abbott, M.'s Hours of Thought, Mod. Rev. 1, 1880, S. 301. F. Pollock, M.'s Study of Spinoza, Mind VIII, 1883, S. 104. H. Sidgwick, M.'s Types of Ethical Theory. Mind X, 1885, S. 426 (vergl. Martineau in Mind X, S. 628 und XI, 145). Anon., Martineau's Types of Ethical Theory, Edinb. Rev. CLXII, 1885, S. 536. J. Royce, M.'s Types of Ethical Theory, Nation XLI, 1885, S. 304. H. Rashdall, Dr. M. and the Theory of Vocation, Mind XIII, 1888, S. 208. S. W. Dyde, A Basis for Ethics, Mind XIII, 1888, S. 549; ders., The Idio-Psychological Ethics of M., Journal of Spec. Phil. XXII, 1890, S. 138. R. Flint, M.'s Study of Religion, Mind XIII, 1888, S. 590. Anon., Martineau's Study of Religion, Edinb. Rev. CLXVIII, 1888, S. 63. Otto Pfleiderer, Die religionsphilos. W. von Rauwenhoff und M., Jahrb. f. prot. Theol. 1889. A. L. Moore, Science and Faith, Lond. 1889; ders., Essays, Scientific and Philosophical, Lond. 1890. R. W. Dale, Martineau's Seat of Authority, Contemp. Rev. LVIII, 1890, S. 389. R. Rainy, Martineau's Seat of Authority, Crit. Rev. 1, 1890, S. 5. Hincks, Martineau's Seat of Authority, Andover Rev. XV, 1891, S. 1. Joseph H. Hertz, The Ethical System of J. M., New-York, 1894. J. J. Wilkinson, J. M.s Ethik. Darstell., Kritik u. pädagog. Konsequenzen; Diss., Lpz. 1898. R. H. Hutton, Aspects of Religious and Scientific Thought, Lond. 1899. S. H. Mellone,

James Martineau as an Ethical Teacher. Internat. J. of Ethics, X, 1900. S. 380. R. A. Armstrong, Martineau's Study of Religion, Lond. 1900. P. T. Forsyth, Dr. Martineau, London Quarterly, April 1900. Anon. James Martineau, Macmillan's Mag., März 1900. F. P. Cobbe, Recollections of James Martineau, Contemp. Rev., Vol. 27, 1900. P. H. Wicksteed Personal Impressions of Dr. Martineau, Contemp. Rev., Vol. 27, 1900. S. A. Brooke, James Martineau, Report of Liberal Conference at Leicester, 1900, S. 31. Wilh. Jack, Einige Hauptfragen in M.s Ethik, Lpz. 1900. A. W. Jackson, James Martineau: A Biography and a Study, Boston 1901. W. Knight, Inter Amicos, Letters between James Martineau and William Knight, Lond. 1901. Die autoris. Biographie Martineaus (mit Briefen), herausg. von James Drummond und C. B. Upton, wird 1902 erscheinen.

C. B. Uptons Werke sind folgende: The Place of a Science of Theology amongst University Studies, 1875; The present Agnosticism and the coming Theology, 1879: An Examination of the Doctrine of the Natural Evolution of Mind, 1883; Can Religion dispense with God? 1886; Are Ethics and Theology vitally connected? 1892, The Bases of Religious Belief (Hibbert Lectures, 1893), 1894. Zu nennen sind auch die folgenden Revue-Artikel: The Experience-philosophy and Religious Belief, Theolog. Rev. Oct. 1871; Christian Pantheism, Ib. Oct. 1873; Recent Signs of Convergence in Scientific and Theological Thought, ib. Juli, 1874; Fervent Atheism, Mod. Rev. Jan. 1880; Some Points in Kant's Transcendental Logic, Mod. Rev., Jan. 1882.

W. B. Carpenters philosophische Schriften: Principles of Mental Physiology, 1874 u. ö.; Mesmerism and Spiritualism, 1877; Nature and Man, Essays Scientific and Philosophical (herausgegeben von J. Estlin Carpenter) 1888. In Modern Rev. finden sich von ihm folgende Artikel: The Force behind Nature, Jan. 1880; Nature and Law, Oct. 1880; The Doctrine of Evolution in its relation to Theism, Oct. 1882; The Argument from Design in the Organic World, Oct. 1884. In Christian Reformer, Human Automatism and Freewill, März u. April 1886 und Jan. u. Feb. 1887. Ueber ihn s. J. T. Lingard, W. B. Carpenter's Theory of Attention, Mind II, 1877, S. 272. C. B. Upton, Dr. Carpenter as Psychologist and Theologian, Christ. Reformer, Jan. u. Feb. 1886. J. Estlin Carpenter, Memoir of W. B. Carpenter, in Nature and Man, 1888.

James Martineau, geb. zu Norwich am 21. April 1805, war zum Beruf eines Ingenieurs bestimmt, fasste jedoch zeitig Neigung für Theologie und Philosophie und studirte in dem Manchester New College, damals zu York. 1840—1853 war er Prof. der Philosophie und Nationalökonomie im Manchester New College zu Manchester, 1853—1875 Prof. in demselben College zu London, Principal 1869 bis 1884. Seiner naturwissenschaftlichen Bildung entsprechend, neigte er sich zunächst den empirischen Anschauungen Hartleys und James Mills zu und genoss die Freundschaft John Stuart Mills. Später und, wie er erzählt, in Folge der Fragen und Einwendungen seiner Schüler, hat er die Associationsphilosophie für unbefriedigend gefunden. 1848—1849 hielt er sich in Deutschland auf und hörte die Vorlesungen Trendelenburgs. Seine ältere Schwester war die oben erwähnte Harriet Martineau. Er ist 11. Jan. 1900 zu London gestorben.

Die Erkenntnisslehre muss nach Martineau auf einer psychologischen Analyse des Erkenntnissactes insofern beruhen, als die Psychologie wirklich im Stande ist, zusammengesetzte psychische Vorgänge zu zerlegen und sie auf einfache Elemente zurückzuführen. Wo aber jene Analyse aufhört, und wir zu Intuitionen, die sich nicht weiter reduciren lassen und dem Verstande selbst immanent sind, gelangen, sollte einem philosophischen Verfahren nichts im Wege stehen, solchen Intuitionen zu vertrauen und ihre Giltigkeit anzunehmen. Was die psychologische Analyse betrifft, so ergiebt sich, dass das Erkennen als eine thätige Bedingung des Verstandes, als eine Art des Denkens anzusehen ist. Im Denkacte sind zwei Factoren enthalten: das Subject, welches denkt, und das Object, welches gedacht wird. Dem Subject, als einem Hier und einem Jetzt, steht das Object, als ein Dort oder ein Damals, gegenüber. Ohne Raum und Zeit ist keine Objectivität; ohne Objectivität kein Denken; ohne Denken kein Erkennen. Raum und Zeit betrachtet Martineau als apriorische Formen des

appercipirenden Bewusstseins, er hält aber, wie Trendelenburg, ihre Subjectivität für nicht unvereinbar mit ihrer transsubjectiven Realität. Die empirischen Elemente der Sinneswahrnehmung sind uns nicht zunächst als mannigfaltig gegeben. Wir fassen ein Object als ein Einzelnes auf, ehe wir seine Eigenschaften als viele unterscheiden; der Wahrnehmungsprocess soll nicht eine Anwendung der Synthesis auf eine gegebene Mannigfaltigkeit, sondern eine Anwendung der Analyse auf ein gegebenes Ganzes sein. Jeder Erkenntnissact ist ein Urtheilsact, nicht aber jeder Urtheilsact ein Erkenntnissact. Nur wenn ein Urtheilsact die Verhältnisse der Wirklichkeit im Denken wiedergiebt, liefert er Erkenntniss. Ob wir Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden fähig sind, hängt also davon ab, ob die Wirklichkeit überhaupt dem Denken zugänglich ist. Was diese Frage anlangt, sind wir, wie Martineau meint, auf unseren primitiven Glauben angewiesen. Der Glaube an eine wirkliche Welt, welcher die gedachte Welt entspricht, lässt sich nicht psychologisch erklären: er beruht vielmehr auf dem ursprünglichen Zeugniss des Denkens. Eine wirklich ursprüngliche Ueberzeugung trägt ihre eigene Glaubwürdigkeit in sich: darin besteht eben ihre Ursprünglichkeit, und einen anderen Grund für eine Intuition zu verlangen, ist eine contradictio in adjecto. Solche Glaubwürdigkeit ist allerdings eine Voraussetzung. Aber eine „Philosophie ohne Voraussetzungen" ist undenkbar, und die Voraussetzung, dass unser Erkenntnissvermögen den Dingen, wie sie in Wirklichkeit sind, entsprechen soll, ist bei Weitem eine nicht so erstaunliche Voraussetzung als die, dass es den Dingen, wie sie nicht sind, entspricht. In der That liegt der letzteren Voraussetzung die weitere Annahme zu Grunde, dass zwischen Subject und Object eine Gleichartigkeit bestehen muss, und diese Annahme soll ebenso willkürlich, wie für die Erkenntniss überhaupt zerstörend sein. Bezüglich der Beschränkung der Erkenntniss auf Erscheinungen, weist Martineau auf die kantische Lehre hin, dass Erscheinungen nur durch Begriffe erkennbar sind, und behauptet, dass eine Kategorie eben als ein Noumenon (ein ens rationis) zu betrachten sei. Phänomena und Noumena bilden also unzertrennliche Bestandtheile eines erkannten Objectes, und was ihre Erkennbarkeit betrifft, stehen oder fallen sie zusammen.

Wie die äussere Wirklichkeit metaphysisch aufzufassen ist, ergiebt sich aus der Betrachtung des Causalitätsbegriffes, welche den Mittelpunkt der Philosophie Martineaus darstellt. In der Naturwissenschaft stehen wenigstens zwei Punkte fest. Der Causalbegriff schliesst ein Verhältniss zwischen zwei Factoren in sich, und von diesen muss der zweite (die Wirkung) ein Phänomenon sein. Ueber die Bedeutung des ersten Factors (der Ursache) herrscht aber eine grosse Verschiedenheit der Ansichten. Gegen die Ansicht, dass eine Ursache ein „Ding", oder ein bestimmtes Dasein im Raum sei, behauptet Martineau, dass die geometrischen Verhältnisse, welche einem derartigen Dinge zu Grunde liegen, in einer Welt, in welcher Bewegung nicht existirte, ebenfalls vorhanden sein würden. Sein ist nicht Wirken, und gilt der Ausspruch: operari sequitur esse, noch so sehr, wenn sowohl operari als esse da ist, so ist es doch nicht so, dass mit dem esse das operari nothwendig verbunden ist. Ebenso unhaltbar ist die Ansicht, dass Ursache ein Phänomenon und Causalität eine Aufeinanderfolge von Phänomenen bedeute. Es ist allerdings wahr, dass zwischen Phänomenen, als Ereignissen in der Zeit, ein anderes Verhältniss als das der Aufeinanderfolge nicht möglich ist. Und für den Naturforscher, der lediglich mit den Gesetzen der Natur zu thun hat, ist das Ziel erreicht, wenn er für eine Erscheinung ein beständiges Antecedens aufweisen kann. Aber, obwohl er dasselbe als Ursache zu bezeichnen pflegt, ist es doch nur ein voraussagendes Zeichen der Wirkung. Andererseits ist die wahre Ursache

stets ein Wirkendes: sie zeigt nicht nur die Wirkung an, sondern bringt sie hervor. Blosse Veränderung reicht nicht aus, um Causalität zu statuiren. Nur wenn man annimmt, dass die Ursache der Wirkung heterogen ist, lässt sich der Begriff der Wirksamkeit, der stets mit dem Begriff der Ursache verbunden ist, erklären. Eine derartige Heterogeneität zwischen Ursache und Wirkung soll aber nur dann möglich sein, wenn jedes Phänomenon (d. h. jede Wirkung) von etwas Nicht-phänomenalem herstammt. Mit anderen Worten: eine Ursache ist ein ens rationis. Hieraus erklärt sich die Apriorität des Causalgesetzes. Nicht aber der Glaube an die Gleichförmigkeit der Natur, sondern der Glaube an den abgeleiteten Charakter der Erscheinungen, welcher sich sogar geltend machen würde, wenn die Erscheinungen als gesetzlos hervorträten, ist a priori. Hieraus erklärt sich ferner die Unerlässlichkeit dynamischer Bezeichnungen für jede Beschreibung eines Causalverhältnisses. Das Noumenon ist **Kraft**. Jedoch würden wir die äussere Welt nicht als eine Manifestation der Kraft auffassen, wenn jene Welt (das Nicht-Ich) uns nicht als das Correlat unserer eigenen Persönlichkeit (des Ich) vorkäme. Ein rein passives Bewusstsein würde nicht Empfindungen haben, sondern Empfindung sein. In der Ausübung der Willensthätigkeit sind wir uns des eigenen Ich als Kraft, d. h. als Ursache der Erscheinungen, die wir erzeugen, unmittelbar bewusst. Den Widerstand, welchen unsere Thätigkeit von äusseren Objecten erfährt, erkennen wir, nach dem Princip *περὶ τῶν ἀντικειμένων τὴν αὐτὴν εἶναι ἐπιστήμην*, als die umgekehrte Seite einer Thätigkeit, die unserer eigenen Thätigkeit ähnlich ist. Unter einem Willensact versteht nun Martineau einen Act der Entscheidung, der Auswahl, zwischen zwei alternativen Richtungen der Thätigkeit. Wenngleich die Kraft die unerlässliche Bedingung aller Veränderung ist, so kann gerade deswegen aus ihr allein nicht erklärt werden, warum eine bestimmte Veränderung eben diese und nicht jene sein soll. Die wahre Ursache ist also der auswählende Act, welcher die nothwendige Kraft, um eine specifische Erscheinung hervorzubringen, auslöst. Demnach lässt sich das Causalgesetz folgendermaassen formuliren: „Jedes Phänomenon stammt von einem Willen her." Die Aussenwelt ergiebt sich also als die Aeusserung eines lebenden objectiven Willens: sie besteht aus Kraftcentren, die von dem göttlichen Geist, durch einen freien Willensact, in den Raum, welcher als eine selbständige Bedingung der Causalität Gottes anzusehen ist, heraus versetzt sind.

Seine Ethik nennt Martineau „idio-psychologisch". Sie soll auf einer psychologischen Betrachtung der Thatsachen des individuellen moralischen Bewusstseins beruhen und die objectiven Hindeutungen, welche jene Thatsachen mit sich tragen, festzustellen versuchen. Eine derartige Methode setzt voraus, dass wenn die innere Erfahrung ihr Zeugniss unzweideutig abgelegt hat, dasselbe als glaubwürdig anzuerkennen ist. Die Objecte moralischer Urtheile sind ausschliesslich Personen, und was wir an Personen billigen oder missbilligen, sind die inneren Triebfedern im Gegensatze zu den äusseren Folgen ihrer Handlungen. Wir erkennen zunächst die Motive unserer eigenen Handlungen als gut oder schlecht: das Princip unserer Beurtheilung dieser übertragen wir auf die Motive Anderer. Es sind ferner nur gewollte Handlungen, die wir moralisch beurtheilen. Während bei einer Triebhandlung nur ein einziges Motiv vorhanden ist, kommen bei einer Willenshandlung wenigstens zwei Motive in Betracht. Ein Urtheil ist überhaupt ein Product des Vergleichens und Unterscheidens, und die Prädicate, welche in moralischen Urtheilen einem Motiv beigelegt werden, ergeben sich nur im Gegensatz zu den Prädicaten eines anderen Motivs, das gleichzeitig mit jenem im Bewusstsein steht. Schliesslich ist es eine unerlässliche Bedingung des

moralischen Urtheils, dass es von dem Subject und nicht von den Motiven abhängt, welches Motiv zum Princip seiner Handlung wird. Das moralische Urtheil setzt voraus, dass das Ego eine freie Wahl zwischen den beiden Möglichkeiten besitzt, und steht oder fällt damit. Ausser den entgegengesetzten Motiven bildet zwar der Charakter des Subjects, d. h. ein gewisses aus seinem vorangegangenen Leben resultirendes System von Anlagen und Gesinnungen, einen Factor in der Entscheidung. Aber Motive und Charakter erschöpfen nicht die Natur des Subjects. Das Subject ist nicht sein Character, sondern hat seinen Character. Den Zuständen und Inhalten des empirischen Ego, die verursacht werden, steht das noumenale Ego, das verursacht, gegenüber: ausser dem afficirten Ego, das die widerstrebenden Motive empfindet, ist das urtheilende Ego, das dieselben erkennt und abwägt. Motive und Character sind objective Erscheinungen; das noumenale Ego, welches diese auffasst und gebraucht, ist allein Subject. Als wollendes Subject konnte der Mensch in einem gegebenen Augenblick und unter den gegebenen Umständen anders handeln, als er thatsächlich handelt.

Das moralische Urtheil ist seinem Wesen nach ein comparatives. Es drückt sich nicht in der Form: „A ist recht“, sondern in der Form: „A ist besser als B“ aus. Von zwei entgegengesetzten Motiven beurtheilen wir, dass das eine höher, werthvoller ist als das andere. Zu dieser Erkenntniss gelangen wir nicht durch einen Process des mittelbaren Schliessens. In der Erfahrung der beiden gleichzeitigen Motive ist das Urtheil über ihren comparativen Werth unmittelbar enthalten: es ist etwas sui generis und lässt sich nicht auf etwas Einfacheres reduciren. Unter unseren Motiven sind wir uns einer Rangordnung von ihrem comparativen moralischen Werthe (graduated scale of excellence) bewusst, welche etwas ganz Anderes ist, als eine Rangordnung der Motive nach ihrer Stärke sein würde. Während moralische Urtheile sich auf Triebfedern in uns beziehen, sind die Objecte der Urtheile der Klugheit die Folgen der Handlung auf uns; die Klugheit ist Sache der Vorsicht, moralisches Urtheilen der Einsicht. Martineau hat eine Classification der Triebfedern nach ihrem moralischen Werthe zu geben versucht. Aus der ganzen Erörterung lässt sich das moralisch Gute und Schlechte auf folgende Weise genau definiren: Jede Handlung ist gut, welche in der Gegenwart eines niedrigeren einem höheren Motiv folgt: jede Handlung ist schlecht, welche in der Gegenwart eines höheren einem niedrigeren Motiv folgt. In dem intuitiven Bewusstsein von dem relativen Werth zweier entgegengesetzter Motive ist nun das Bewusstsein der Verbindlichkeit, dem höheren Motiv zu folgen, implicite vorhanden. Ist dasselbe durch reflective Selbsterkenntniss explicite anerkannt, so nimmt es die Form dessen, was wir das Gewissen nennen, an. Das Gewissen ist die kritische Einsicht, die wir über die relative Autorität der verschiedenen Triebfedern unseres Willens besitzen. Woher stammt denn diese Autorität, diese Verbindlichkeit? Verbindlichkeit ist ein Relationsbegriff und weist auf den Correlatbegriff des Beanspruchens hin. Die Person, welche die Verbindlichkeit trägt, kann nicht dieselbe Person sein, von der sie vorgeschrieben ist. Hat moralische Autorität überhaupt eine Bedeutung, so kann sie nur von einem höheren Wesen herrühren. Da wir nun Personen sind, folgt, dass jenes Wesen eine andere Person sein muss, die grösser und höher ist, als wir sind, und tiefere Einsicht als die unsrige besitzt. Die objective Autorität des Gewissens ergiebt sich als das Gebot einer göttlichen Persönlichkeit.

Von zwei Seiten her gelangen wir also zu demselben Ergebniss. Im Wahrnehmungsacte nehmen wir ein Anderes, im Acte des Gewissens ein Höheres, das uns giebt, was wir empfinden, gewahr: die Aeusserlichkeit im ersteren Fall, die Autorität im letzteren Fall, die Causalität in beiden Fällen, jede ist nach genau

denselben Bedingungen erkannt und legt dasselbe Zeugniss ihrer Giltigkeit ab. Sowohl die Ethik als die Metaphysik findet ihren Abschluss in einer Theologie. Im Gegensatze zum Pantheismus bildet den Gegenstand dieser Theologie ein göttliches Wesen, das sowohl transscendent als in der Welt immanent ist, das dem Menschen eine persönliche Selbständigkeit übertragen hat und doch mit ihm in persönlicher Beziehung steht.

Charles Barnes Upton, Prof. der Philosophie am Manchester College, Oxford, schliesst sich eng an Martineau an. Jedoch neigt er sich namentlich betreffs der Auffassung der Wirklichkeit Lotze zu, dessen Monadologie er mit den Hauptgedanken der Philosophie Martineaus zu vereinigen versucht. Die Atome oder Kraftcentren sind nach ihm wahrscheinlich etwas mehr als einfache Ausdrücke der Activität Gottes und tragen mit sich die Keime derjenigen Subjectivität, welche ihre höchste Form in der Seelenmonade des Menschen erreicht. Demnach unterscheidet Upton die Ursächlichkeit im naturwissenschaftlichen und im theologischen Sinne. Naturwissenschaftliche Causalität führt er auf die Thätigkeit der individuellen Monaden, die unter einander in Beziehung stehen, zurück: unter Causalität im theologischen Sinne versteht er dagegen die der Welt der Monaden zu Grunde liegende Causalität Gottes, der die Monaden erzeugt hat und dieselben im Dasein erhält. Upton polemisirt in energischer Weise gegen den Standpunkt Greens und der Anhänger des deutschen Idealismus (s. unten), welcher, wie er meint, jede Möglichkeit der Ausübung einer wahren Willensfreiheit ausschliesst.

William Benjamin Carpenter (1813—1885), mehrere Jahre Prof. der Physiologie an d. Royal Institution, London, versucht, die Willenstheorie Martineaus auf physiologischem und psychologischem Wege zu bestätigen. Durch eine Reihe von Untersuchungen über die Phänomene der Geisteskrankheiten und der Hypnose zeigt er, wie der Mensch automatisch von Neigungen und Affecten getrieben wird, wenn eine Hemmung der Willensenergie eintritt. Dem Willen gehört nicht nur die Function, Begehrungen auszuführen, an: ihm kommt auch die Function zu, die Begehrungen selber zu beherrschen und einzuschränken. In der Erziehung sei diese Function von wesentlicher Bedeutung. Kraft seiner Fähigkeit, einige Motive in den Hintergrund zu schieben und andere hervorzuheben, greift der Wille als ein Factor in moralische Entscheidungen ein. Vergl. Malcolm Guthrie, The Causational and Freewill Theories of Volition, being a Review of Dr. Carpenter's Mental Physiology, Lond. 1877.

Robert Flint, Prof. der Theologie an der Universität zu Edinburg (Theism, 1877; Anti-theistic Theories, 1878; History of the Philosophy of History, 1893; Socialism, 1894), will die Zugeständnisse, welche Martineau der kantischen Lehre macht, nicht gelten lassen. Raum und Zeit, behauptet er, erkennen wir nur, insofern sie dem Denken objectiv gegeben sind, keineswegs aber als im Denken subjectiv enthalten. Eine Form oder Bedingung des Denkens könne nicht im Denken sein. Er bestreitet, dass der Causalbegriff auf den Willen allein zurückgeführt werden könne. Die Willensthätigkeit als ein actus purus sei eine Abstraction und würde jedenfalls kinetisch und nicht dynamisch, die niedrigste und nicht die höchste Form der Causalität sein.

Franc. Will. Newman (1805—1897), The Soul, her sorrows and her aspirations, 1849 (deutsch, Lpz. 1850); Phases of Faith, 1850, 2. Aufl. 1853; Theism, doctrinal and practical, 1858, Miscellanies, 2 Bde. 1869—87; Life after Death, 1886, 2. Aufl. 1887, stützt seine theistischen Anschauungen fast ausschliesslich auf die subjective Erfahrung des individuellen Geistes. Während Martineau das geschichtliche Vorbild von moralischer Vollkommenheit in Christo sieht, findet da-

gegen Newman im Leben Jesu Manches, das moralisch verwerflich ist. Vergl. Martineau, Essays, Vol. III, S. 1—82. Ueber die christliche Ethik s. William Knight, Christian Ethic, Lond. 1893, James Drummond, Via, Veritas, Vita, (Hibbert Lectures), Lond. 1894, T. B. Strong, Christian Ethics (Bampton Lect.), Lond. 1895 und W. L. Davidson, Christian Ethics, Lond. 1899. Von W. Knight sind auch erschienen: Aspects of Theism, Lond. u. New York, 1893 und Studies on Problems of Philosophy and Ethics, Lond. 1901.

Auf dem Standpunkte Martineaus steht zum grossen Theil Frances Power Cobbe, Religious Duty, 1862; Studies, ethical and social, 1865; Darwinism in Morals, 1872; Hopes of the Human Race, 1874; The Scientific Spirit of the Age, 1888. Vergl. ihre Selbstbiographie, 2 Bde., Lond. 1894. Eine populäre Darstellung der Philosophie Martineaus giebt R. A. Armstrong in Mans Knowledge of God, Lond. 1886 und in God and the Soul, Lond. 1896, 2. Aufl. 1898.

Friedrich Max Müller (geb. 1823 zu Dessau, seit 1850 in Oxford, 1854 Prof. der neuen Sprachen u. Litteraturen, 1868—75 Prof. der vergleichenden Philologie, gest. 1900 zu Oxford, unter dessen Leitung 1879 die Herausgabe einer Reihe von Uebersetzungen der heiligen Bücher des Orients begann, darin von ihm 1881 die des Dhammapada, 1884 die der Upanishads, 2 Bde., und 1891 die der „Vedic Hymns") definirt die Religion als die Wahrnehmung des Unendlichen. Endliche Dinge erkennen wir als begrenzt. Das Bewusstsein einer Grenze schliesst aber das Bewusstsein eines Etwas, das jenseits der Grenze liegt, in sich. Wir können uns eine absolute Grenze deswegen nicht begrifflich vorstellen, weil wir eine absolute Grenze niemals wahrnehmen können. Indem wir das Endliche wahrnehmen, nehmen wir auch das Unendliche wahr. Daher verbindet sich überall die Idee des Göttlichen am leichtesten mit denjenigen Objecten, die, wie z. B. ein Fluss oder ein Berg und noch mehr der Himmel und die Dämmerung, etwas Anderes in sich enthalten, als was die sinnliche Wahrnehmung auffassen kann. In seinen späteren Schriften fügt Max Müller hinzu, dass die Bezeichnung „Religion" nur denjenigen Wahrnehmungen des Unendlichen angehöre, welche auf den sittlichen Character des Menschen Einfluss hätten. Er unterscheidet drei Stufen in der Entwickelung der Religion — die physische, die anthropologische und die Stufe der Theosophie oder der psychologischen Religion. Siehe Max Müller, Hibbert Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India, Lond. 1878, neue Aufl. 1882 (deutsch. Strassb. 1880, 2. Aufl. 1881), und seine Gifford-Vorlesungen, auch ins Deutsche übersetzt, über Natural Religion, 1889; Physical Religion, 1890; Anthropological Religion, 1891; Theosophy or Psychological Religion, 1892. Vergl. Walth. Schmidt, Kritik der Theorie der Religion v. Max Müller, Diss., Lpz. 1896. In seiner Science of Thought, Lond. 1887 (deutsch u. d. T. „Das Denken im Lichte der Sprache", Lpz. 1888) behauptet Müller, dass die Sprache eine unerlässliche Bedingung des Denkens sei. Vergl. seine Chips from a German Workshop, 4 Bde., Lond. 1868—75, 2. Aufl. 1880 (deutsch u. d. T. Essays, 4 Bde., Lpz. 1869—76, Bd. 1 u. 2 in 2. Aufl. 1879—81.)

Was die Grundlage des religiösen Glaubens anlangt, ist die Stellung Alexander Campbell Frasers (des Nachfolgers Hamiltons in Edinburg und Herausgebers der Werke Lockes und Berkeleys) mit derjenigen Martineaus und Uptons nahe verwandt. Nach ihm muss in Bezug auf das, was nur vom göttlichen Standpunkte vollständig begreiflich ist, moralischer Glaube oder moralisches Vertrauen die höchste Form des menschlichen Lebens sein. Die Behauptung, dass eine menschliche Erkenntniss des Universums unvollständig bleiben muss, setzt voraus, wie er dem Hegelianismus gegenüber meint, dass Etwas für den Menschen

erkennbar sei, wenngleich er nicht göttliche Allwissenheit besitze. Im eigentlichen Sinne erkennen wir nur, was wir völlig begreifen, und in letzter Instanz beruht die Vernunft selbst auf der Autorität des Glaubens; denn ihr Ursprung kann, in einem endlichen Verstand, nicht aus logischen Schlüssen bestehen. Nicht durch das Denken allein, sondern durch die stetige Ausübung von Allem, was im Menschen das Höchste ist, durch das thätige Entgegenkommen seiner ganzen Natur, wird der Mensch sein höchstes Problem lösen. Nicht in vollständiger Einsicht, sondern in einem Leben von vertrauensvoller Forschung, von gutgesinnten Gefühlen und von gerechtem Willen ist die wahre Philosophie zu suchen. S. seine Essays in Philosophy, 1856; Rational Philosophy in History and in System, 1858; Philosophy of Theism, Gifford Lectures, 1. Series 1894—95, Edinb. u. Lond. 1895, 2. Series 1895—96, Edinb. u. Lond. 1897, 2. Aufl. 1899. Auch Mind XV, 1890, S. 1: Philosophical Development, und Phil. Rev. V, 1896, S. 561: Philosophical Faith. Ueber ihn s. James Seth, Recent Gifford Lectures, New World, IX, 1900, S. 401.

Als eine Art Bindeglied zwischen dem Dualismus Martineaus und dem Idealismus Greens lässt sich das philosophische System von Simon S. Laurie, Prof. der Pädagogik zu Edinburg, betrachten, wie es in seinen Werken Metaphysica, Nova et Vetusta, A Return to Dualism, 1884, 2. sehr veränderte Aufl. 1889, und Ethica, or the Ethics of Reason, 1885, 2. veränderte Aufl. 1891 (beide unter dem Pseudonym Scotus Novanticus erschienen), dargelegt wird. Laurie unterscheidet drei Stufen in der Entwickelung des thierischen Bewusstseins. Die primitive Stufe sei diejenige des Gefühls, eines Zustandes des Subjects, in welchem Subject und Object noch nicht unterschieden werden. Die zweite Stufe bildet diejenige des Empfindens, in welchem das Gefühl von der Aeusserlichkeit, von einer Dualität zwischen Subject und Object, entsteht. In der dritten Stufe, derjenigen der „Attuition", werden die objectiven Totalitäten der Sinne voneinander unterschieden, wenngleich die verschiedenen Eigenschaften jeder Totalität noch miteinander vermengt sind. Die „Attuition" eines Objectes ist ein klares, nicht aber ein deutliches Bewusstsein desselben. Ein Gefühl, nicht aber ein Wissen, vom Dasein und Sein ist vorhanden; das Subject besitzt kein Selbstbewusstsein, sondern hängt von dem Objecte ab und wird von diesem beherrscht. In dem Menschen tritt eine ganz neue Reihe von Erscheinungen hervor. Das Subject ist nunmehr über die blosse Reflexcoordination der sinnlichen Data und die Stufe der passiv-activen Receptivität hinausgegangen und eine freie Activität geworden. Freilich kommt hier keine neue Substanz in Betracht: die Subject-Individualität existirt nicht minder im Hunde als im Menschen. Während aber die Activität im ersteren Falle aus einer Reaction infolge äusserer Eindrücke besteht, ist sie im letzteren Falle selbst entstanden, ein actus purus, oder ein Wille. Die Willensthätigkeit enthält ihren eigenen Stimulus in der Form des Zweckes, sowie die kinetische Ursache (causa efficiens) ihrer Wirksamkeit, in sich. Zunächst in der Form des Wahrnehmens (act of Percipience) drückt sich die Spontaneität des Subjects aus: die Erkenntniss beruht auf einem Willensacte, welcher von dem Begehren das sinnliche Object aufzufassen, motivirt wird. Im Wahrnehmungsacte tritt der Gegensatz zwischen Ego und Non-ego in bewusster Form zum ersten Mal hervor: der Mensch ist sich seiner selbst in demselben Acte bewusst, in welchem er das Nicht-Selbst unter das Selbst subsumirt. Während Sein und Dasein nur implicite im Gefühl enthalten waren, werden sie nunmehr explicite erkannt. Der Wahrnehmungsact ist nicht ein unmittelbarer, sondern ein mittelbarer Vorgang. Die Wahrnehmung ist das Resultat eines „dialektischen" Processes, eines Actes des Schliessens: das wahr-

nehmende Subject ist ein vernünftiges Subject. Während in der Sinnlichkeit das Object gleichsam das Subject ergreift und auf das Bewusstsein durch Reflexbewegung von Seite des Subjects einwirkt, geht im Wahrnehmungsacte das Subject, als Wille, Vernunft oder Ego, selbst heraus, um das sinnliche Object zu ergreifen, dasselbe in Beziehung auf sich zu bringen und auf diese Weise Erkenntniss als eine Rechtfertigung des sinnlichen Eindruckes, sowie eine Reinigung desselben, zu constituiren. Was die Relativität der Erkenntniss betrifft, so behauptet Laurie, dass Subject und Object, im Sinne des Inneren und des Aeusseren, nothwendigerweise Beziehungsbegriffe sind. Von dem Gesichtspunkt einer objectiven erschaffenden Kraft aus sei es absurd, anzunehmen, dass dieselbe ihr höchstes Erzeugniss — vernünftige Wesen — geschaffen und im Acte der Schöpfung die raison d'être ihres Actes, nämlich die Fähigkeit, wahrzunehmen oder zu erkennen, umgestürzt habe. Wir seien also berechtigt, von der Voraussetzung einer Uebereinstimmung zwischen unseren Vorstellungen und den wirklichen Dingen auszugehen. Laurie ist der Meinung, dass die Dialektik, durch welche wir im Wahrnehmungsacte Subject und Object erkennen, auch den Dingen der Natur immanent ist. Ein Vernunft-Wille (will-reason) liegt sowohl der Wirklichkeit als der Erkenntniss zu Grunde. Derselbe ist auch die Grundlage der Moralität. Der Endzweck des Menschen ist Selbstrealisirung, d. h. die Erfüllung der Idee oder des Gesetzes seiner dualistischen Natur, durch welche der Wille oder die Vernunft zur Herrschaft über die Sinnlichkeit gelangt. Vergl. Lauries Philosophy of Ethics, Edinb. 1866, und Institutes of Education, Edinb. 1892, 2. Aufl. 1899. Ueber ihn s. Martineau, Study of Religion, Vol. 1, S. 179—92.

§ 56. Die Denkrichtung, welche sich im Allgemeinen als diejenige des kritischen Idealismus charakterisiren lässt, hat sich in England stets im Gegensatz zu der empirischen Philosophie entwickelt. Hierdurch wurde eine Grundlage gewonnen, welche der deutschen Entwickelung von Kant bis auf Hegel zum grossen Theil fehlte. Auch hat die Benutzung der Principien der Erkenntnisslehre Kants als Hülfsmittel für eine eindringende Kritik gegen die Grundanschauungen des Empirismus, welche von selbst zu einer weiteren Ausbildung der idealistischen Tendenzen des Kantianismus führen musste, dem englischen „Neu-Kantianismus“ eine gewisse Selbständigkeit und ein eigenartiges Gepräge gegeben. Freilich lassen sich darin die Grundgedanken von Fichte und Hegel wiedererkennen; dennoch ist ihre Form, sowie die Methode ihrer Anwendung, vielfach eine andere geworden. Ausserdem liegt zwischen Hegel und T. H. Green die Periode eines ausserordentlich grossen Fortschritts auf dem Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften. Es versteht sich, dass eine philosophische Synthesis, die im Stande sein soll, das neue Material in sich aufzunehmen und zu assimiliren, nicht gerade auf die Weise, wie in dem Zeitalter unmittelbar nach dem Tode Kants, gewonnen werden konnte.

Davon überzeugt, dass jedes Zeitalter die Probleme der Philosophie in seiner eigenen Sprache zu erfassen und auszudrücken hat, wendete

Green gegen Mill, Spencer und Lewes dieselbe kritische Methode an, die ihm in der Introduction to Hume gegen ihre Vorgänger gedient hatte. Greens kritische Angriffe drehen sich um einen Hauptpunkt. Die Empiriker verwechseln fortwährend, wie er meint, Empfindungen oder Vorstellungen, als psychische Vorgänge, mit den Objecten, auf welche sie sich beziehen. Die für die Erkenntnisslehre fundamentale Frage, was bedeutet Beziehung auf ein Object, wird auf diese Weise einfach bei Seite geschoben. Es heisst nur einen weiteren Schritt auf demselben Wege thun, wenn T. H. Bradley in seiner Kritik der Associationslehre nachzuweisen versucht, dass Association stets eine Association von Vorstellungsinhalten, d. h. von allgemeinen Begriffen, niemals von psychischen Vorgängen als solchen bedeuten muss.

In Bezug auf den Evolutionismus behauptet Green, dass Entwickelung sowohl Identität als Differenzirung voraussetzt. Zwischen Entwickelung des sinnlichen Organismus durch wiederholte Empfindungen und Entwickelung des Bewusstseins in der Erfahrung von Thatsachen gebe es aber keine solche Identität.

Was den constructiven Versuch Greens betrifft, so darf man seinen Ausgangspunkt in der kantischen Unterscheidung des empirischen von dem transscendentalen Ich finden. Denn in dieser Unterscheidung Kants ist in der That die Lehre, welche Green als das Wesentliche in dem hegelschen System betrachtet, vom Denken als objectivem, im Gegensatz zum Denken als einem discursiven Verfahren des endlichen Geistes, schon enthalten. Auch bei Bradley, der die Greensche Auffassung eines zeitlosen Bewusstseins verwirft, lässt sich derselbe Begriff erblicken, wenn er der endlichen Erfahrung des Einzelnen eine allumfassende Erfahrung, an welcher das Einzelne im gewissen Grade theilnimmt, gegenüberstellt. Von Green weichen die späteren Versuche ab hauptsächlich in Bezug auf die Lehre von den Beziehungen und die unsichere Stellung, die er der Empfindung anweist.

Von Shadworth H. Hodgson ist gesagt worden, dass „nur die Eigenthümlichkeit seiner Terminologie die wesentliche Uebereinstimmung seiner Denkweise mit Philosophen verbirgt, von denen er in Worten abzuweichen scheint". In mancher Hinsicht ist diese Bemerkung ohne Frage berechtigt. Hodgsons Einwendungen z. B. gegen die Annahme von apriorischen Formen richten sich gegen eine Auffassung derselben, die kaum einen Vertreter mehr finden würde. Er verwirft die Lehre von dem transscendentalen Ego, jedoch ist nach ihm der göttliche Geist der Natur und dem Menschen immanent.

Von Uebersetzungen sind ausser den Grundr. III, S. 297 und in diesem Theil S. 49 genannten hier zu erwähnen: Metaphysical Works of Kant, Transl. by John Richardson, Lond. 1836; Kants Kr. d. r. V. bis ans Ende der transsc. Analytik von

J. H. Stirling, Textbook to Kant, with Commentary., Edinb. 1881; Kant's Logic, by T. K. Abbott, Lond. 1885; Kant's Kritik of Judgment, by J. H. Bernard, Lond. 1892; Kant's Philosophy of Law, by W. Hastie, Lond. 1887; Kant's Critical Philosophy for English Readers, by J. P. Mahaffy, Lond. 1873, neue Aufl. by Mahaffy und J. Bernard, Lond. 1889, Kant's Dreams of a Spirit-Seer, transl. by J. Goerwitz and edited by F. Sewall, Lond. 1900; Kant's Cosmogony, as in his Essay on the Retardation of the Rotation of the Earth, and his Natural History and Theory of the Heavens, transl. by W. Hastie, Glasg. 1900. S. übrigens George M. Duncan, English Translations of Kants Writings, Kantstud., II, S. 253—258. Von Fichte sind Popular Works (with Memoir), Lond. 1863, von William Smith, Science of Knowledge und Science of Rights, Lond. 1889 von Kröger übersetzt. Von Hegel in Secret of Hegel by J. H. Stirling, Lond. 1865, erster Theil der Logic of Hegel, transl. by W. Wallace from the Encyclopaedia, Oxon. 1874, neue Aufl. in zwei Bänden (von denen ein Band Prolegomena to the Study of Hegel enthält), Oxon. 1892—4; Lectures on the Philosophy of History by J. Sibree, Lond. 1881; Introduction to Hegel's Philosophy of Fine Art by Bernard Bosanquet, Lond. 1886; The Philosophy of Art by Hegel and Michelet, transl. by W. Hastie, Lond. 1886; History of Philosophy by Haldane, Lond. 1892; Hegel's Philosophy of Mind (with Introd. Essays) by W. Wallace, Oxon. 1894; Hegel's Lectures on the Phil. of Religion, transl. by E. B. Spiers and J. B. Sanderson, 3 vols. 1895; Hegel's Philosophy of Right, transl. by S. W. Dyde, Lond. 1896. Von Schopenhauer: The World as Will and Idea by R. B. Haldane and J. Kemp, Lond. 3 vols, 1883—6; Fourfold Root etc. und On the Will in Nature, in Bohn's Phil. Library 1889. Schopenhauer's kleinere Schriften sind von T. B. Saunders 1891 ff. übersetzt worden. Von Lotze: Logic and Metaphysic by B. Bosanquet, Oxon. 1884, und Microcosmos by E. Hamilton and E. C. C. Jones, Lond. 1885. Von E. von Hartmann, The Philosophy of the Unconscious by W. C. Coupland, 3 vols, Lond. 1884.

Die englischen Schriften über die kantische und die nachkantische Philosophie sind im Grundriss an den betreffenden Stellen erwähnt. Hier sind noch zu nennen: T. M. Lindsay, Recent Hegelian Contributions to English Philosophy, Mind II, 1877. R. B. Haldane, Hegelianism and Psychology, Mind III, 1878, S. 568. A. J. Balfour, Transcendentalism, Mind III, 1878, S. 480 (in A Defence of Philosophic Doubt, Lond. 1879 enthalten), und A Criticism of Current Idealistic Theories, Mind II, N. S., 1893, S. 425 (auch in The Foundations of Belief, Lond. 1895 enthalten). John Watson, Kant and his English Critics, Glasg. 1881 (vergl. Watson über The Critical Philosophy and Idealism, Phil. Rev. 1, 1892, S. 9 und The Problem of Hegel, Phil. Rev. III, 1894, S. 546). Andrew Seth, The Development from Kant to Hegel, with Chapters on the Philosophy of Religion, Lond. 1882 (vergl. Seth über Hegel, An Exposition and a Criticism, Mind VI, 1881, S. 513 und The Present Position of the Philosophical Sciences, Edinb. 1889). W. James, On some Hegelisms, Mind VII, 1882, S. 186 (vergl. James über Absolutism and Empiricism, Mind IX, 1884, S. 281). J. Royce, Mind and Reality, Mind VII, 1882, S. 30; The External World and the Social Consciousness, Phil. Rev. III, 1894, S. 513; Self Conciousness, Social Consciousness and Nature, Phil. Rev. IV, 1895, S. 465 und 577. W. L. Courtney, Studies in Philosophy, 1882; Studies at Leisure 1892; Constructive Ethics, Neue Aufl., 1895. A. Seth, R. B. Haldane u. Andere, Essays in Phil. Criticism, ed. by Haldane and Seth, Preface by Edward Caird, Lond. 1883. J. S. Haldane, Life and Mechanism, Mind IX, 1884, S. 27. G. J. Stokes, Going back to Kant, Mind IX, 1884, S. 274. J. Dewey, The Psychological Standpoint, Mind XI, 1886, S. 1; Psychology as Philosophic Method, ib. S. 153; Knowledge as Idealisation, Mind XII, 1887, S. 382; On some Current Conceptions of the term „Self", Mind XV, 1890, S. 58. E. Belfort Bax, The Problem of Reality, being outline Suggestions for a philosophical Reconstruction. Lond. 1892. A. Eastwood, Lotze's Antithesis of Thought and Things, Mind II, N. S. 1892, S. 305 u. 470. D. G. Ritchie, Darwin and Hegel, with other Phil. Studies, Lond. 1894; The Relation of Logic to Psychology, Phil. Rev. V, 1896, S. 585 u. VI, 1897, S. 1; The One and the Many, Mind, N. S. VII, 1898, S. 449; Philosophy and the Study of Philosophers, Mind, N. S. 1899, S. 1. S. W. Dyde, Hegel's Conception of Freedom, Phil. Rev. III, 1894, S. 655. Hegel's Conception of Crime and Punishment, Phil. Rev. VII, 1898 S. 62. J. A. Leighton. Fichte's Conception of God, Phil. Rev. V, 1896, S. 601. H. Haldar, Some Aspects of Hegel's Philosophy, Phil. Rev. V, 1896, S. 263; The Conception of the Absolute, Phil. Rev. VIII, 1899, S. 261. J. E. Creighton, The Nature of Intellectual Synthesis, Phil. Rev. V, 1896, S. 135; Is the Transcendental Ego an Unmeaning Conception? Phil. Rev. VI. 1897, S. 162. J. E. Mc Taggart, Studies in the Hegelian Dialectic, Cantab. u. New York 1896. Ders., The Conception

of Society as an Organism, Intern. J. of Ethics, VII, 1897, S. 414. Ders., Hegel's Treatment of the Categories of the Subjective Notion, Mind, N. S. VI, 1897, S. 164 u. 342, Hegel's Treatment of the Categories of the Objective Notion, Mind, N. S. VIII, 1899, S. 35, Hegel's Treatment of the Categories of the Idea, Mind, N. S. IX, 1900, S. 145. Hegelian Cosmology, Camb. 1901. (Ueber Taggart s. M. Glossner, E. krit. Anhänger Hegels in England, Jahrb. f. Phil. u. specul. Th., 12, 1898, S. 383—404, vergl. auch ob. S. 50 f.). W. Caldwell, Schopenhauer's System in its Philosophical Significance, Edin. 1896; Philosophy and the Activity Experience, Internat. J. of Ethics, VIII, 1898, S. 460. J. H. Muirhead, The Place of the Concept in Logical Doctrine, Mind, N. S. V, 1896, S. 508; The Goal of Knowledge, Mind N. S. VI, 1897, S. 476. J. Watson, Christianity and Idealism, New York, 1897. E. B. Mc. Gilvary, The Presupposition Question in Hegel's Logic, Phil. Rev. VI, 1897, S. 497; The Dialectical Method, Mind, N. S. 1898, S. 55, 233 u. 388; Society and the Individual, Phil. Rev. IX, 1900, S. 129. H. Sturt, Self Realisation as a Working Moral Principle, Intern. J. of Ethics, VIII, 1898, S. 328. B. Bosanquet, Hegel's Theory of the Political Organism, Mind. N. S. VII, 1898, S. 1. J. Watson, The New Ethical Philosophy, Intern. J. of Ethics, IX, 1899, S. 413. C. F. D'Arcy, Idealism and Theology: A Study of Presuppositions, Lond. 1899. J. H. Stirling, What is Thought? Edin. 1900. A. K. Rogers, The Absolute of Hegelianism, Mind, N. S. IX, 1900, S. 332; The Hegelian Conception of Thought, Phil. Rev. IX, 1900, S. 152 und 293; The Neo-Hegelian „Self" and Subjective Idealism, Phil. Rev. X, 1901, S. 138. Sydney Ball, Current Sociology, Mind N. S. X, 1901, S. 145. J. B. Baillie, The Origin and Significance of Hegel's Logic, Lond. 1901.

Samuel Taylor Coleridge (1772—1834), hauptsächlich als Dichter bekannt, wirkte dahin, die Grundgedanken der deutschen Philosophie in England zu verbreiten. In seinen Schriften lassen sich manche schellingsche Ideen erkennen. Gegenüber der Associationspsychologie betonte er insbesondere die Activität des Geistes. Von Lessing und Herder lernte er den philosophischen Werth der Geschichte kennen. Er hob namentlich die kantische Unterscheidung des Verstandes von der Vernunft hervor; fasste jedoch dieselbe oft in ganz unkantischer Weise auf. Die Vernunft betrachtete er nicht als ein Vermögen des Menschen, sondern schrieb ihr einen göttlichen Ursprung zu. Mit seinem Verstande, meint er, sei er ein Schüler Spinozas, mit seinem Herzen der Apostel Paulus und Johannes. Die Bedeutung der Gemüthsbewegungen hob er stark hervor. S. seine Biographia Literaria, 1817, Aids to Reflection, 1825, Confessions of an Inquiring Spirit, 1840, Essays on Method, 1845. Eine systematische Darstellung der Philosophie Coleridges findet sich in Spiritual Philosophy von J. H. Green, herausgegeben von Sir G. Simon, 2 vols, 1865. Auch William Wordsworth (1770—1850), vertritt in mehreren seiner Gedichte einen ausgeprägten Idealismus. Vergl. über ihn S. A. Brooke, Theology in the English Poets, Lond. 1874; J. H. Shorthouse, Platonism of Wordsworth, 1882; und Wordsworthiana, ed. by W. Knight, 1889.

Thomas Carlyle (1795—1881) suchte jahrelang durch Uebersetzungen und kritische Arbeiten seinen Landsleuten die Geistesschätze Deutschlands zugänglich zu machen. Metaphysische Theorien im Allgemeinen betrachtet er als abgeschmackte Versuche, das Unermessliche zu messen. In sehr unsystematischer Form stellt er seine philosophischen Ansichten in Sartor Resartus, 1834 (deutsch von Fischer, Lpz. 1882) dar. Seinen Idealismus lernte er namentlich von Fichte. Die Philosophie fasst er nicht als blosse Speculation, sondern als eine durchaus praktische Lebensanschauung auf. Sie soll ein beständiger Kampf gegen die Gewohnheit, eine stets erneute Anstrengung, die Sphäre der blinden Gewohnheit zu überschreiten und dadurch transscendental zu werden, sein. Dem gewöhnlichen Auge sei diese eine Welt von trügerischem und verwirrendem Schein; dem philosophischen Auge aber seien alle Gegenstände nur Fenster, durch die es in die Unendlichkeit selbst blicke. Nach der Theorie von „Natural

Supernaturalism", die er aufstellt, ist das ganze äussere Universum und Alles, was es in sich fasst, nur ein Kleid, ein Symbol, eine Erscheinung des Geistes oder der göttlichen Kraft, die sich auch, nur in noch höherem Grade, in der menschlichen Geschichte offenbaren. Das höchste Symbol seien die heroischen Persönlichkeiten, die Vorbilder der Menschheit (vergl. seine Heroes and Hero Worship, 1841, deutsch von Neuberg, Berl. 1853 und 1889). In dem Essay „Characteristics" behauptet er, dass der Glaube oder die Phantasie das Kennzeichen einer gesunden und erhabenen Periode der Geschichte sei. Wenn dagegen die Menschen zu reflectiren anfingen, so bedeute es Rückgang und Verfall. Der Verstand sei das Fenster, die Phantasie aber das Auge, das hindurchblicke. Carlyles sämmtliche Werke sind in 34 Bänden, Lond. 1870—71 erschienen. Ueber ihn s. Flügel, T. C.s, religiöse u. sittl. Entwickel. u. Weltanschauung, Lpz. 1887; James Martineau, Personal Influences on our present Theology, Essays Reviews and Addresses, Vol. 1; W. Dilthey, Th. C., A. f. G. d. Ph., IV, 1891, S. 260—285; Edward Caird, Essays on Literature and Philosophy, Vol. 1, 1892; Leslie Stephen, Carlyles Ethics, in Hours in a Library, neue Aufl., Vol. 111, Lond. 1892. v. Schulze-Gävernitz, Carlyles Welt- u. Gesellschaftsanschauung, Dresd. 1893. Th. Carlyle, Socialpolitische Schriften; aus d. Englisch. übers. von E. Pfannkuche. Mit e. Einleit. u. Anmerkungen von P. Hensel, 2 Bde., Götting. 1894—1897. Rolin, La vie et la philosophie de Th. Carlyle, Rev. de l'Univers. de Bruxelles, 4, 1899. P. Hensel, Th. C. (Frommanns Klass. d. Philos.), Stuttg. 1900.

Ebenso unsystematisch als Carlyle giebt der Kunstkritiker John Ruskin (1819—1900) seinen philosophischen Ansichten Ausdruck. Die Schönheit ist nach ihm die Manifestation des erschaffenden Geistes des Universums. Sie besteht aus gewissen Eigenschaften der Körper, welche Typen des Göttlichen sind, und aus der glücklichen Erfüllung der Function in lebenden Dingen. Es giebt zwei Arten von Schönheit, die typische und die lebende. Die Quellen der Schönheit in der äusseren Welt kommen uns niemals rein vor, stets empfangen sie gewisse Strahlen unseres Geistes. Hierin besteht die Function der Phantasie, welche die Quelle alles dessen, was in der Kunst gross ist, bietet. Ruskins Hauptwerke sind Modern Painters, 5 Bde., 1843—1860, The Stones of Venice, 3 Bde., 1851—1853, Unto This Last, Essays on the first Principles of Political Economy, 1862, Lectures on Art, 1870, und Praeterita, 3 vols 1886. Ueber ihn s. Collingwood, Art Teaching of John Ruskin, Lond. 1892, Life of John Ruskin, 1900. J. A. Hobson, J. Ruskin, Social Reformer, Lond. 1898. R. De La Sizeranne, Ruskin and the Religion of Beauty, Lond. 1899 (übers. aus Rev. des Deux Mondes). Die vierteljährliche Zeitschrift, Saint George, zur Pflege der Lehren Ruskins, erscheint regelmässig seit 1898.

Zu erwähnen sind hier auch die Werke von F. D. Maurice (dem Vertreter der „Broad Church"-Bewegung); Lectures on Social Morality, Lond. 1870; Lectures on Casuistry, new ed. Lond. 1872; Moral and Metaphysical Philosophy, 2 vols., Lond. 1872. Auf idealistischem Boden steht zum grossen Theil John Grote (1813—1866, Prof. d. Moralph. zu Cambridge), Exploratio philosophica, T. I, ed. by J. B. Mayor, Cambr. 1895, neue A. 1900, T. II, Cambr. 1900. A. Treatise on the Moral Ideals, ed. by J. B. Mayor, Camb. 1876.

J. F. Ferrier, Institutes of Metaphysics 1854, neue Aufl. 1856. Seine sämmtlichen Werke, herausgegeben von Sir Alex. Grant und E. L. Lushington, 2 Bde. 1866 (enthalten Artikel aus Blackwood's Magazine 1838—39, einige Vorlesungen, Biographien von Schelling und Hegel, Some Papers supplementary to the Institutes, Lectures on Greek Philosophy). Neue Aufl., 3 Bde. 1875, enthält auch Institutes. Ueber ihn s. John Grote, Exploratio Philosophica, Part 1, Camb. 1865. D. B. Art. Ferrier in Ency. Brit. IX. ed. 1879, S. 109. Leslie Stephen, Art. Ferrier in Dict. of Nat. Biog. XVIII. 1889. S. 390. E. S. Haldane, J. F. Ferrier (Famous Scots Series), Edinb. u. Lond. 1899.

James Frederick **Ferrier** (1808—1864), seit 1845 Prof. der Moralphilosophie und der Nationalökonomie zu St. Andrews, findet (in seinen Institutes of Metaphysics) das einzige Ziel der Philosophie darin, die Irrthümer des gewöhnlichen Denkens zu berichtigen. Alle Irrthümer des Denkens und der Psychologie lassen sich auf die drei Probleme des Erkennens und des Erkannten, der Unwissenheit, und des Seins zurückführen. Diese bilden also die Haupttheile der Philosophie. Die Probleme des Erkennens und des Erkannten sind Gegenstand der Erkenntnisslehre oder der Epistemologie. Der erste Lehrsatz, auf welchem das ganze System Ferriers beruht, lautet: Zugleich mit dem, was von irgend einem Subject erkannt wird, besitzt das erkennende Subject irgend eine Erkenntniss seiner selbst, als des Grundes oder der Bedingung seiner Erkenntniss. In der Theorie der Unwissenheit behauptet Ferrier, dass die Unwissenheit ein Mangel ist. Da es aber kein Mangel sein kann, das nicht zu erkennen, was unerkennbar ist, so ist Unwissenheit nur möglich in Bezug auf das, was erkennbar ist, d. h. irgend ein Object + Subject. In der Theorie des Seins oder der Ontologie führt Ferrier alle philosophischen Irrthümer auf die Annahme der absoluten Existenz der Materie zurück. Die einzig wahrhaft unabhängigen Existenzen seien „Geister — zugleich — mit — den — Inhalten — ihrer — Vorstellungen". Nur der unendliche Verstand, mit welchem alle endlichen Dinge in Zusammenhang stehen, sei absolut und nothwendig.

S. H. **Hodgson**, Time and Space, 1865; The Theory of Practice, 2 vols., 1870; The Philosophy of Reflection, 2 vols. 1878 (erstes Capitel in Mind 1, 1876, S. 67. 223 u. 351 u. d. T. Philosophy and Science enthalten); Outcast Essays and Verse Translations, 1881; The Metaphysic of Experience, 4 vols. 1898. Aristotelian Society Addresses: — The Relation of Philosophy to Science, Physical and Psychological, 1884; Philosophy and Experience, 1885; Reorganisation of Philosophy 1886; The Unseen World, 1887; Common Sense Philosophies 1888 (Proc. Vol. 1, No. 2, 1889, S. 5); What is Logic? 1889 (Ib. Vol. 1, No. 3 Pt. 1, S. 1); The Laws of Association, 1890 (Ib. Vol. I, No. 4, Pt. 1, 1891, S. 1); Matter, 1891 (Ib. Vol. II, No. 1, Pt. 1. 1892, S. 3); Mind, 1892 (Ib. Vol. II, No. 2, Pt. 1, 1893, S. 1); The Conception of Infinity 1893 (Ib. Vol. II, No. 3, Pt. 1, 1894, S. 1). Auch in Proc. of the Arist. Socy., Vol. I, No. 1, 1888, S. 5. Is Mind Synonymous with Consciousness? Vol. II, No. 1. Pt. 2, 1892, S. 52, The Philosophical Pons; N. S. Vol. I, 1901, S. 45, The Conception of Cause and Real Condition (auch in Bibliothèque de Congrès intern. de Phil. 1900, u. d. T. Les notions de cause et de condition réelle); S. 90, The Substance-Attribute Conception in Philosophy; S. 220, The Conscious Being. — In Mind sind von ihm folgende Arbeiten erschienen: Vol. II, 1877, S. 118; Kant's Analytic and Synthetic Judgments; Vol. IV, 1879, S. 500, On Causation; Vol. V, 1880, S. 226, On Free will; Vol. VI, 1881, S. 31 u. 173, C. Renouvier's Philosophy: Logic—Psychology; Vol. VIII, 1883, S. 92, Subjectivity in Philosophy; Vol. IX, 1884, S. 48, The Metaphysical Method in Philosophy; Vol. X, 1885, S. 532, Free will and Compulsory Determinism; Vol. XI, 1886, S. 478 Illusory Psychology (vergl. Vol. XII, 1887, S. 314); Vol. XII, 1887, S. 423, Subject and Object in Psychology; Vol. XIII, 1888, S. 153, On the Conditions of a True Philosophy: Vol. XVI, 1889, S. 161, Free will: An Analysis; N. S. Vol. VIII, 1899, S. 433 Psychological Philosophies. Ueber ihn s. A. Main, Hodgson on G. H. Lewes's view of Philosophy, Mind 1, 1876, S. 292. Ders., Hodgson on »Cogito ergo sum«, Mind II, 1877, S. 126 (vergl. Hodgson S. 128). Carveth Read, The Philosophy of Reflection, Mind V, 1880, S. 60. G. F. Stout, The Philosophy of Mr. Shadworth Hodgson, Proc. of the Arist. Socy., Vol. 2, No. 2, Pt. 11, S. 107 (vergl. Hodgson in Mind III N. S. 1894, S. 208, Reflective Consciousness). H. W. Carr, On Shadworth Hodgson's Metaphysic of Experience, Mind N. S. VIII, 1899, S. 383. A. Penjon. S. H. Hodgson's Metaphysic of Experience, Rev. Phil. 1899. J. S. Mackenzie, The Metaphysic of Experience, Intern. J. of Ethics, IX, 1899, S. 379. J. Watson, The Metaphysic of Experience, Phil. Rev. VIII, 1899, S. 513. F. De Sarlo, La metafisica dell' esperienza dell' Hodgson, Rivista Filo. III, 1900. G. F. Stout, Perception of Change and Duration, Mind, N. S. 1900, S. 1 (vergl. Hodgson S. 240). Lionel Dauriac, Shadworth Hodgson, L'année phil. 1901, S. 147.

Shadworth H. Hodgson ist allerdings von Kant ausgegangen, hat sich aber schon zeitig von ihm entfernt und den Grundgedanken, wie er meint, der ganzen kritischen Philosophie, die Unterscheidung von Subject und Object, aufgegeben. Er verlangt, dass die streng erfahrungsmässige Methode (welche nicht mit der empirischen zu verwechseln sei) wieder aufgenommen werde, um eine sichere Grundlage für die Metaphysik zu schaffen, und stellt die Forderung, man müsse rein subjective Analyse der Bewusstseinsinhalte vornehmen, um durch ein voraussetzungsloses Verfahren die Fehler, welche Kant machte, zu vermeiden. Der Grundfehler Kants und seiner Nachfolger ist, nach Hodgson, dass sie es für selbstverständlich halten, den Verstand oder die Vernunft als eine Art Thätigkeit oder Kraft zu betrachten. Einen derartigen Begriff, der keineswegs einfach ist, dürfe man aber nicht von vornherein benutzen: Sei die Erkenntniss selbst eine synthetische Activität, so müsste dies sich erst als Resultat einer sorgfältigen Untersuchung der Bewusstseinszustände ergeben. Demgemäss bestehe die erste Aufgabe der Metaphysik darin, die gewöhnliche Erfahrung in ihre ursprünglichen Bestandtheile zu zerlegen und die Grundformen der Verbindung derselben zu ermitteln.

Als Gegenstand der Analyse nimmt Hodgson zunächst ein gegenwärtiges Bewusstseinsmoment an und schliesst von dem zu analysirenden Alles aus, worin Begriffe von Genesis und Verursachung vorkommen; denn diese sind offenbar nicht unmittelbare Erfahrungen, sondern abgeleitete Gedanken. Ein solches ursprüngliches Moment bildet z. B. eine einzige Wahrnehmung. Was den Inhalt derselben betrifft, so können wir unterscheiden 1. eine gewisse Sinnesqualität, 2. eine gewisse zeitliche Dauer und 3. eine gewisse Beziehung zu anderen vorhergehenden und begleitenden Vorstellungen. Was dieselbe als Bewusstseinsvorgang betrifft, so bemerken wir noch einmal die nämlichen Elemente und erkennen auch, dass die Erinnerung (lediglich aber als die Fähigkeit des Behaltens betrachtet), dem Elemente der Dauer zu Grunde liegt. Geht man nun zu einer Succession von zwei Wahrnehmungen über, so kommt bei der Erfahrung ein neuer Factor zur Geltung. Denn, wenn in einer Aufeinanderfolge C D, C als Erinnerungsbild in dem Augenblick auftritt, in welchem D wahrgenommen wird, so ist C zu einem Object des Bewusstseins geworden. Die Bezeichnung „Object" bedeutet eben, dass die Vorstellung, in der es vorkommt, ein Rückwärtsgehen in der Ordnung der Zeit ist auf Etwas, welches schon vorgestellt und seinem Wesen nach mit einem vorhandenen Erinnerungsbilde identisch ist. In der Objectivirung der Bewusstseinsinhalte besteht das Wahrnehmen überhaupt, und die Objectivirung vollzieht sich durch den rückgängigen Verlauf des Wahrnehmens, als einer Art des Erkennens. Nur insofern das Wissen durchaus ein Process der Reflexion ist, d. h. ein Process, welcher von dem gegenwärtigen Zeitpunkte zurückgezogen wird, kommt ihm die Objectivität zu. Man braucht also das Denken nicht, um, wie bei Kant, die Beziehung auf Objecte zu ermöglichen; schon im reflectiven Charakter des Bewusstseins überhaupt wird das entscheidende Moment gegeben.

In jedem Objecte des Erkennens, sogar in jedem Bewusstseinsinhalte, lassen sich die untrennbaren Elemente, Zeit und Empfindung, aufzeigen. Es giebt aber eine grosse Menge von Vorstellungen, die auch räumliche Eigenschaften besitzen. Mit den Tast- und Gesichtsempfindungen wird das Element der Ausdehnung von zwei Dimensionen unmittelbar verbunden: die bekannten Gesetze der Association reichen aus, die Vorstellung der dritten Dimension zu erklären. Schritt für Schritt mit der Entfaltung der Association entwickeln sich auch im Bewusstsein die Gefühle der Aufmerksamkeit, des Begehrens, des Denkens, des Wollens, welche alle das gemeinsame Element des Strebens in sich fassen. Im

Allgemeinen lässt sich das letztere als das Gefühl der Spannung beschreiben, das in dem Falle sich einstellt, wo ein neuer und unbekannter Eindruck in dem bestehenden Vorstellungszusammenhang auftritt. Es ermöglicht zunächst die Vorstellung von zukünftiger Zeit, im Gegensatz zu den Vorstellungen von Vergangenheit und Gegenwart; das Streben ist stets ein Zustand der Erwartung und verbindet in sich die beiden Richtungen der Zeit. Wenn das Streben einem Vorstellungsinhalte sich absichtlich zuwendet, um denselben mit anderen Vorstellungsinhalten in Uebereinstimmung zu bringen, so wird die Stufe des Denkens erreicht und es findet ein vergleichender und beziehender Process im Bewusstsein statt. Begriffe und Urtheile sind Resultate des Triebes die Anzahl von Vorstellungsinhalten zu ordnen, zu vereinfachen und zu beherrschen: es gilt hier das Gesetz der Sparsamkeit, welches dem Princip des kleinsten Kraftaufwandes in der Naturwissenschaft entspricht. Durch eine eingehende Erörterung sucht Hodgson nachzuweisen, wie aus diesen Elementen und vermöge dieser Hülfsmittel die Erkenntniss von körperlichen Gegenständen in einer Aussenwelt verschafft wird.

Zuerst unterscheidet das reine Erkennen gar nicht zwischen Vorstellung und materiellem Object und ebenso wenig zwischen materiellem Object und wissendem Subject, welches als Träger der Vorstellungen angesehen wird. Erst infolge der Differenzirung innerhalb des Bewusstseins selber zwischen reinen Erinnerungsbildern und directen Sinnesvorstellungen finden jene weiteren Bestimmungen statt. Wenn eine auf Erinnerungsvorstellungen gegründete Erwartung sich als trügerisch erweist, so wird das Moment gegeben, welches zu der Unterscheidung zwischen Vorstellungen und vorgestellten Dingen führt. Allmählich werden die Vorstellungen überhaupt in demjenigen Objecte localisirt werden, das in allen Veränderungen constant bleibt, nämlich in dem Leib, und die Vorstellung des Leibes als eines materiellen Objects in stetigem Verhältniss mit anderen materiellen Objecten bildet den Uebergang zum Begriff einer Aussenwelt, unabhängig von den Vorstellungen, sowie zum Begriff eines individuellen Subjects, das als Träger der Vorstellungen in dem Leib wohnt. Kurz, materielle Dinge einerseits, psychische Vorgänge andererseits, ergeben sich als die beiden grossen Classen von existirenden Objecten, in welche die Welt der Erfahrung sich gliedert.

Es tritt hiermit ein Resultat hervor, das für die Philosophie Hodgsons von grundlegender Bedeutung sein soll. Das Bewusstsein lässt sich nämlich von zweierlei Gesichtspunkten aus betrachten. Es ist sowohl ein Erkenntnissprocess als ein Existirendes, und die beiden Gesichtspunkte sind durchaus verschieden. Der Ordo Cognoscendi ist reflectiv, seine Richtung ist von der Gegenwart zur Vergangenheit; der Ordo Existendi ist vorwärtsgehend, seine Richtung ist von der Gegenwart zur Zukunft. Stellt man nun die Frage „wie entsteht das Bewusstsein?“ so meint Hodgson, dies ist eine Frage, die das Bewusstsein als ein Erkennen gar nichts angeht. Auf keinerlei Weise lässt sich das Wesen des Bewusstseins als ein Erzeugniss betrachten. Es steht auf seinem eigenen Boden, und selbst Gott konnte es nicht verursachen. Eine Sinnesqualität z. B. als solche kann nie die Wirkung einer Ursache sein, sei die letztere entweder von physischer oder psychischer Art. Nur in Bezug auf das Bewusstsein als ein Existirendes hat die genannte Frage irgend welchen Sinn. Ein Bewusstseinsvorgang tritt allerdings zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen hervor, und die Bedingungen seines Geschehens lassen sich finden. Die Fragen *τί ἐστι* und *πῶς παραγίνεται* beziehen sich also auf ganz und gar verschiedene Dinge: die erste betrifft das Sein (whatness) und gehört der Metaphysik an, die zweite betrifft die Existenz (thatness) und gehört der Psychologie an.

Infolgedessen will Hodgson den Begriff „wirkliche Bedingung“ (real condition) an Stelle des alten Begriffes „Ursache“ setzen. Eine wirkliche Bedingung ist ein Ereigniss, welches nothwendig ist für das Geschehen eines anderen Ereignisses und bedeutet nicht, wie in manchen Fällen die Bezeichnung Ursache, das, welches etwas Anderes macht oder erzeugt oder wirkt. In der Welt der Erfahrung findet Hodgson wirkliche Bedingungen nur in der Materie. Es ergiebt sich aus der metaphysischen Analyse, dass das Bewusstsein nicht eine Thätigkeit ist. Mithin kann es nicht eo ipso die Vorstellungen einer Aussenwelt aus sich selbst hervorbringen. Die Bewusstseinsvorgänge enthalten nicht den Grund ihres eigenen Entstehens als Ereignisse in sich: sie sind stets von physischen Vorgängen abhängig. Die Materie dagegen, wenn man sie als eine Wirklichkeit betrachtet (und Hodgson sieht sich genöthigt, die Wirklichkeit der Materie anzunehmen) fasst einen Zusammenhang von Theilen ad intra in sich, sowie eine Ausschliessung von Theilen ad extra. Mit anderen Worten, die Erfüllung des Raumes lässt sich nicht anders als eine Ausübung von Kraft denken. Und die Kraft, als eine Art von Bewegung, ist eben eine wirkliche Bedingung von physischen und auch, wie Hodgson meint, die einzig wirkliche Bedingung, die wir kennen, von psychischen Ereignissen. Doch wird sie lediglich conditio existendi, nicht conditio essendi: sie erklärt nicht, warum die und die Arten von Gefühlen sind, nur warum sie hier und jetzt im Bewusstsein entstehen. Die Materie ist also sowohl eine Bedingung als ein Bedingtes (denn ein Theil der Materie bedingt einen anderen Theil): das Bewusstsein ist nur ein Bedingtes, nie eine Bedingung weder von psychischen noch von physischen Vorgängen Das Gesetz der Erhaltung der Energie bleibt unberührt.

Ausser dem analytischen kennt Hodgson auch einen constructiven Theil der Philosophie. Ihren Gegenstand bildet die unsichtbare Welt, die mit der sichtbaren Welt continuirlich sei und wie diese von phänomenaler und nicht noumenaler Beschaffenheit. Wir können nicht die materielle Welt als eine unbedingte ansehen, denn die zusammengesetzte Beschaffenheit der Materie als einer wirklichen Bedingung zwingt uns, einen Grund dieser Zusammensetzung zu suchen. Demnach sind wir genöthigt anzunehmen, dass sie aus Bedingungen entstanden sei, die nicht materiell sind. Auch von Seite des moralischen Bewusstseins werden wir zu demselben Resultat geführt. Denn die Materie bedingt das Geschehen der moralischen Motive und auch derjenigen Form des praktischen Lebens, die wir das Gewissen nennen. Wenn wir unser Handeln in Uebereinstimmung mit dem ethischen Ideal bringen, so können wir nicht umhin, die Idee der vollständigen Realisirung dieser Uebereinstimmung vorzustellen. Theoretisch diese Idee zu begründen, vermögen wir allerdings nicht: doch ist eine praktische Begründung möglich und nicht weniger vertrauenswerth. Nach Hodgson ist Gott, als höchstes Ideal, der belebende Geist sowohl der sichtbaren als der unsichtbaren Welt.

Mit der psychologischen Lehre Hodgsons vergl. William Cyples, An Inquiry into the Process of Human Experience, attempting to set forth its lower Laws, with some hints as to the higher Phenomena of Consciousness, Lond. 1880. Hodgsons Lehre von der unsichtbaren Welt ist in mancher Beziehung derjenigen von James Hinton (1822—1875) ähnlich. Hintons Werke sind folgende: Man and his dwelling place, 1859; Life in Nature, 1862; The Mystery of Pain, 1866; Chapters on the Art of Thinking (hrsg. mit Einleitung von S. H. Hodgson) 1879; Philosophy and Religion, 1881; The Law-Breaker and the Coming of the Law, 1884. Vergl. C. Haddon, The Larger Life, Studies in Hinton's Ethics 1886.

Eine idealistische Lebensanschauung entwickelt Robert Browning (1812 bis 1889) in seinen Gedichten. Er sucht einen Idealismus zu begründen, welcher wie

bei Kant und Fichte seine Basis im moralischen Bewusstsein finden soll. Für ihn bietet die Liebe, was die Vernunft für Hegel bot, eine schliessliche Erklärung der Natur der Dinge und des menschlichen Lebens. Wenn Verstand und Herz sich widerstreiten, ist die Autorität des letzteren stets die vorherrschende. Vergl. H. Jones, Browning as a Philosophical and Religious Teacher, Glasg. 1891.

Auch Matthew Arnold (1822—1888), hauptsächlich als Dichter und Litterator bekannt, hat in einigen seiner Werke ethische und philosophische Fragen erörtert. Ihm schien der Begriff der Persönlichkeit unangemessen für das höchste Wesen, auch eine Erkenntniss von ihm vorauszusetzen, die wir nicht besitzen. Für die Wissenschaft bedeutet Gott die Tendenz, wodurch alle Dinge das Gesetz ihres Wesens zu realisiren suchen. Arnold dachte, die religiösen Bedürfnisse der Menschen wären befriedigt, wenn Gott einfach als Das Ewige, welches nach der Gerechtigkeit strebt, aufgefasst würde. Moralische Motive, wenn sie durch die Gemüthsbewegungen belebt würden, bildeten ja die Inhalte der Religion. Literature and Dogma, 1873 u. ö. God and the Bible, 1876 u. 1884. Vergl. Letters of Matthew Arnold, collected by G. W. E. Russell, 2 Vols., Lond. 1895, 2. Aufl. 1901. Ueber ihn s. R. H. Hutton in Essays on some Modern Guides to English Thought, Lond. 1891, J. Martineau in Essays, Reviews and Addresses, vol. IV, Lond. 1891, und G. Saintsbury, Matt. Arnold, Lond. 1899 (Modern English Writers).

T. H. Green, Introduction to Hume's Treatise on Human Nature (in Hume's Phil. Works ed. by Green und Grosse, 1874—75); Prolegomena to Ethics, ed. by A. C. Bradley 1883, 2. ed. 1884 (erster Theil in Mind u. d. T. Can there be a Natural Science of Man? Vol. VII, 1882, S. 1, 161 u. 321 erschienen); Works of T. H. Green, herausg. von R. L. Nettleship, Vol. I, Philosophical Works 1885, Vol. II, Phil. Works 1886, Vol. III, Miscellanies and Memoir, 1888; Theory of Political Obligation, ed. by B. Bosanquet, 1895 (auch in Works, Vol. II enthalten). — Ueber Green handeln: Edward Caird, Last Work of T. H. Green, Mind, VIII, 1883, S. 544. A. J. Balfour, Green's Metaphysics of Knowledge, Mind, IX, 1884, S. 73. H. Sidgwick, Green's Ethics, Mind, IX, 1884, S. 169. H. Calderwood, Another View of Green's Last Work, Mind, X, 1885, S. 73. Andrew Seth, Hegelianism and Personality (Balfour Lectures), Edinb. 1887, neue Aufl. 1893. D. G. Ritchie, The Political Philosophy of T. H. Green (in The Principles of State Interference, Lond. 1891). P. Chubb, T. H. Green's Philosophical and Religious Teaching, Journ. of Spec. Phil. XXII, No. 1 und 2, 1891. C. Barnes Upton, The Theological Aspects of the Philosophy of T. H. Green, New World, 1. 1892. John Dewey, Green's Theory of the Moral Motive, Phil. Rev. 1, 1892, S. 593, ders., Self Realization as the Moral Ideal, Phil. Rev. II, 1893, S. 652. H. Haldar, Green and His Critics, Phil Rev. III, 1894, S. 168. G. F. James, T. H. Green und der Utilitarismus, Diss. Halle 1894. W. H. Fairbrother, The Philosophy of T. H. Green, Lond. 1896 (vergl. Fairbrother in Proc. of Arist. Soc., Vol. 2, Pt. II, S. 99, Green and his Critics). Alex. Grieve, Das geistige Princip in der Philosophie T. H. Greens, Diss., Lpz. 1896. D. Parodi, L'idéalisme de T. H. Green, Rev. de Mét. et de Mor., Nov. 1896. S. S. Laurie, The Metaphysics of T. H. Green, Phil. Rev. VI, 1897, S. 113. H. V. Knox, Green's Refutation of Empiricism, Mind N. S. IX, 1900, S. 62. H. Sidgwick, The Philosophy of T. H. Green, Mind, N. S. X, 1901, S. 18. E. B. Mc Gilvary, „The Eternal Consciousness", Mind, N. S., X, 1901, S. 479.

Thomas Hill Green, geboren zu Birkin, einem Dorfe in der Grafschaft Yorkshire, am 7. April 1836, als der zweite und jüngste Sohn eines Geistlichen, studirte in Rugby und später (seit 1855) in dem Balliol-College zu Oxford. Auf seine Erziehung hatte Benjamin Jowett grossen Einfluss. 1860 wurde er „Lecturer" in seinem College und „Fellow" desselben, 1878 Whyte-Prof. der Moralphilosophie zu Oxford. Er starb 26. März 1882.

Kann die Erkenntniss der Natur ein Theil oder ein Product der Natur, die Erkenntniss eines Objectes ein Object sein? — so lautet die erste Frage, von welcher Green in der „Metaphysik der Erkenntniss" ausgeht. Selbst wenn man

zugiebt, dass die seelischen Functionen von materiellen Bedingungen abhängen, bleibt doch jene Frage, wie er meint, zu beantworten. Denn materielle Bedingungen seien ja auch Bestandtheile des Kosmos der Erfahrung: es wäre also ein ὕστερον πρότερον, wenn man sie zu Hilfe nehmen wollte, um den Kosmos, von welchem sie einen Theil bilden, selbst zu erklären. Dass ein geistiges Princip sowohl der Erkenntniss als der Natur zu Grunde liegen muss, ergiebt sich zunächst aus der Antwort auf die Frage, was bedeutet eine Thatsache? Philosophische Analyse zeigt, dass jede Thatsache, die einfachste sowie die complicirteste, aus einer Anzahl von Beziehungen zu anderen Thatsachen in einer zusammenhängenden Erfahrung besteht. Das gewöhnliche Denken unterscheidet das Wirkliche von dem Nicht-wirklichen und pflegt das letztere als ein blosses Erzeugniss unseres Verstandes zu bezeichnen. In der That hat aber der Gegensatz in dieser Form keine Berechtigung. Eine täuschende Erscheinung ist doch wirklich, nicht zwar in der Weise, wie sie von dem Subject aufgefasst wird, aber in einer Weise, welche eine höhere Intelligenz verstehen würde. Das Nicht-wirkliche ist einfach Nichts, und im Gegensatz dazu lässt sich das Wirkliche nicht definiren. Eine Wahrnehmung als ein psychischer Vorgang wird unzweifelhaft wahrgenommen und ist insofern wirklich. Wenn wir aber nach der Wirklichkeit einer Wahrnehmung fragen, so ist das, was wir in der That wissen wollen, ob das wahrgenommene Object in denjenigen Beziehungen steht, in welchen es uns zu stehen scheint. Es folgt, dass die Bezeichnungen „wirklich“ und „objectiv“ nur für ein Bewusstsein Bedeutung haben, das sich seine Erfahrungen als durch Beziehungen bestimmt vorstellt und zugleich ein einziges und unabänderliches System von Beziehungen denkt, von welchem seine Erfahrungen abhängen, und mit welchem jede seiner vorübergehenden Vorstellungen verglichen werden kann. Bedeutet nun „Erfahrung“ das Bewusstsein von Veränderung, so liegt derselben der Begriff eines solchen Systems, welcher freilich nicht als solcher von Jedem anerkannt wird, zu Grunde und kann deshalb nicht durch die Erfahrung hervorgebracht werden. Bedeutet aber „Erfahrung“ eine blosse Aufeinanderfolge von Vorgängen, so kann sie weder ein Bewusstsein ihrer selbst hervorbringen noch ein solches Bewusstsein sein. Nicht hervorbringen, weil in dem Falle das Bewusstsein der Aufeinanderfolge allen Stufen derselben zugleich gegenwärtig sein müsste, nicht dasselbe sein, weil in dem Falle die ganze Aufeinanderfolge auf einmal vorhanden sein müsste. Unsere Erkenntniss einer wirklichen Welt, die wir von dem blossen Scheinbaren unterscheiden, setzt also ein Bewusstsein, das sich nicht auf etwas Anderes reduciren lässt, voraus. Was die Wirklichkeit betrifft, so haben wir aus der obigen Erörterung ein Kriterium gewonnen. Das ist wirklich, was sich als unabänderlich erweist. Eine solche Unabänderlichkeit lässt sich aber weder, wie bei Locke, auf die Empfindung als die unabänderliche Wirkung ihrer Bedingungen, noch, wie bei der populären Wissenschaft, auf die materiellen Bedingungen selbst zurückführen. Die Empfindungen sind in stetigem Flusse, die materiellen Bedingungen sind Bestandtheile der Erfahrung und verlieren, abstrahirt man von den Empfindungen, alle Bedeutung. Sind aber Empfindungen nicht durch materielle Bedingungen, sondern, wie Kant dachte, durch Dinge an sich hervorgerufen, so würde es nicht einen Kosmos, sondern zwei Welten, die in keiner Beziehung zu einander stehen könnten, geben. Was wirklich und unabänderlich ist, ergiebt sich vielmehr als ein einziges allumfassendes System von Beziehungen. Wie ist ein solches System möglich? Beziehung setzt eine Mannigfaltigkeit in Einheit voraus. Es muss also etwas Anderes als die Mannigfaltigkeit der Dinge selber geben, das diese Dinge, ohne ihre Besonderheit zu vernichten, in eine Einheit verbindet und auf die Weise

die Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen zu einander constituirt. In unserem eigenen Bewusstsein lässt sich eine derartige verbindende Thätigkeit erblicken. Vermöge desselben stehen z. B. zwei Empfindungen in der Beziehung der Aufeinanderfolge, während ohne dasselbe sie entweder absolut voneinander getrennt oder absolut miteinander verschmolzen sein müssten. Ist also die Welt in einem anderen Sinne als bloss für uns wirklich, so muss sie, als ein System von Beziehungen, das Product eines verbindenden Princips sein, das unserem Verstande analog ist. Die Beziehung der Naturereignisse zu einander im Raum und in der Zeit setzt ihre gemeinsame Beziehung zu einem Subject voraus, das nicht im Raum und in der Zeit ist.

In welchem Verhältniss steht nun das allgemeine Bewusstsein zu unserem Bewusstsein? Die Erkenntniss im Allgemeinen muss ein Ganzes, und die erkannten Dinge dem selbst-unterscheidenden Bewusstsein, dessen Thätigkeit diese Dinge erzeugt hat, insgesammt und zugleich gegenwärtig sein. Das allgemeine Bewusstsein, welches die Bedingung der Zeit und deshalb selbst von Zeitbedingungen unabhängig ist, lässt sich also als „ein Agens für die Neutralisirung der Zeit“ ansehen. Was aber unser Bewusstsein betrifft, so ist es einer Geschichte in der Zeit unterworfen, welche dem Charakter des Bewusstseins als etwas Zeitlosen zu widersprechen scheint. Green findet die Erklärung darin, dass in der Entwickelung unserer Erfahrung, in dem Processe, durch welchen wir die Welt kennen lernen, ein animalischer Organismus, dem eine Geschichte in der Zeit zukommt, allmählich der Träger des unendlichen Bewusstseins wird. Unsere geistige Entwickelung soll nicht die Geschichte des unendlichen Bewusstseins, welches an und für sich keine Geschichte haben kann, sondern eine Geschichte des Processes sein, durch welchen der animalische Organismus zum Träger des unendlichen Bewusstseins wird. Das letztere reproducirt sich in der menschlichen Seele. Die Erkenntniss in ihrer Gesammtheit ist Gegenstand des unendlichen Bewusstseins und ist als solcher mit der wirklichen Welt identisch; für die Reproduction ist nur eine fortwährende Annäherung an vollständige Erkenntniss möglich. Jedoch ist die Erkenntniss des endlichen Bewusstseins insofern mit derjenigen des unendlichen identisch, als sie ein System von Elementen, die in Beziehung zu einander stehen, darbietet. Das unendliche Subject ist nicht die Ursache der Welt, in dem Sinne, wie ein Phänomenon die Ursache eines anderen ist: es ist vielmehr eine „freie Ursache“ in dem Sinne, dass die Welt nicht von irgend etwas Anderem als von sich selbst bestimmt ist. Das physische Leben des Menschen wird, wie andere Phänomene, durch das unendliche Bewusstsein bestimmt; als erkennendes Wesen ist der Mensch jedoch eine Reproduction des unendlichen Bewusstseins und infolgedessen gleichfalls eine „freie Ursache“. Dies bedeutet aber nicht, dass der Mensch selbst theils ein Product der Natur und theils eine freie Ursache sei. Denn der Organismus lässt sich als Träger der Erkenntniss nicht mehr als bloss physisch betrachten, und der Mensch selbst kann nur das Selbst, welches sich von den physischen Bedingungen unterscheidet, bedeuten.

In der Metaphysik des moralischen Handelns kommt eine andere Seite der menschlichen Natur in Betracht. Durch den physischen Organismus empfängt der Mensch nicht nur Eindrücke, sondern auch Bedürfnisse sowie Impulse zu ihrer Befriedigung. Diese sind als solche, ebenso wie die Eindrücke, lediglich physische Thatsachen. Die moralische Freiheit des Menschen hängt aber von der Beschaffenheit des Motivs zum Handeln ab. Unter Motiv versteht Green die Idee eines Objectes, welches von einem selbst-bewussten Subject als Zweck vorgestellt wird und welches jenes Subject zu realisiren strebt. Wie die Erkenntniss eines Objectes sich zum sinnlichen Eindruck verhält, so verhält sich das Motiv zum thierischen Bedürfniss. Um ein Motiv zu constituiren, muss zu dem Bedürfnisse

noch das Selbstbewusstsein hinzukommen, welches sowohl für eine Welt von begehrenswerthen Objecten als für eine Welt von erkennbaren Thatsachen unerlässliche Bedingung ist. Indem das Selbstbewusstsein Bedürfnisse erfährt, unterscheidet es diese von sich und macht sie zu Elementen eines begehrten Objectes. Insofern der Mensch seine eigenen Motive selbst hervorbringt, ist er ein freies Agens. Freiheit ist Selbstbestimmung. Freie Handlung bedeutet also nicht unmotivirte Handlung; denn es ist ja eben das bewusste Aufnehmen eines Bedürfnisses, welches dadurch zu einem Motiv wird, das die Freiheit des Handelns ausmacht. Jede bewusste Handlung wird zwar von einem Motiv determinirt, aber indem der Mensch jedesmal sein eigenes Motiv schafft, determinirt er sich selbst. Das Motiv als ein Resultat von den Umständen und dem Charakter des Menschen zu betrachten, ist zweideutig. Denn nur, wenn der Charakter, welcher mit dem Selbst eigentlich gleichbedeutend ist, auf die Umstände reagirt, können die letzteren das Motiv bestimmen, und der Charakter, als eine Reproduction des unendlichen Bewusstseins, kann nicht von Umständen, die er nicht selber determinirt hat, determinirt werden. Die Handlung ist allerdings ein nothwendiges Resultat des Motivs (alle Resultate sind ja nothwendige Resultate), aber das Agens selbst ist nicht ein „nothwendiges“ Agens in dem Sinne, dass es nicht umhin könnte, so zu handeln, wie es handelt.

Setzt nun die Möglichkeit aller menschlichen Handlungen, seien dieselben gut oder schlecht, den Begriff voraus, dass der unendliche Geist sich als menschliche Persönlichkeit reproducirt, wie unterscheidet sich eine gute von einer schlechten Handlung? Der Wille ist gut, antwortet Green, wenn das Motiv, das er zu seinem eigenen gemacht hat, der Art ist, dass die eigentliche Natur des Subjects in der Realisirung dieses Motivs Selbstbefriedigung finden soll. Die eigentliche Natur des Menschen besteht nun darin, selbst bewusst, d. h. selbst und doch nicht selbst zugleich zu sein. Indem er aber den Gegensatz zwischen dem Selbst und dem Nicht-Selbst niemals völlig zu überwinden vermag, kann der Mensch seine eigene Natur niemals vollständig erfüllen. Das gleichzeitige Bewusstsein von möglicher Vollkommenheit und von seiner thatsächlichen Unvollkommenheit ist das Höchste, das er erreichen kann. Wenn er im Augenblicke des Handelns weiss, dass seine Handlung die beste ist, welche er thun kann, und doch zugleich, dass es eine bessere giebt, welche noch zu thun übrig bleibt; wenn er weiss, dass er durch seine Handlung sein Selbst realisirt und Selbstbefriedigung findet, und dass er doch weit davon entfernt ist, das zu sein, was er sein könnte, so ist seine Handlung gut. Dagegen ist seine Handlung schlecht, wenn er ihr Object als das für ihn einzig begehrenswerthe Object und sich selbst, indem er jenes Object erreicht hat, als vollständig befriedigt betrachtet, wenn er sein thatsächliches mit seinem möglichen Selbst identificirt und das erstere als ein Absolutes ansieht. Sowohl die Untugend als die Tugend ist also auf die Wirksamkeit derselben Thätigkeit zurückzuführen. Weil der Mensch sich seiner selbst als eines Zweckes an sich bewusst wird, geschieht es, dass er sein Selbst in irgend einem Object, sei es noch so trivial, zu finden vermag, und andererseits, dass kein Object, sei es noch so gross, ihm vollständige Befriedigung geben kann. Das beste Leben ist das, in welchem das Bewusstsein der möglichen Vollkommenheit am meisten wirksam ist. Oder, indem die selbstbewusste Vernunft sich im Menschen durch die Vorstellung von vollständiger Selbstbefriedigung durch vollständige Selbstaufopferung offenbart, kann man den Endzweck unseres moralischen Strebens als „das Leben nach der Vernunft“ bezeichnen.

Es ist der Theorie Greens wesentlich, dass das göttliche Princip sich in Personen als solchen und nicht in einer unpersönlichen Humanität realisirt.

Allerdings hängt die Entwickelung der Persönlichkeit von der Gemeinschaft ab. Das sociale Leben verhält sich zu der Persönlichkeit, wie die Sprache sich zum Denken verhält. Aber das Volk oder der Volksgeist existirt nur in den Personen. Unser endgültiger moralischer Maassstab muss ein Ideal von persönlichem Werth sein. Der geistige Fortschritt der Menschheit ist ein Fortschritt des persönlichen Charakters zum persönlichen Charakter. Obwohl die vollständige Realisirung des Ideals für uns als unvollständige Wesen nicht möglich ist, liegen doch dem Begriff der menschlichen Entwickelung zwei Voraussetzungen zu Grunde: 1. dass die Fähigkeiten, die allmählich in der Zeit realisirt werden, in dem unendlichen Geist ewig realisirt worden sind, und 2. dass der Endzweck der Entwickelung eine wirkliche Erfüllung der Fähigkeiten sein sollte, die der Process voraussetzt. Ein Zustand des Seins, in welchem die selbstbewussten Persönlichkeiten vernichtet oder als Mittel betrachtet wären, würde dieser zweiten Voraussetzung widersprechen. Die Idee, welche der gute Wille zu realisiren strebt, stellt sich uns als ein unbedingtes Gut dar und schreibt uns ein unbedingtes Gesetz vor, weil sie in Gott ewig realisirt ist.

Die Absicht von Greens „Principles of Political Obligation“ ist die moralische Function des Systems von den Rechten und den Verbindlichkeiten, welche der Staat dem Einzelnen vorschreibt, zu untersuchen und den wahren Grund für politischen Gehorsam zu ermitteln. Sociale Institutionen besitzen nach ihm insofern moralischen Werth, als sie den Fähigkeiten des Willens und der Vernunft Realität verschaffen und ihre wirkliche Ausübung ermöglichen.

Edward Caird, A Critical Account of the Philosophy of Kant, 1877; The Social Philosophy and Religion of Comte, 1885; Hegel (Blackwood's Phil. Classics), 1888; The Critical Philosophy of Immanuel Kant, 2 vols, 1889; Essays on Literature and Philosophy, 2 vols., 1892 (vol. II enthält Art. Metaphysic, abgedruckt aus Encycl. Brit. IX. Ed., vol. XVI, 1883, S. 79); The Evolution of Religion (Gifford Lectures 1890—1892), 2 vols., 1893; Anselm's Argument for the Being of God, Journ. of Theological Studies, I, 1990, S. 23. Ueber ihn s. A. Seth in Mind, XV, 1890, S. 266 und R. Adamson in Intern. Journ. of Ethics, IV, 1894, S. 101.

Edward Caird, Master of Balliol-College zu Oxford, dessen zwei Werke über Kant die vollständigste Darstellung und vom Standpunkte des kritischen Idealismus aus die gründlichste Kritik des kantischen Systems in englischer Sprache liefern, sucht in seiner Evolution of Religion nachzuweisen, dass das religiöse Princip einen nothwendigen Factor im Bewusstsein als solchem bildet und in der einfachsten Erfahrungsthatsache involvirt ist. Der Gegensatz zwischen Subject und Object sei nur möglich durch das Bewusstsein der Einheit, in welcher jene entgegengesetzten Elemente enthalten seien. Das Innere und das Aeussere können wir nur als in Beziehung zueinander und doch als verschieden voneinander erkennen. Ihre Synthesis setzt einen dritten Factor, welcher höher als jedes von ihnen steht, nothwendig voraus, von dessen Einheit sie die Manifestationen sind. Irgend ein Bewusstsein von dieser Einheit, sei es in einer noch so elementaren Form, bildet also einen stetigen Bestandtheil der menschlichen Erkenntniss. Jedes vernünftige sei als solches ein religiöses Wesen, und ein gemeinsames Princip liege allen Religionen, trotz ihrer abweichenden äusseren Formen, zu Grunde. Nicht als die blosse Negation des Endlichen sei das Unendliche aufzufassen. Vielmehr sei es das, in dem das Endliche enthalten sei, und durch das dieses erklärt werde. Ebensowenig bildet das Unendliche bloss einen unbestimmten Hintergrund für das Endliche. Es ergiebt sich vielmehr als ein selbstbestimmendes Princip, das sich in allen Formen des Endlichen, ohne seine Einheit mit sich zu verlieren, manifestirt. Gott muss gedacht, nicht bildlich vorgestellt werden, und

die historische Entwickelung der Religion bietet zum grossen Theil einen fortwährenden Kampf zwischen bildlichen Vorstellungen und den Forderungen des zu Grunde liegenden Begriffes, den die ersteren ausdrücken wollen. Eine Evolutionstheorie ist demnach ein wesentlicher Factor in der Religionsphilosophie Cairds. Eine objective Religion, welche Gott nach dem Vorbild natürlicher Dinge oder Ereignisse auffasst und ihre höchste Form in der hellenischen Mythologie erreicht, soll die erste Stufe in der geschichtlichen Entwickelung religiöser Anschauungen sein. Eine subjective Religion, nach welcher Gott als im inneren Verhältnisse zu der menschlichen Seele, als ein moralischer Herrscher, wie beim Judaismus, vorgestellt wird, bildet die zweite Stufe. In dem fundamentalen Princip des Christenthums von einem Geist, welcher der Natur und dem Menschen immanent und doch denselben transscendent ist und die Natur zu einem Mittel für die Entwickelung des höheren seelischen Lebens macht, sind die einseitigen Auffassungen der beiden ersten Stufen überwunden.

Eine anziehende Darstellung der fundamentalen Begriffe der Religionsphilosophie Hegels, im Gegensatze zu empirischen und skeptischen Anschauungen, wird von John Caird (1820—1898, mehrere Jahre Principal der Universität zu Glasgow und Bruder des eben erwähnten) in seiner Introduction to the Philosophy of Religion, 1880, neue Aufl. 1891 (deutsch von Ritter, Zürich 1893) gegeben. Er konnte nicht diejenigen Theorien dulden, welche Glaube und Wissen einander gegenübersetzen, und bekämpfte zugleich die Bestrebungen, die Vernunft ihrer religiösen Inhalte zu entleeren und die Versuche, die Vernunft, im vermeintlichen Interesse der orthodoxen Theologie, zu verneinen. Als Schriften von ihm sind zu erwähnen: Sermons, 1858; Brahmanism and Buddhism, 1882; Mind and Matter, 1888; University Addresses, 1898; University Sermons, 1898; The Fundamental Ideas of Christianity (with a Memoir by E. Caird), 1899. Ueber ihn s. T. H. Green, Works, Vol. III, Lond. 1888, S. 138; Henry Jones, Principal Caird, Glasg. 1898; R. M. Wenley, J. Caird, New-World, VII, 1898, S. 619.

F. H. Bradley, Ethical Studies, 1876; Mr. Sidgwick's Hedonism, An Examination of the main Argument of the Methods of Ethics, 1877; The Principles of Logic, 1883; Appearance and Reality, A Metaphysical Esssay, 1893. 2 ed. 1897. In Mind sind von ihm folgende Arbeiten erschienen: Vol. VIII, 1883, S. 258, Is Self-sacrifice an Enigma? S. 415, Is there such a thing as Pure Malevolence? S. 573, Sympathy and Interest; Vol. IX, 1884, S. 286, Can a man sin against Knowledge? Vol. XI, 1886, S. 83, On the Analysis of Comparison; S. 305, Is there any special Activity of Attention? Vol. XII, 1887, S. 314, On a feature of Active Attention; S. 354, Association and Thought; S. 579, Why do we remember forwards and not backwards? Vol. XIII, 1888, S. 1, On Pleasure, Pain, Desire and Volition; S. 370, Reality and Thought (auch in Appearance and Reality enthalten); Vol. II N. S. 1893, S. 83, 366 und 509, On Prof. James' Doctrine of Simple Resemblance; Vol. III, N. S. 1894, S. 373, On the Failure of Movement in Dream; Vol. IV, N. S. 1895, S. 1, What do we mean by the Intensity of Psychical States? S. 176, On the supposed Uselessness of the Soul; S. 225, In what sense are Psychical States extended? Vol. V, N. S. 1896, S. 464, The Contrary and the Disparate; Vol. VIII, N. S. 1899, Some Remarks on Memory and Inference; Vol. IX, N. S. 1900, S. 26, A Defence of Phenomenalism in Psychology; Vol. X, N. S. 1901, S. 437, Some Remarks on Conation. In Internat. Journ. of Ethics sind folgende Arbeiten von ihm erschienen: IV, 1894, S. 269, Some Remarks on Punishment; V, 1895, S. 17, The Limits of Individual and National Self-Sacrifice; und in Fort. Rev. XLV, 1885, S. 811, Evidences of Spiritualism.

Ueber Bradley handeln: Henry Sidgwick, Bradley's Ethical Studies, Mind I, 1876, S. 545 (vergl. Bradley, Mind II, 1877, S. 122); Robert Adamson, Bradley's Principles of Logic, Mind IX, 1884, S. 122. S. W. Dyde, Bradley's Principles of Logic, Journ. of Spec. Phil. XVIII, 1884, S. 287 u. 399, XIX, 1885, S. 1. Bernard Bosanquet, Knowledge and Reality, A Criticism of Mr. F. H. Bradley's Principles of Logic, Lond. 1885 (Vergl. Bosanquet in Mind X, 1885, S. 256, F. H. Bradley on

Fact and Inference); James Ward, F. H. Bradley's Analysis of Mind, Mind XII. 1887, S. 564; Ders., F. H. Bradley's Appearance and Reality, Mind N. S. III, 1894. S. 109 (vergl. Bradley in Mind N. S. III, S. 232 und Ward S. 378); H. W. Carr. On Mr. Bradley's Appearance and Reality, Proc. of the Arist. Socy. II, No. 3, Pt. 1, 1894, S. 59; J. S. Mackenzie. Mr. Bradley's View of the Self, Mind N. S. III, 1894. S. 305; A. Sidgwick, Mr. Bradley and the Sceptics, Mind N. S. III, 1894, S. 336; Andrew Seth, A New Theory of the Absolute, Contemp. Rev. Nov. und Dec. 1894, S. 694 und 862; J. Royce, Bradley's Appearance and Reality, Phil. Rev. III, 1894. S. 212; John Watson, The Absolute and the Time Process, Phil. Rev. IV, 1895. S. 353 u. 486; J. B. Baillie, Truth and History, Mind. N. S. VII, 1898, S. 506; G. E. Moore, The Nature of Judgment, Mind N. S. 1899, S. 167; J. Royce, The World and the Individual, Vol. 1, New York, 1900, S. 471 f.; S. H. Mellone, The Nature of Self-Knowledge, Mind N. S. X, 1901, S. 318.

F. H. Bradleys kritische Behandlung der Probleme der Logik und der Metaphysik führt zu Resultaten, die in einigen Beziehungen von denjenigen Greens und Cairds wesentlich abweichen. Die Grundlage seiner philosophischen Theorie findet sich in der Betrachtung des logischen Urtheils in den Principles of Logic. Das Urtheil als ein Element der Erkenntniss, als die Art, wie wir die Wirklichkeit auffassen, unterscheidet er ganz und gar von dem Urtheil als einer psychischen Thatsache, wie es in der Psychologie angesehen wird. Logisch betrachtet, lässt sich ein Urtheil als eine Qualificirung der Wirklichkeit durch einen Begriff (idea) bezeichnen. Das Prädicat ist nicht ein psychisches Gebilde, sondern ein Theil des Inhalts der Wirklichkeit, welcher von seinem psychischen Vorgange losgelöst und zu einem Zeichen oder Symbole geworden ist. Mit Hinsicht auf die Wirklichkeit, welche den Charakter eines Substantivs trägt, ist das Prädicat ein Adjectiv, eine Eigenschaft, welche im Acte des Urtheilens der Wirklichkeit zugeschrieben wird. Das Subject dagegen ist ohne Frage eine thatsächliche Existenz. Im Urtheilen meint Niemand eine Aussage über etwas Anderes als über die Wirklichkeit zu machen oder etwas Anderes zu thun, als ein „Dass" durch ein „Was" zu qualificiren. In jedem Falle bildet die Wirklichkeit das Subject des Urtheils, wenngleich die sprachliche Form des Urtheils diesen Thatbestand oft verbirgt. Es folgt, dass Wahrheit und Wirklichkeit sich nicht decken. Wahrheit ist das Object des Denkens, und das Ziel der Wahrheit ist, die Wirklichkeit durch allgemeine Begriffe zu qualificiren. Während die Wirklichkeit individuell und selbst-existirend ist, besitzt die Wahrheit, da sie mit dem Begriff zu thun hat, keines von diesen Kennzeichen. Indem das Prädicat stets ein „Was" darstellt, welches nicht in Einheit mit seinem eigenen „Dass" und deshalb an und für sich ein nicht Existirendes ist, kann das Denken niemals anders als lediglich ideell sein. Der Gegensatz zwischen Denken und Wirklichkeit, welchen Bradley auf diese Weise zu constatiren versucht, gewinnt weitere Beleuchtung in seinem später erschienenen Werke, Appearance and Reality. Im ersten Theile dieses „metaphysischen Essay" wird die Erscheinungswelt einer kritischen Untersuchung unterworfen, welche zu dem skeptischen Ergebniss führt, dass sie, an und für sich betrachtet, selbst sich widerspricht und unbegreiflich ist. Freilich besitzen Erscheinungen Existenz. Indem sie aber nicht unabhängig, nicht sich selbst enthalten, noch sich selbst erklären, gelangen wir zu hoffnungslosen Widersprüchen, wenn wir sie als an und für sich wirklich betrachten. Begriffe wie diejenigen von Dingen mit ihren Eigenschaften und Relationen, von Raum und Zeit, von Veränderung, Causalität und Thätigkeit, durch welche wir das Universum zu verstehen versuchen, zeigen sich demnach als widerspruchsvoll, und infolgedessen können sie nur Erscheinungen sein. Denn Erscheinung ist ja das, was an und für sich genommen sich als sich selbst widersprechend erweist und daher nicht als solches von der Wirklichkeit gelten kann. Im zweiten Theil

des Werkes macht Bradley einen constructiven Versuch, die Beschaffenheit der Wirklichkeit so aufzufassen, dass dadurch die Widersprüche der Erscheinungswelt ausgeglichen oder überwunden werden können. Aus der vorhergehenden Erörterung hat sich wenigstens ein Kriterium der Wirklichkeit ergeben. Absolute Wirklichkeit kann nämlich sich selbst nicht widersprechen, oder, positiv ausgedrückt, muss mit sich selbst übereinstimmen. Ein weiterer Schritt wird durch die Erwägung gethan, dass, obwohl die Erscheinungswelt nicht an und für sich wirklich sein kann, sie dennoch der Wirklichkeit angehören muss. Denn sie ist, und was ist, kann nicht ausserhalb der Wirklichkeit fallen. Es folgt also, dass der Wirklichkeit der Charakter zukommt, alles Phänomenale in einer harmonischen Form zu enthalten. Ferner, das Absolute ist nicht eine Mannigfaltigkeit vom unabhängigen Realen, sondern seine Unterschiede müssen in dem einen Ganzen harmonisch existiren. Das Absolute ist also ein Individuelles und ein System. Was bildet dann seinen concreten Inhalt? Bradley antwortet mit einem Worte — Erfahrung. Sinnliche Erfahrung in ihrer Gesammtheit ist nach ihm die Wirklichkeit, und ausser psychischer Existenz (Fühlen, Denken und Wollen) giebt es Nichts. Das Absolute ist eine einzige und allumfassende Erfahrung, in welcher alle partiellen Verschiedenheiten in Uebereinstimmung enthalten sind. Kein Gefühl oder Gedanke kann ausser der Grenze jener Erfahrung liegen. Zu einer vollständigen Erkenntniss des Absoluten können wir nicht gelangen, jedoch sind uns aus unserer eigenen Erfahrung einige der Hauptmomente desselben begreiflich. In dem ursprünglichen Zustand des reinen Gefühls (feeling) besitzen wir die Erfahrung eines Ganzen, welche zwar Verschiedenheit enthält, welche aber doch nicht durch Relationen zersplittert wird. Eine solche Erfahrung wird von uns infolge ihrer Widersprüche sofort überwunden. Jedoch gewinnen wir dadurch den Begriff einer Totalerfahrung, in welcher Denken, Fühlen und Wollen noch einmal in Einem vereinigt werden, diesmal aber in einer absoluten Intuition, in welcher phänomenale Verschiedenheiten versinken, in einem Ganzen, welches den unmittelbaren Charakter des Gefühls besitzt und doch alle Unterschiede in sich enthält. Die Erfahrung ist nicht durch das Denken erschöpft. „Das Universum ist nicht ein Ballet von blutlosen Kategorien.“ Das Fühlen geht dem Denken und dem Unterschied zwischen Subject und Object voraus, und, wenn das Denken entstanden ist, bleibt es noch als ein Hintergrund, von welchem die Einheit und Continuität des Lebens des Einzelnen abhängt. Hieraus lässt sich der Umstand erklären, dass im logischen Urtheile das Subject theilweise ausserhalb des Denkens fällt. Das Object des Denkens muss begrifflich sein, und kein Begriff enthält als solcher seine eigene Existenz in sich. Im Subject des Urtheils ist immer eine Existenz enthalten, welche dem Prädicat nicht zukommt. Sonst würden Subject und Prädicat identisch sein und das Denken als solches aufhören. Unsere Urtheile können also niemals die vollständige Wahrheit erreichen: sie können nur mehr oder weniger gültig sein. Sowohl von der Wahrheit als von der Realität giebt es Grade, von welchen absolute Individualität der Maassstab ist. Endliche Dinge, d. h. Erscheinungen, sind in dem Absoluten nicht aufgelöst, sondern transformirt. Diejenigen Thatsachen und Wahrheiten, die am wenigsten Wiederanordnung und Zulage brauchen, um in das Absolute aufgenommen zu werden, nähern sich am meisten der Wirklichkeit und der Wahrheit an.

B. Bosanquet, Knowledge and Reality, 1885; Introduction to Hegel's Philosophy of the Fine Arts, 1886; Logic, or the Morphology of Knowledge, 2 vols, Oxon. 1888; Essays and Addresses, 1889; „In Darkest England“ on the wrong track, 1890; A History of Aesthetic, 1892; The Civilization of Christendom and other Studies, 1893; Aspects of the Social Problem (enthält Essays von Bosanquet u. Anderen,

herausg. von B.) 1895; The Essentials of Logic, 1895; Companion to Plato's Republic, 1895; Rousseau's Social Contract 1895; The Philosophical Theory of the State. Lond. 1899. Folgende Addresses to Arist. Soc.: On an Essential Distinction in Theories of Experience, 1894 (Proc. of the Arist. Soc, Vol. III, No. 1, S. 1); Time and the Absolute, 1895 (Ib. Vol. III, No. 2, S. 3); The Relation of Sociology to Philosophy, 1896 (Mind VI, N. S. 1897, S. 1); Hegel's Theory of the State, 1897 (Mind VII, N. S. 1898, S. 1.) In Mind ist auch von ihm Social Automatism and the Imitation Theory, Vol. VIII, N. S. 1899, S. 167. In Monist II, 1891, S. 18, Will and Reason. In Internat. Journal of Ethics sind von ihm folgende Arbeiten: Communications of Ethical Ideas as a function of an Ethical Society, Vol. I, 1891, S. 79; The Reality of the General Will, Vol. IV, 1894, S. 308; The Evolution of Religion, Vol. V, 1895, S. 432. Im Arch. f. syst. Philos., 1895 f., berichtet B. über „Systematic Philosophy in the United Kingdom", 1893 ff. Ueber ihn s. E. C. C. Jones, The Paradox of Logical Inference, Mind, VII, N. S. 1898, S. 205.

Bernard Bosanquet behauptet gegen Bradley, dass man die Wirklichkeit nicht als eine ideelle Construction betrachten dürfe und doch zugleich von ihr Kennzeichen fordern, die denjenigen des Vorhandenseins in der sinnlichen Reihe gleichen sollten. Der Unterschied zwischen der Wirklichkeit und dem discursiven Verfahren des menschlichen Denkens sei für uns ein Unterschied innerhalb der Welt unserer Erkenntniss. Die Welt, auf welche unsere Begriffe sich beziehen, und die wirkliche Welt sind eine und dieselbe Welt von verschiedenen Gesichtspunkten aus angesehen. Im ersteren Falle besteht sie aus isolirten, wenn auch bestimmten Inhalten, im letzteren aus Inhalten, die durch systematische Verbindung in einem einzigen, zusammenhängenden Systeme bestimmt sind. Das Wirkliche kann nur erkannt werden, wenn es als ein System angesehen wird; das Erkannte kann nicht wirklich sein, ohne dass es durch sinnliche Erfahrung gesichert wird. Wie Bradley, ist Bosanquet auch der Ansicht, dass schliesslich jedes Urtheil sich auf die Wirklichkeit als ein Ganzes bezieht, meint aber, dass in jedem Urtheil das endgültige Subject durch eine Wahrnehmung oder einen Begriff vertreten ist, welche Etwas, das als wirklich angenommen wird, bezeichnen.

Robert Adamson, Roger Bacon, An Address, 1876 (vergl. Art. Roger Bacon. Encycl. Brit. III, 1875, S. 218); On the Philosophy of Kant (Shaw Fellowship Lectures), Edinb. 1879 (deutsch von C. Schaarschmidt, Lpz. 1880); Fichte (Blackwood's Phil. Classics), 1881; Mehrere Artikel in Encycl. Brit. IX. ed., von welchen die folgenden die bedeutendsten sind: Vol. III, 1875, S. 200, Francis Bacon; Vol. III, S. 532, Belief; Vol. V, 1876, S. 221, Category; Vol. XII, 1881, S. 346, Hume; Vol. XIII, 1881, S. 844, Kant; Vol. XIV, 1882, S. 780, Logic. In Mind sind von ihm ausser früher erwähnten Abhandlungen, Vol. I, 1876, S. 145, Schopenhauer's Philosophy; Vol. X, 1885, S. 100, Lotze's Logic; Vol. X, S. 573, Lotze's Metaphysics; Vol. XIV, 1889, S. 66, Riehl on Philosophical Criticism. Vergl. auch Ethical Democracy, Edited by S. Coit, Lond. 1900 S. 212, Moral Theory and Moral Practice.

Robert Adamson (Prof. der Logik zu Glasgow) stellt es als eine unerlässliche Forderung hin, wenn wir unser Erkennen in Zusammenhang und System bringen und, soweit es uns gegeben sein mag, die Bedeutung des Weltalls verstehen wollen, dass wir das Problem so wieder aufnehmen müssen, wie es aus Kants Händen kam. Die Frage, wie synthetische Urtheile a priori möglich seien, muss gegenwärtig in ihrer allgemeinsten Form wiederholt werden. Damit soll aber nicht gesagt sein, dass die kantische Lösung eine befriedigende ist. Giebt man zu, dass das Ego als ein Individuelles die Erfahrungswelt nicht erzeugt hat, so bedeutet dies nicht, dass das Ego eine reine Einheit ohne Elemente des Unterschieds ist. Denn in dem einen Falle haben wir das Ego als ein Object der Erfahrung, in dem anderen als die Bedingung der Erfahrung betrachtet. Im letzteren Sinne ist seine Mannigfaltigkeit ebenso bedeutend als seine Einheit. Gegen die Ansicht, dass die Erkenntniss das Bewusstsein nicht überschreiten

kann, behauptet Adamson, dass, wenn Bewusstsein durch objective Merkmale als eine Reihe von Thatsachen betrachtet wird, alle Erkenntniss es überschreitet. Erscheinungen seien nicht ein tertium quid zwischen dem erkennenden Subject und der Wirklichkeit: ihnen komme im eigentlichen Sinne des Wortes Existenz nicht zu. Sie seien vielmehr Arten, wie wir die Wirklichkeit in fragmentarischer Weise auffassen.

In der Ethik ist Adamson der Meinung, dass der Begriff eines höchsten Guts, sei dasselbe als die grösste Summe der Glückseligkeit oder als die Vollkommenheit des menschlichen Wesens aufgefasst, eine konkrete Kenntniss für die Leitung des menschlichen Handelns gar nicht liefern könne. Im Gebiete des praktischen Lebens ist es unmöglich, die Methode des Folgerns aus einem allgemeinen Princip anzuwenden, und in dieser Beziehung ist es gleichgültig, ob das allgemeine Princip als dem sittlichen Bewusstsein ursprünglich gegeben oder als aus der Erfahrung gewonnen angesehen werde. Die Einheit in der Vorstellung des moralischen Lebens, welche ein derartiger Begriff verschafft, ist eine rein formale Einheit, — d. h. sie geht über die Inhalte, die von ihr in Verbindung gebracht werden, nicht hinaus. Nur durch Reflexion über das, was in der sittlichen Erfahrung schon enthalten sei, lasse sich eine Vorstellung eines moralisch besseren Zustandes bilden. Uebrigens würden Ideale keineswegs auf das praktische Leben beschränkt: das Denken und das psychische Leben überhaupt seien Processe der Idealisirung.

Eine erwähnenswerthe Discussion wurde durch Andrew Seths Hegelianism and Personality, Edinb. 1887, neue Aufl. 1893, und seine Artikel in Phil. Rev. Vol. I, 1892, S. 129, Psychology, Epistemology and Metaphysics, S. 504, The Problem of Epistemology, Vol. II, 1893, S. 167, Epistemology in Locke and Kant, S. 293, The Epistemology of Neo-Kantianism and Subjective Idealism hervorgerufen. Seth meint, dass, wenn Green das „Bewusstsein überhaupt“ in ein „allgemeines Bewusstsein“ umwandele, er eine logische Abstraction hypostasire. Das Denken existire nur im Denken eines Denkers; dem Denken per se könnten wir weder Existenz noch ursächliche Activität zuschreiben. Nach Seth sollen die Psychologie, die Wissenschaft der Bewusstseinvorgänge als solcher, die Epistemologie, die Wissenschaft der Vorstellungen als Symbole oder Zeichen einer Realität, auf die sie sich beziehen, und die Ontologie, welche sich mit der Natur der Wirklichkeit als solcher beschäftigt, sorgfältig unterschieden werden. Der Hegelianismus begeht, wie er meint, den Fehler, Ontologie mit Epistemologie (oder Erkenntnisslehre) zu verwechseln. Was die Epistemologie betrifft, so muss man einen Dualismus zwischen dem individuellen Bewusstsein und der transsubjectiven Welt anerkennen, wenngleich ein Dualismus in der Erkenntniss keineswegs einen Beweis für metaphysischen Dualismus liefert. Vergl. A. Seth, Man's Place in the Cosmos, Edinb. und Lond. 1897, und Two Lectures on Theism, Lond. 1897. Henry Jones, Prof. der Moralphilosophie zu Glasgow (Idealism and Epistemology, Mind, N. S., II, 1893, S. 289 u. 457, vergl. von ihm A Critical Account of the Philosophy of Lotze, The Doctrine of Thought, Glasg. 1895), behauptet dagegen, dass, da die Annahme von „einer Welt von Vorstellungen“ zwischen Subject und Object unmöglich sei, eine Epistemologie von der Art, wie Seth meint, sich in eine Fiction auflöse. Was existirt, sei eine Aufeinanderfolge von psychischen Operationen, d. h. Activitäten der Wirklichkeit, wie sie sich im denkenden Subject und in den Bedingungen, die in und ausser ihm sich befinden und sein Denken möglich machen, manifestiren. Es giebt Denker und gedachte Dinge, aber keine dritte Art von Existenzen. Siehe dagegen Seth, Hegelianism and its Critics, Mind III, N. S. 1894, S. 1. Vergl. D. G. Ritchie, Phil. Rev. 1.

1892, S. 265, What is Reality? (Kritik dagegen von J. C. S. Schiller in Phil. Rev. 1, S. 535, und Ritchies Antwort darauf Phil. Rev. II, 1893, S. 193), The Relation of Metaphysics to Epistemology, Phil. Rev. III, 1894, S. 14 (dagegen Seth, Phil. Rev. III, S. 568, Epistemology and Ontology); John Watson, Phil. Rev. II, 1893, S. 513, Metaphysic and Psychology (dagegen Seth, Phil. Rev. III, 1894, S. 56, Some Epistemological Conclusions). Vergl. auch S. H. Mellone, Mind III, N. S. 1894, S. 474, Psychology, Epistemology, Ontology, compared and distinguished; Phil. Rev. IV, 1895, S. 47, The Method of Idealist. Ethics; und Studies in Philosophical Criticism and Construction, Edinb. und Lond. 1897. Gegen Greens Auffassung der Willensfreiheit polemisirt James Seth, Prof. d. Moralphilosophie in Edinburg, Freedom as Ethical Postulate, Edinb. u. Lond. 1891, s. auch von ihm A Study of Ethical Principles, ebd. 1894, 3. ed. 1898. Er sucht Kants Postulate der praktischen Vernunft zu erweisen und stellt als Aufgabe des Menschen Selbstverwirklichung (self-realisation) hin und als oberste Regel: Sei eine Persönlichkeit (be a person).

William Wallace (1843—1897, Nachfolger Greens als Whyte Professor der Moralphilosophie zu Oxford) hat durch seine Uebersetzungen der Werke Hegels, sowie durch seine Prolegomena zu denselben, wesentlich dazu beigetragen, die hegelsche Philosophie in England bekannt zu machen. Nach Wallace ist die Transscendentalphilosophie ein Versuch, das wahre Wesen und die wahren Dimensionen der Erfahrung zu verstehen und zu begreifen. Alle unsere besonderen Erfahrungen beruhen, meint er, auf der Totalität einer einzigen zu Grunde liegenden Erfahrung, welche unbedingt und absolut ist. Die Philosophie könne nicht bestehen, ohne die Idee einer organischen Einheit des Ganzen zu bilden; jedoch sei in Bezug auf diese Einheit die Mannigfaltigkeit nicht weniger bedeutend wie die Identität. Die Einheit ist eben nur eine Einheit in Bezug auf eine Mannigfaltigkeit. Von Wallace sind folgende Werke erschienen: The Logic of Hegel, Oxf. 1873, 2. Aufl. (2 Bde.), 1892—1893; Epicureanism, Lond. 1880; Kant (Blackwoods Phil. Classics), Lond. 1882; The Life of Schopenhauer, Lond. 1890; Hegel's Philosophy of Mind, with five introductory Essays, Oxf. 1893; Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics, herausg. mit Einleitung von Edward Caird, Oxf. 1898. Ueber ihn s. B. Bosanquet in Mind VI, N. S. 1897, S. 287, und J. H. Muirhead, Fortnightly Rev., Vol. LXVII, 1897, S. 687.

In Naturalism and Agnosticism, Lond. 1899, unternimmt James Ward (Prof. der Philosophie zu Cambridge) eine durchgehende Kritik der materialistischen und skeptischen Weltanschauungen und sucht den Grund zu einem spiritualistischen Monismus zu legen. Die Erfahrung, meint Ward, sei hauptsächlich als eine strebende Thätigkeit anzusehen; nicht das Erkennen sondern das Wollen sei ihre bedeutendste Eigenschaft. Kant habe allerdings Recht, wenn er eine synthetische Einheit der Apperception annehme, nur sei es ein Fehler, irgend eine synthetische Einheit als möglich zu denken, welche die Beweggründe zum Handeln sowie das praktische Interesse an besonderen Dingen nicht in sich fasse. In dreierlei Art beziehe sich das Moment der Selbstthätigkeit, die sowohl intellectuelle als wollende Thätigkeit sei, auf den Begriff der Natur. Erstens ist die Einheit der Natur das ideale Gegenbild von der thatsächlichen Einheit jeder individuellen Erfahrung. Zweitens beruht der Begriff der Naturcausalität auf der Erfahrung einer activen Causalität in unserem Bewusstsein selbst. Drittens stützt sich der Begriff der Regelmässigkeit der Naturerscheinungen auf die Analogie der Regelmässigkeit der menschlichen Handlungen. Der Begriff der Naturgesetze setzt das bürgerliche Recht schon voraus. Wenn also die Naturdinge nach den Bedingungen unseres Denkens und Wollens sich richten, so muss die Natur selbst teleologisch geformt

werden. Indem es lediglich unsere Activität ist, durch die diese Aneignung der Natur zu Stande kommt, darf man sie als eine Bestätigung des idealistischen Standpunktes betrachten. Vergl. E. E. C. Jones, Dr. Ward's Refutation of Dualism, Mind N. S. IX, 1900, S. 356, und A. E. Taylor in Mind, N. S. IX, 1900, S. 244. S. auch D. G. Ritchie, Nature and Mind, Phil. Rev. IX, 1900, S. 241; H. W. Carr, The theory of Subj. Activity, Proc. of Arist. Soc., N. S., v. 1, 1901, S. 191; C. S. Myers, Naturalism and Ideal., Ph. Rev. 1901, S. 463.

Auf einzelnen Gebieten sind insbesondere folgende Werke zu nennen: J. S. Mackenzie, An Introduction to Social Philosophy, Glasg. 1890, 2. ed. 1895; A Manual of Ethics, Lond., 4. ed. 1900. J. H. Muirhead, The Elements of Ethics, Lond. 1892, 2. ed. 1894. James Bonar, Philosophy and Political Economy in some of their Historical Relations, Lond. 1893. D. G. Ritchie, Natural Rights, A Criticism of some Political and Ethical Conceptions, Lond. 1895. A. E. Taylor, The Problem of Conduct, Lond. 1901. In A. M. Fairbairns The Place of Christ in Modern Theology, Lond. 1893, findet sich ein Versuch, idealistische Grundgedanken mit Dogmen der orthodoxen Theologie zu verbinden. L. T. Hobhouse's The Theory of Knowledge, a Contribution to some Problems of Logic and Metaphysics, Lond. 1896, ist das erste englische Buch, welches ausdrücklich über die Erkenntnisslehre handelt. Gegen die Lehre Greens behauptet Hobhouse, dass die moderne Psychologie die Annahme einer sinnlichen Mannigfaltigkeit, die ursprünglich aus isolirten Elementen bestand, zurückgewiesen habe; deswegen könne man nicht mehr die Function des Denkens als diejenige einer unificirenden Thätigkeit ansehen. Die Elemente der sinnlichen Mannigfaltigkeit sind nach Hobhouse schon miteinander verbunden; eine äussere Welt wird gegeben, wenn auch nicht als solche anerkannt, durch die sinnliche Wahrnehmung. Vergl. L. T. Hobhouse in Mind N. S. VI, 1897, S. 145, Some Problems of Conception. Zu erwähnen sind hier die logischen und sonstigen Aufsätze von Rich. Lewis Nettleship in seinen Philos. Lectures and Remains, ed. by A. C. Bradley and C. R. Benson, Lond., 2 vols., 1897, neue A., 1901.

§ 57. Wie in anderen Ländern, so hat auch in England die scholastische Philosophie wieder Boden zu gewinnen gesucht. Zu nennen ist hier namentlich Thomas Harper. Auf die alte Kirche ging J. H. Newman zurück.

John Henry Newman (1801—1890), Bruder des oben erwähnten Francis William Newman, gelangte zu streng hochkirchlichen Anschauungen und wurde mit seinem Freunde E. B. Pusey zum Führer des dem römischen Katholicismus sich nähernden sog. „Tractarianismus“ (der Name stammt von den „Tracts for the Times“ her, herausg. von Pusey und Newman, von denen die bedeutendsten, besonders den bekannten 90. Traktat, 1841, Newman selbst verfasste). Newman trat 1845 zum römischen Katholicismus über und wurde 1879 Kardinal. Zwei Principien liegen Newmans philosophischen Ansichten zu Grunde: das Princip der absoluten Autorität des Gewissens und das Princip, dass der Verstand nur einen mehr oder weniger hohen Grad der Wahrscheinlichkeit, niemals absolute Gewissheit, erreichen könne. Infolgedessen suchte Newman eine äussere Autorität, deren Herrschaft über den Verstand das Wesentliche einer Offenbarungsreligion ausmachen sollte. Diese fand er in der primitiven Kirche. S. The Arians of the Fourth Century, 1833; Development of Doctrine, 1870; Grammar of Assent, 1870—1871. Vergl. A. Mac. Rae, D. relig. Gewissheit bei J. H. Newman, Diss., Jena, 1898

William George Ward (gest. 1882), Essays on the Philosophy of Theism, herausg. von Wilfred Ward, 2 vols., Lond. 1884, kritisirt in eingehender Weise die empirischen Anschauungen von J. S. Mill und Alex. Bain. Vergl. auch Wilfred Wards Vertheidigung der philosophischen Gründe des Glaubens in Witnesses to the Unseen, Lond. 1893.

Eine grosse Aufgabe stellt sich Thomas Harper in seinem auf 5 Bde. berechneten Werke, The Metaphysics of the Schools, Lond., Vol. I, 1879, Vol. II, 1881, Vol. III, Pt. 1, 1884, nämlich die metaphysischen Lehren der Scholastik, wie dieselben in den Werken des S. Thomas enthalten sind, darzustellen. Durch The Manuals of Catholic Philosophy, seit 1888 in London herausg. von R. F. Clarke, wird versucht, die scholastische Tradition in Verwandtschaft mit modernem Denken und modernen Untersuchungen zu bringen. Gegen den Empirismus und den Hegelianismus wird oft mit grosser Schärfe des Denkens polemisirt. Fünf Bände der Manuals sind schon erschienen: Moral Philosophy, or Ethics and Natural Law von Joseph Rickaby; The First Principles of Knowledge von John Rickaby; Logic von R. F. Clarke; General Metaphysics von John Rickaby; Psychology von Michael Maher. Siehe auch W. L. Gildea, On the Immateriality of the Rational Soul, Proc. of the Arist. Soc. Vol. II, No. 3, Pt. II, 1894, S. 151; Is there Evidence of Design in Nature? Ib. Vol. I, No. 3, Pt. I, 1890, S. 49; The Freedom of the Will, Ib. Vol. III, No. 1, 1895, S. 45. Vergl. T. Harper, Mind VIII, 1884, S. 372, The Word; F. Winterton, Mind XII, 1888, S. 254, Philosophy among the Jesuits; ders., Mind XIII, 1889, S. 383, The Lesson of Neo-Scholasticism; M. H. Dziewicki, The Standpoint and First Conclusions of Scholastic Philosophy, Proc. of the Arist. Soc., Vol. I, No. 2, 1889, S. 28.

§ 58. Als bedeutendere Arbeiten auf einzelnen Gebieten seien hier noch einige psychologische, logische und geschichtliche genannt.

Aus dem Gebiete der Psychologie ist der Artikel von James Ward (s. auch oben) Psychology, in Encycl. Brit., IX. ed., Vol. XX, 1886, S. 37 von hervorragender Bedeutung (vergl. auch seine Art. Weber's Law, Encycl. Brit., IX. ed., Vol. XXIV, 1888, S. 469, und in Mind, I, 1876, S. 452, An Attempt to interprete Fechner's Law). Psychologische Thatsachen sind nach ihm stets Vorgänge irgend eines individuellen Bewusstseins. Das psychologische Problem besteht darin, die psychischen Elemente aufzufinden und die Gesetze ihrer Verbindungen und Wechselwirkungen zu bestimmen und zu erklären. Ein Subject oder reines Ego wird vorausgesetzt, das aber mit dem metaphysischen Begriff einer Seele oder einem psychischen Atom durchaus nicht zu verwechseln ist. Für die Psychologie hat die Annahme von einem zu Grunde liegenden Subject nur zu bedeuten, dass sich alles Psychische auf ein Selbst beziehen muss. In jedem Bewusstseinzustand, den wir direct beobachten können, finden wir, 1. dass wir uns einer gewissen Veränderung in unseren Empfindungen, Gedanken oder Umständen bewusst werden, 2. dass wir Freude oder Schmerz zugleich mit der Veränderung erfahren, und 3. dass wir demgemäss handeln. Namentlich betont Ward die Bedeutung der Aufmerksamkeit, d. h. jeder Art von psychischer Thätigkeit, im geistigen Leben. Statt Bezeichnungen wie diejenigen von einer Reihe oder einer Aufeinanderfolge von Vorstellungen, führt er für die Einheit des Bewusstseins den Ausdruck „Continuum" ein. Am Anfang des psychischen Lebens haben wir mit einem totum objectivum oder einem objectiven Continuum, welches sich allmählich differenzirt und dadurch zu unterschiedenen Vorstellungen wird, zu thun. Vergl. Ward in Mind VII, 1883, S. 153, 462 und XII, 1888, S. 45, Psychological Principles; XV,

1890, S. 213, The Progress of Philosophy; II N. S. 1893, S. 54, Modern Psychology, A Reflection. Ueber ihn s. Alex. Bain in Mind XI, 1886, S. 457.

In G. F. Stout's Analytic Psychology, 2 vols., Lond. 1896, lässt sich wie auch bei Ward der Einfluss Herbarts erkennen. Nach Stout ist die Psychologie die Wissenschaft von der Entwickelung des Bewusstseins. Jedoch muss eine analytische Untersuchung des entwickelten Bewusstseins einer genetischen Psychologie vorausgehen. Das Werk gliedert sich in drei Theile: 1. Eine allgemeine Analyse des Bewusstseins. 2. Eine Untersuchung der Gesetze der geistigen Processe. 3. Eine Untersuchung der Entstehung und Entfaltung gewisser Producte der geistigen Processe, welche im normalen Gange seiner Entwickelung bei jedem menschlichen Verstand hervortreten. Wichtig ist Stouts Betrachtung des Begriffs Activität in der Psychologie. Von Stout sind in Mind folgende Abhandlungen veröffentlicht: Vol. XIII, 1888, S. 321 und 473, The Herbartian Psychology; Vol. XIV, 1889, S. 1, Herbart, the English Psychologists and Beneke; S. 353, The Psychological Work of Herbart's Disciples; Vol. XV, 1890, S. 22, The Genesis of the Cognition of Physical Reality; Vol. XVI, 1891, S. 23, Apperception and the Movement of Attention; S 181, Thought and Language, und S. 449 Belief (die letzteren vier sind auch in Analytic Psychology enthalten), und N. S. Vol. V, 1896, S. 354, Voluntary Action. In Proc. of Arist. Soc. sind von ihm The Scope and Method of Psychology, Vol. 1, No. 1, 1888, S. 33, Relative Suggestion, Vol. 3, No. 1, 1895, S. 61 (beide in Analytic Psychology enthalten), und The common-Sense Conception of a material Thing, N. S., v. I, 1901, S. 1, erschienen. Vergl. auch G. F. Stout's Werk, A Manual of Psychology, Lond. 1898, neue Aufl. 1901, in welchem er in sehr interessanter Weise die Bedeutung der praktischen Bedürfnisse in der Entwickelung unseres Erkennens zeigt. Ueber den Begriff der Activität s. G. Dawes Hicks, The Belief in External Realities, Pr. of Arist. Soc., N. S., v. I, 1901, S. 200, und T. Loveday, Theories of Mental Activity, Mind, N. S. 1901, X, S. 455.

Besonders werthvoll sind die psychologischen Arbeiten von James Sully (Prof. der Philosophie am University College zu London). Bei ihm zeigt sich eine genaue Kenntniss der Methoden und Resultate der experimentellen Psychologie, welche in seinem bedeutendsten Werk, The Human Mind, 2 vols, Lond. 1892, in eingehender Weise erwähnt werden. Andere Werke von ihm sind: Sensation and Intuition, 1874, in welchem er ästhetische und ethische Fragen vom psychologischen Standpunkte aus behandelt, Pessimism, a History and a Criticism, 1877, Illusions, A Psychological Study (Internat. Scientific Series) 1881, Outlines of Psychology, with special reference to the Theory of Education, 1884, neue Aufl. 1892 (verändert), The Teacher's Handbook of Psychology on the basis of the Outlines, 1886, und Studies of Childhood, 1895, in welchem er gewissermaassen ein neues Gebiet für die Psychologie anbahnt. In Mind sind von ihm folgende Arbeiten erschienen: Vol. I, 1876, S. 20, Physiological Psychology in Germany, und S. 467, Art and Psychology; Vol. III, 1878, S. 1 and 167, The Question of Visual Perception in Germany; Vol. IV, 1879, S. 172, Harmony of Colours; Vol. V, 1880, S. 181, Pleasure of Visual Form; Vol. VI, 1881, S. 1, Illusions of Introspection; S. 114, On the Definition of Instinctive Action, und S. 378, George Eliot's Art; Vol. VII, 1882, S. 366, Versatility; Vol. X, 1885, S. 489, Comparison; Vol. XIII, 1888, S. 248, On Feeling as Indifference und Vol. XV, 1890, S. 469, Mental Elaboration; in Phil. Rev. IX, 1900, S. 365, Prolegomena to a Theory of Laughter. Von ihm sind auch Art. in Encyclo. Brit., IX, ed. Vol. I, 1875, S. 212, Aesthetics, und Vol. VIII, 1878, S. 751, Evolution.

Für eine besondere Seite der Psychologie siehe die Werke von H. Maudsley, Physiology and Pathology of Mind, Lond. 1867 u. ö.; Responsibility in Mental Disease, Lond. 1874; Body and Will, Lond. 1883; Pathology of Mind, Lond. 1879.

Auf dem Gebiete der Logik sind zu nennen W. L. Davidson, The Logic of Definition, Lond. 1885; Alfred Sidgwick, Fallacies (Internat. Scientific Series) Lond. 1883; Distinction and Criticism of Beliefs, Lond. 1892 (behandelt das Problem der Zweideutigkeit in der Sprache), The Process of Argument, Lond. 1893, und The Use of Words in Reasoning, Lond. 1901. Vergl. A. Sidgwick, Context and Meaning, Mind N. S. IV, 1895, S. 281.

Zu erwähnen sind hier noch, als die Philosophie berührend, die bekannten Werke von Th. H. Buckle, History of Civilisation in England, 2 vols., Lond. 1857—1861 (auch deutsch); von W. E. H. Lecky, History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe, 2 vols., Lond. 1866 (auch deutsch), und History of European Morals, 2 vols., Lond. 1869. — Ein „Dictionary of Philos. and Psychol." hat zu erscheinen begonnen Lond. and N. Y., 1901; Herausgeber ist James Mark Baldwin unter Mitwirkung mehrerer Anderer.

Philosophie in Nordamerika.

§ 59.*) Die Vorläufer philosophischer Thätigkeit in Nordamerika waren die Werke Lockes und Berkeleys und das theologische System von Johann Calvin. Von der Besiedelung Neuenglands im Jahre 1622 an bis zur Gegenwart sind die Lebensbedingungen ungünstig für die Entwickelung philosophischer Reflexionen gewesen, doch bietet der geschichtliche Verlauf des philosophischen Denkens immerhin ein interessantes Capitel.

Ueber die Bedingungen des amerikanischen Lebens, der amerikanischen Litteratur und Philosophie s. M. C. Tyler's History of American Literature, Vol. I; C. F. Richardson, American Literature, Vol. I; De Tocqueville, Democracy in America, Vol. II; Bryce, The American Commonwealth, Vol. II. Ueber Philosophie in Amerika s. Noah Porter, im Anhang zur englischen Uebersetzung von Ueberwegs Gesch. d. Philos., Vol. II, N. Y. 1874, S. 442—460; Philos. Monatshefte, 1875, S. 368, 424, 472; G. Stanley Hall. in Mind, Vol. IV, 1879; Frd. Jodl, Jahresberichte über Erscheinung. der angloamerikanisch. Litt. aus der Zeit von 1888 ff., Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr., 99, 1891 ff. A. C. Armstrong, D. Philosophie in d. Verein. St., Ztschr. f. Phil. u. ph. Kr., 105, 1895, S. 106—118. J. S. Carlson, Om filosofien i Amerika, Ups. 1895. M. M. Curtis, An Outline of Philosophy in America, in Western Reserve University Bulletin, March 1896. Barret Wendell, Literary History of America, Boston, 1900. J. E. Creighton, The Philosophy of Kant in America, Kantst. II, S. 237—252; ders., American current Litterature on Kant, ebd. III, S. 148—159. Nordamerikanische Schriften, die sich auf Philosophen, namentlich deutsche, überhaupt auf Geschichte der Philos. beziehen, sind im Grundriss an den betr. Stellen erwähnt.

Die hervorragendste Persönlichkeit im amerikanischen Denken ist Jonathan Edwards. Im Jahre 1703 zu Windsor in Connecticut geboren, starb er als Präsident des Princeton College in New Jersey 1758. Edwards war ein Verfechter des extremsten Calvinismus. Sein Leben und seine Werke sind von Doctor S. E. Dwight in zehn Bänden, N. Y. 1829, und vier Bänden 1852 herausgegeben. Der erste Band enthält E.s Leben. Seine philosophischen Ansichten

*) Dieser Paragraph ist verfasst von Herrn Mattoon Monroe Curtis, Professor of Philosophy in Western Reserve University, Cleveland, O.



sind kurz durch A. V. G. Allen wiedergegeben: Jonathan Edwards, Boston, 1889; Noah Porter, North American Review, vol. 127, p. 184—203; Morris, Uebers. v. Ueberwegs Philosophie, Anh. I; Philosophische Monatshefte, Bd. 11; Leslie Stephen, Hours in a Library, Vol. III, p. 44—106, Jonathan Edwards, A. Retrospect, Addresses edited by H. M. Gardiner, N. Y. 1901, J. H. Mac Cracken, Jon. Edw.s' Idealism, Diss. Halle 1899. Edwards war stark von Locke und Malebranche beeinflusst, vielleicht indirect von Berkeley. Samuel Johnson, 1696 bis 1772, ein strenger Berkeleyaner, war Lehrer im Yale College, während Edwards Student war, und wurde später erster Präsident vom Kings College (jetzt Columbia College) in New York: Elementa Philosophica 1746, 2. Aufl., Philad. 1752, London 1754; seine Biographie von Dr. E. E. Beardsley, 2. Aufl., N. Y. 1874. Edwards' Ruf beruht hauptsächlich auf seinem Treatise on the will, 1754, und seinem Treatise on the Religious Affections, 1746. Er erklärt die Lehre von der Selbstbestimmung sowohl vom theologischen wie vom kosmologischen Standpunkte aus für absurd. Bei der Selbstbestimmung würde Unbestimmtheit und Contingenz des Geschehens herauskommen, ferner würde bei ihr Gottes Voraussicht und jede Art von Vorsehung ausgeschlossen sein. Seine ethische Theorie, allgemeines Wohlwollen, ist im Geiste Malebranches und Hutchesons gehalten. Er regte zu metaphysischen und ethischen Discussionen bedeutend an und wurde mehr als ein Jahrhundert lang in zahlreichen Schriften angegriffen und vertheidigt. Ein scharfer Kritiker der Metaphysik von Edwards war Rowland G. Hazard, geb. 1801, Freedom of the Mind in Willing, N. Y. 1864; Two Letters to John Stuart Mill on Causation and Freedom, Boston 1869, deutsche Uebersetzung Lpz. 1875.

Naturwissenschaft wurde zeitig von bedeutenden Männern vertreten: Increase Mather, 1639—1723; John Bartram, 1699—1777; John Winthrop, 1714 bis 1779; in Benjamin Franklin kam der Geist wissenschaftlicher Forschung zur Herrschaft. Life and Works, herausgegeben von John Bigelow, 10 vols., N. Y. 1887; Life and times, von James Parton, 2 vols., N. Y. 1864. In der Schule Edwards' wurde Philosophie mit Theologie identificirt, in der Franklinschen Schule nach Bacons Manier mit Naturwissenschaft. Franklin war durch Locke, durch die englischen Deisten und durch die französischen Illuminaten beeinflusst. Er organisirte 1743 die American Philosophical Society. Sein erklärtes Ziel ist, „in Botanik und Medicin, in Mineralogie und Bergbau, in Chemie, in Mechanik, in Kunst, Handel und Gewerbe, in Geographie, in Topographie, in Landwirthschaft Untersuchungen anzustellen und die Aufmerksamkeit auf alle philosophischen Experimente zu lenken, welche Licht in die Natur der Dinge bringen, die Macht des Menschen über den Stoff zu vergrössern und die Bequemlichkeiten oder Freuden des Lebens zu vermehren". Franklin bewies zuerst, dass Blitz und Elektricität das Gleiche seien. Sein Einfluss spornte die vorsichtigen und praktischen Charaktereigenschaften des amerikanischen Lebens und Denkens an.

Die schottische Philosophie wurde in Amerika als ein Mittel, den Schlüssen Humes zu entgehen, und als ein Gegengift gegen französischen Skepticismus aufgenommen. Bereits 1768 wurde John Witherspoon (1722—1794) aus Schottland zur Präsidentschaft vom Princeton College in New Jersey berufen. Er brachte den Realismus, welchen Reid gegen Berkeley und Hume aufgestellt hatte, mit. Als die Werke von Reid, Stewart und Brown erschienen, wurden sie eifrig gelesen und als Unterrichtsbücher eingeführt. Die schottische Philosophie ist bis zur Gegenwart gut vertreten. James Mc Cosh, 1811—1894, wurde von Schottland zur Präsidentschaft vom Princeton College, 1868—1888, berufen. Von seinen zahlreichen Schriften seien hier erwähnt: The Intuitions of the Mind, Belfast 1860; An Examination of Mills Philosophy, N. Y. 1866; The Scottish

Philosophy, 1874; The Realistic Philosophy, 1887. Mc Cosh entwickelt im Gegensatze zum Idealismus und Agnosticismus einen naiven Realismus. Noah Porter, 1811—1892, Präsident vom Yale College 1871—1887, gab der schottischen Philosophie einen grösseren Halt, indem er Gedanken Trendelenburgs und Hamiltons herübernahm, und bekämpfte Positivismus, Materialismus und Agnosticismus. Er macht einen scharfen Unterschied zwischen dem Ich und seinen Zuständen und behauptet, wir hätten Kenntniss von dem Ich, abgesehen von seinen Zuständen. Das Princip der Teleologie ist a priori gegeben, und das Absolute ist bekannt, weil jede That des Glaubens ein Element der Erkenntniss und jeder Versuch, das Endliche zu erklären, eine Behauptung über das Unendliche einschliesst. Seine Werke sind: The Human Intellect, N. Y. 1868, seitdem in vielen Auflagen; Science and Sentiment, N. Y. 1882; Elements of moral Science, N. Y. 1885; Kant's Ethics, Chicago 1886. S. W. B. Judd, N. P.s Erkenntnisslehre, Diss., Jena 1897.

Einigermaassen eklektisch hielten sich, obwohl hauptsächlich unter dem Einflusse der schottischen Schule: Thomas C. Upham, 1799—1867, Elements of Mental Philosophy, 2 vols., Boston 1831; Francis Wayland; 1796—1865, Elements of Intellectual Philos. 1854. Mehr unter dem Einfluss Kants stand Laurens P. Hickok, 1798—1888, ein eigenartiger Denker; Rational Psychology, 1848, Empirical Psych., 1854, Rational Cosmology, 1858; Collected Works, Boston 1875. Francis Bowen, 1811—1890, zeigte einige Hinneigung zu Cousin, Modern. Philos., 6. Aufl. 1891. Borden P. Bowne, Professor der Philosophie an der Universität Boston, ist in seinen hauptsächlichen Aufstellungen ein Schüler von Lotze, Metaphysics, Boston 1882, Introduction to Psychological Theory, N. Y. 1886; Philos. of Theism, N. Y. 1887; Principles of Ethics, N. Y. 1893. Professor A. T. Ormoud, of Princeton University, hat geschrieben Basal Concepts in Philosophy, N. Y. 1894 und Foundations of Knowledge, N. Y. 1900, von dem Standpunkt der schottischen Schule aus.

Der neuenglische Transscendentalismus erhob sich während des zweiten Viertels dieses Jahrhunderts, theilweise durch den Einfluss von Cousin, Jouffroy und Constant, als Protest gegen Locke und den schottischen Realismus. Professor C. S. Henry, 1804—1884, übersetzte Cousins Vorlesungen über Locke unter dem Titel: Elements of Psychology, 1834, 4. Aufl. 1856. O. W. Wight übersetzte Cousins History of Modern Philosophy, 2 vols. 1851, 2. Aufl. 1854. Deutsche Philosophie fand ihren Weg nach Amerika indirect durch S. T. Coleridge, Carlyle und Wordsworth, auch durch Cousin, und direct durch amerikanische Gelehrte, welche unmittelbare Kenntniss deutscher Philosophie besassen. Der neuenglische Transscendentalismus war eine Phase des unmittelbaren, reflectirten Idealismus. S. die werthvolle History of Transscendentalism in New England von O. B. Frothingham, N. Y. 1876, und Life and Philosophy of A. Bronson Alcott von Sanborn and Harris, 2 vols., Boston and London, 1893. Der Mittelpunkt der transscendentalen Bewegung war Ralph Waldo Emerson, 1803—1882. Seine Werke sind von John Morley herausgegeben, 6 Bände, London 1887; Riverside edition in 11 vols., Boston 1883. S. auch Memoirs by J. E. Cabot, Boston 1887; Genius and Character of Emerson, herausgegeben von F. B. Sanborn, Boston 1885, giebt eine ausgezeichnete Darstellung von Emersons Philosophie. S. ausserdem G. Ed Cooke, E, his life, Writings and Philosophy, Bost. 1881, Alex. Ireland, R. W. E., a biograph. sketch, Lond. 1882, J. E. Cabot, Memoir of R. W. E., 2 Bde., Lond. 1887, Edw. Waldo Emerson, E. in Concord, a memoir, Bost. 1889, Herm. Grimm, Neue Essays, Berl. 1865. Emerson hat einen Glauben, aber kein System, bei ihm sind alle Dinge im Intellect. „Natur, Litteratur, Geschichte sind nur subjective Erscheinungen". Individualismus, Mysticismus und Pantheismus sind

hervorragende Momente seines Denkens. „Unsere Vernunft darf nicht von dem göttlichen Sein unterschieden werden.“ Er hat viele Gedanken mit Edwards gemein, verwirft aber die in Neu-England landläufige Theologie. 1836 entstand The Transcendental Club, im Jahre 1879 wurde die Concord School of Philosophy durch den mystisch angelegten A. Bronson Alcott eröffnet, deren letzte Sitzung 1888 in Alcotts Todesjahr abgehalten wurde. Veröffentlichungen der Schule von Houghton, Mifflin und Comp., Boston.

Innerhalb der letzten fünfundzwanzig Jahre ist kritischer und systematischer Idealismus direct durch den Einfluss von Kant, Hegel, Lotze und durch ihre englischen Uebersetzer T. H. Green, Edward Caird und J. H. Stirling angeregt worden. William T. Harris that einen grossen Schritt zur Erweckung des Interesses an idealistischer Philosophie, indem er das Journal of speculative Philosophy 1867 in St. Louis gründete. Viele Werke deutscher Schriftsteller sind darin übersetzt und behandelt worden. Harris hat auch eine Exposition of Hegel's Logic, Chicago 1890, und eine Introduction to Philosophy, N. Y. 1890, geschrieben. Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel sind behandelt worden in Grigg's Philosophical Classics, edited by George S. Morris, 1840—1889, welcher ausser Kants Critic of pure reason und Hegels Philosophy of the State and of History in dieser Sammlung auch British Thought and Thinkers, Chicago, 1880 herausgab. C. S. Everett folgt Hegel in Science of Thought, Boston 1869. John Watson, Professor in Queen's University, Kingston, Canada, lehrt, dass wir fähig seien, die Realität zu erkennen und dass die Realität absolut vernünftig sei. Bestimmungen der Coexistenz, Succession und Causalität haben nichts mit einem Zweck zu thun. Schliesslich sind wir aber genöthigt, das Existirende als zweckentsprechend und vernünftig zu bezeichnen. Kant and his English Critics, Glasgow and N. Y. 1881, Hedonistic Theories, N. Y. 1895. Christianity and Idealism, N. Y. 1897. An Outline of Philosophy, N. Y. 1898. Professor G. H. Howison, University of California, bringt die metaphysische Theorie von persönlichem Idealismus in seinem Werk, The Limits of Evolution, N. Y. 1901. William Caldwell, Schopenhauer and his System. N. Y. 1897. J. Mc Bride Sterrett hat veröffentlicht: Studies in Hegel, Philosophy of Religion, N. Y. 1890; The Ethics of Hegel, Boston 1893. Josiah Royce an der Harvard-Universität nimmt an, dass die Existenz scheinbarer Erfahrung die Existenz absoluter Erfahrung, welche in ihrer Einheit das eine selbstbewusste persönliche Selbst ist, einschliesst. Erkennend und denkend verkörpert das Absolute in seinem Leben einen absolut freien Willen, von welchem endliche moralische Freiheit ein Bestandtheil ist. Religious Aspect of Philosophy, Boston 1885; The spirit of Modern Philosophy, Boston 1892; The Conception of God, Berkeley, 1895, N. Y. 1897; Studies in Good and Evil, N. Y. 1898; The World and the Individual (Gifford Lectures), N. Y. 1900. Als zu dieser Reihe gehörig können wir noch anführen: John Dewey, Psychology, 1886, Ethics 1891; James Seth, A. Study of Ethical Principles, N. Y. 1894; George S. Fullerton, The Conciousness of the Infinite and the Solution of the Mathematical Antinomies, Philad. 1887; Sameness and Identity, Philad. 1890; Philosophy of Spinoza, 2. ed., N. Y. 1894; On Spinozistic Immortality, Philad. 1899. Walter Smith, Methods of Knowledge, N. Y. 1899.

Die evolutionistischen Ansichten von Darwin, Wallace und Spencer haben bedeutenden Einfluss auf das amerikanische Denken ausgeübt. Unter ihren Vertretern war John W. Draper, 1811—82: The Intellectual Development of Europe, 2 vols., London, 1864; Conflict of Science and Religion, N. Y. 1875.

E. L. Joumans, 1821—1887, Culture demanded by Modern Life, N. Y. 1863. Er gründete 1872 die Zeitschrift: Popular Science Monthly. John Fiske, geb. 1842, Outlines of cosmic Philosophy based on the Doctrine of Evolution, with criticisms on the Positive Philosophy, 2 vols., Boston 1884; Destiny of Man, Boston 1884. Fiske hält an der teleologischen Auslegung der Natur fest, findet jedoch im Kosmos die Gründe der intellectuellen, ästhetischen und moralischen Natur des Menschen. Er entwickelt die Annahme Anaximanders, die Verlängerung der Periode menschlicher Kindheit sei der Grundfactor in der Entwickelung des menschlichen Mitgefühls und der Menschenliebe. E. D. Cope, gest. 1899, war der Anführer der neulamarckischen Schule in Amerika: The Origin of Man, 1885; Factors of Organic Evolution, Chicago 1886. Joseph Leconte hat geschrieben: Religion and Science, 1873; Evolution in Religious Thought, N. Y. 1887. Henry F. Osborn, History of Evolution from the Greeks to Darwin, N. Y. 1894. C. M. Williams: A Review of Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution, N. Y. 1893. James P. Bixby, The Ethics of Evolution, Boston, 1900, erörtert die durch die Entwickelungslehre veranlasste Crisis in der Ethik. S. E. Mezes, Ethics: Descriptive and Explanatory, N. Y. 1901, versucht eine naturalistische Erklärung aller Richtungen in der Moral. Von philosophischem Interesse sind: N. S. Shaler's The Interpretation of Nature, N. Y. 1893, The Individual, A Study of Life and Death, N. Y. 1901, und W. K. Brooks' The Foundations of Zoology, N. Y. 1900.

Unter den Kritikern der evolutionistischen Philosophie können wir erwähnen: Louis Agassiz, 1807—1873; George T. Curtis, 1812—1894, Creation or Evolution, 3. ed., N. Y. 1889; S. W. Dawson, Earth and Man, 9. ed., 1886, und Modern Ideas of Evolution as related to Religion and Science, 4. ed., London 1890; J. G. Schurmann, Kantian Ethics and the Ethics of Evolution, London 1882; The Ethical Import of Darwinism, N. Y. 1887; Belief in God, its Origin, Nature and Basis, N. Y. 1895. 1892 hat er auch die „Philosophical Review" gegründet, in der die Grundr. III citirte höchst genaue German Kantian Bibliography erschienen ist. Wichtige Beiträge zur Anthropologie sind geliefert worden von Lewis H. Morgan, 1818—1881, Ancient Society. Researches in the Line of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization, N. Y. 1879, deutsche Uebersetzung: Die Urgesellschaft, Stuttgart 1889; von Daniel G. Brinton, 1837—1900, The American Race, N. Y. 1891, Races and Peoples, N. Y. 1890, Religions of Primitive Peoples, N. Y. 1897, und in vielen anderen anthropologischen und ethnologischen Werken.

Aus dem Gebiet der Sociologie sind zu erwähnen Lester F. Ward: Dynamic Sociology, or Applied Social Science, 2 vols., N. Y. 1883 und 1895, The Psychic Factors of Civilization, Boston 1893; Fr. H. Giddings: The Principles of Sociology, N. Y. 1896; A. Fairbanks, Introduction to Sociology, 2. ed., 1901.

Psychologie ist in Nordamerika stets ein Lieblingsstudium gewesen; unter dem Einflusse des englischen Empirismus und der deutschen Experimentalpsychologie ist die sogenannte Neue Psychologie zu schneller Ausbreitung gelangt. Zu den Führern der Bewegung gehört: George T. Ladd, Professor der Philosophie an der Yale-Universität. Sein Standpunkt ist der, dass jedes Problem, sei es speculativ, historisch oder theologisch, seine Wurzel und Erklärung in der Wissenschaft des geistigen Lebens habe. Von diesem Standpunkte aus hat er geschrieben: The Doctrine of Sacred Scripture, 2 vols., N. Y. 1883; Elements of Physiological Psychology, N. Y. and London 1887: Introduction to Philosophy, N. Y. 1890; Psychology, Descriptive and Explanatory, N. Y. and London 1894; The Philosophy of Mind, an Essay on the Metaphysics of Psychology, N. Y. 1895;

Philosophy of Knowledge, N. Y. 1897; A Theory of Reality, N. Y. 1899. Ladds letzter philosophischer Standpunkt ist monistisch. Er behauptet, wissenschaftlicher Dualismus, zu einem religiösen Monismus führend, welcher Gott als selbstbewussten in der Schöpfung immanenten Geist auffasse, sei der einzige vertheidigungsfähige Glaube. Er bekämpft kräftig den Neuspinozismus als intellectuell und psychologisch unhaltbar. William James, Professor an der Harvard-Universität, ist der vorzüglichste Verfechter des naturwissenschaftlichen Standpunktes in der Psychologie: Principles of Psychology, 2 vols., Boston 1890, in einem Bande, N. Y. 1892, Will to Believe, N. Y. 1897, Talks to Teachers, N. Y. 1899. Er stützt sich auf zwei Behauptungen. Erstens: es giebt eine Welt natürlicher Gegenstände, mit welchen alle Wechsel in dem begleitenden Strome des Bewusstseins übereinstimmen. Zweitens: die aufeinanderfolgenden Wellen im Strome des Bewusstseins sind ebenso viele bewusste Zustände, für welche auch die Thätigkeit des Erkennens in Anspruch genommen wird. Dies ist eine Berichtigung von Humes willkürlicher Behauptung, die Ideen seien einfach, lose und abgetrennt. Mit diesen Hypothesen könnten alle Thatsachen der Psychologie mit den Ausdrücken der Physik erklärt werden ohne die Einführung eines Ich, und ohne dass die Zustände als zusammengesetzt angenommen würden. Jeder Zustand könne als selbständiges Dasein aufgefasst werden mit eigener Erkenntnissthätigkeit. G. S. Hall, Präsident der Clarke-Universität, begann 1887 die Herausgabe des American Journal of Psychology; 1892 wurde die American Psychological Association organisirt, 1893 die Psychological Review in New York gegründet. Zu erwähnen ist noch J. M. Baldwin, Handbook of Psychology, Boston 1890—1891; Mental Development in the Child and the Race, N. Y. 1895. H. M. Stanley: Studies in the Evolutional Psychology of Feeling, London and N. Y. 1895. Henry R. Marshall, Pain, Pleasure and Aesthetics, N. Y. 1894, Aesthetic Principles, N. Y. 1895, Instinct and Reason, N. Y. 1898. E. W. Scripture, The New Psychology, N. Y. 1898. E. B. Titchener, An Outline of Psychology, 2. ed., 1897. Hugo Münsterberg, Psychology and Life, N. Y. 1899 (s. ob., S. 255). Jos. Jastrow, Tact and Table in Psychology, N. Y. 1900. — Auf dem Gebiet der Logik hat James H. Hyslop veröffentlicht: Elements of Logic, N. Y. 1894, Logic and Argument, N. Y. 1899. James E. Creighton, An Introductory Logic, N. Y. 1898. John G. Hibbin, Inductive Logic, N. Y. 1896.

Gegenwärtig ist Interesse an der Philosophie zu bemerken an der Ausdehnung des philosophischen Gebietes an den Universitäten, an der vollen Lehrfreiheit, an der Gründung philosophischer Zeitschriften und an der Uebersetzung ausländischer Meisterwerke. In Chicago wurde 1890 The Monist gegründet, herausgegeben von Paul Carus; 1892 die Philosophical Review von Schurmann, Präsident der Cornell-Universität (s. ob.); in Philadelphia erscheint seit 1891 The International Journal of Ethics. Interesse an Religionsphilosophie wird von mehreren Schriftstellern gezeigt: James Freeman Clarke, The Ten great Religions, 2 vols., 19. ed., Boston 1883; J. L. Diman, The Theistic Argument, 1882; A. V. G. Allen, The Continuity of Christian Thought, Boston 1884; George P. Fisher, The Grounds of Theistic and Christian Belief, N. Y. 1895; Samuel Harris, The Self Revelation of God, 2. ed., N. Y. 1889, The Philosophical Basis of Theism., N. Y. 1883 and 1894.

Die Erziehungsgeschichte und Erziehungswissenschaft ist vertreten durch Barnards American Journal of Education, 35 vols., 1855 to 1891. William T. Harris, Erziehungscommissar, ist Herausgeber der International Series, von denen bereits 25 Bände veröffentlicht sind. N. M. Butler, Prof. an der Columbia-

University, begründete 1892 die Educational Review, und im selben Jahre begann G. S. Hall von der Clarke-Universität das Pedagogical Seminary.

Auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie sind die Werke von Schwegler, Ueberweg, Erdmann, Falckenberg, Windelband, Weber und Höffding durch amerikanische Gelehrte übersetzt worden.

Philosophie in Schweden.

§ 60.*) Verhältnissmässig selbständig hat sich das philosophische Denken in Schweden entwickelt, obgleich englische und deutsche Philosophie eingewirkt haben, von der ersteren besonders Locke, von der letzteren Kant, Schelling, Hegel. Unter den schwedischen Denkern sind hervorzuheben: Höijer, Biberg, Grubbe, E. G. Geijer, vornehmlich aber Boström, dessen Philosophie auch jetzt noch vielfach die tonangebende in Schweden ist und von ihm selbst als rationeller Idealismus bezeichnet wird. Bedeutend und eigenthümlich, wenn auch an Krause erinnernd, ist seine Gesellschaftslehre.

Ueb. d. Philosophie in Schweden s. das gross angelegte, aber leider nicht vollendete Werk von Ax. Nybläus, Die philos. Forschung in Schweden seit Ende des 18. Jahrh., dargestellt in ihr. Zusammenh. mit d. allgem. Entwickel. d. Philosophie. Lund 1873 ff. Die schon erschienenen Theile dieses Werkes betragen über 2000 S. Har. Höffding, in Phil. Monatsh., 15, 1879, S. 193—235. Egon Zöller, in Prot. K. Zt., 1881, No. 49, 51, 52; ders., D. philos. Forschungen in Schweden, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 81, 1882, S. 269—281; Neuere schwedische philos. Schriften, ebd. 83, 1883, S. 276—279; ders., D. Gottesbegr. in d. neueren schwedischen Philos. mit besonderer Berücksichtig. d. Weltanschauung Boströms u. Lotzes (Philos. Vortr., hrsg. v. d. Philos. Gesellsch. in Berl., Halle 1888, am Schluss die neuere schwedische Litteratur angegeben); ders., Schwedische Schriften üb. Lotze, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 95, 1889, S. 106—109. Samuel Grubbes Philosoph. Schriften in Auswahl, hrsg. von Axel Nybläus (und Reinh. Geijer), Lund, 7 Bde. Ueber ihn s. Eg. Zöller, D. schwed. Philos. S. Gr., in Ztschr. f. Ph. und ph. Kr., 87, 1885, S. 74—88. Schriften von Christopher Jac. Boström, herausgeg. von H. Edfeldt, 3 Bde., Upsala u. Stockholm, 1883—1901. Ueb. ihn: Ed. Mätzner, Chr. J. Boströms Philos., Philos. Monatsh. 3, 1869, S. 203 ff. Höffding in d. ob. erwähnt. Aufs. J. J. Borelius. D. Phil. B.s u. ihre Selbstauflös., in Ph. Monatsh., 21, 1885, S. 235—243.

In Schweden wurde die von Locke ausgehende „Aufklärungsphilosophie" vertreten unter Anderen von K. G. af Leopold (1756—1829), welcher übrigens als Dichter und Litteraturkritiker, zumal nach dem Tode J. H. Kellgrens (1795), als der eigentliche Führer der französischen oder auch sogenannten „akademischen" Geschmacksrichtung allgemein anerkannt war. Er suchte eine Ergänzung seiner empiristischen Erkenntnisstheorie in dem moralisch-ästhetischen Gefühle. Dies, meinte er, unterrichtet uns über moralische Vortrefflichkeit. Ausserdem nöthigen uns aber die Forderungen unseres sittlichen Bewusstseins, die Existenz eines persönlichen Gottes und die Unsterblichkeit der Seele anzu-

*) Dieser Paragraph ist von Herrn Professor Dr. Reinhold Geijer in Upsala verfasst.

nehmen. — Der enthusiastische Vorkämpfer der neueren Poesie gegen den damals in der schwedischen Litteratur herrschenden französischen Geschmack, Thomas Thorild (1759—1808), der als Professor in Greifswald starb und einen Theil seiner Schriften deutsch verfasst hat, schrieb auch lateinisch ein philosophisches System, das er selbst als Naturalismus bezeichnete, und welches etwas näher charakterisirt werden kann als ein ästhetisch-sentimental gefärbter hylozoistischer Pantheismus, worin sich vielfach Berührungspunkte mit Rousseau und Herder finden. — Als sinniger Kunstphilosoph mag hier auch erwähnt werden „der nachgeborene Hellene" K. A. Ehrenswärd (1745—1800), Admiral und Seeheld, Sergels vertrauter Freund. Seine orakelmässigen Aphorismen über die „Philosophie der freien Künste" sind ins Deutsche übersetzt worden von E. M. Arndt (Berlin 1805). Auch diese Kunstphilosophie ruht auf einer wesentlich naturalistischen, in vieler Hinsicht mit der Thorilds verwandten Welt- und Lebensanschauung.

Daniel Boëthius (1751—1810, Professor in Upsala) hat die kantische Philosophie in Schweden bekannt gemacht und gegen eine zum Theil sehr heftige Polemik mit Talent und Erfolg vertheidigt. Dabei hat er sich aber Kants philosophische Gedanken selbständig angeeignet und in seiner Weise zurechtgelegt. Am tiefsten interessirt ihn die philosophische Sittenlehre, die er bemüht ist, kritisch zu bearbeiten und umzubilden in einer in wesentlichen Stücken von Kant abweichenden Richtung. Die Sittlichkeit fasst er als Gottes Kraft im Menschen auf, ausdrücklich bemerkend, dass sie somit wesentlich auf religiösem Fundament ruhe, während für Kant die Religion nur ein Complement zur Sittlichkeit sei. Das sittliche Leben des Menschen ist zwar einerseits sein wahres menschliches Leben, muss aber andrerseits zugleich als ein Leben in Gott betrachtet werden. Was das Sittengesetz von uns fordere, lehrt er, sei nicht Unterdrückung oder gar Vertilgung unserer Sinnlichkeit, sondern ihre Veredelung und Unterordnung unter die Vernunft. Als Rechtsphilosoph schliesst er sich nicht nur an Kant, sondern auch an Fichte an, polemisirt aber gelegentlich gegen Beide. So kann er ihre strafrechtliche Vergeltungstheorie nicht billigen; vielmehr betrachtet er die Strafe lediglich als Schutzmittel des Staates gegen den verbrecherischen Willen. Unter seinen philosophischen Schriften sind die bedeutendsten: „Ueber den Grund der Moralität"; „Entwurf zu Vorlesungen über die natürliche Sittenlehre"; „Versuch eines Lehrbuches des Naturrechts"; „Anweisung zur Sittenlehre als Wissenschaft". — Die Fichte-Schelling-Hegelsche Richtung wurde vertreten von dem genialen Benjamin Höijer (1767—1812, Prof. in Upsala). Im Kampfe für den kantischen Kriticismus, gegen den seichten Lockeaner Christiernin (Prof. in Upsala), Leopold und Fremling (Prof. in Lund), stand er als schlagfertiger Trabant an der Seite von Boëthius. Indessen hatte er schon 1798 auf einer Reise in Deutschland dauernde Freundschaftsverhältnisse angeknüpft mit Reinhold, Fichte und Schelling, welche ihn hochschätzten. (Namentlich Fichte soll später gesagt haben, es sei schade, dass H. nicht in Deutschland geblieben sei.) In seiner Abhandlung „Ueber die philosophische Construction" (Stockh. 1799, ebd. deutsch 1801), welche von Schelling recensirt wurde (Gesammelte Werke I, 5, S. 140), bekämpft H. Kants Ansicht, dass die Construction der Begriffe nur in der Mathematik möglich sei, aber nicht in der Philosophie. Er sagt, Kant selbst habe ja die Materie philosophisch construirt. Eine reine Handlung, d. h. eine absolute unendliche Thätigkeit, die dem Ich, ihrem Producte, noch voranliege, bilde den Ausgangspunkt aller Construction, diese selbst geschehe durch Einschränkung. In zwei späteren Schriften: „De systemate" und „Ueber Anschauung" wendet er sich direct gegen Schellings Identitätsphilosophie mit der kritischen Bemerkung, dass Schellings Absolutes eigentlich nur ein

Relationsbegriff sei, weil es nämlich nicht den Charakter eines Systemes habe, sondern reine (indifferente) Einheit ohne alle und jede Mannigfaltigkeit sein solle und somit eine leere Abstraction sei; wonach sodann gezeigt wird, dass dieser Grundmangel der Schellingschen Philosophie nur schlecht verhehlt wird durch die Berufung auf „intellectuelle Anschauung". Die Philosophie der schönen Kunst hat er mit Vorliebe behandelt und sogar früher als Solger es versucht, eine vollständige Theorie des Schönen und der Kunst aufzustellen, kurz also ein eigenes ästhetisches System, welches wenigstens in einigen Punkten, z. B. hinsichtlich der Erklärung des Komischen, originell ist. Seine gesammelten Schriften füllen fünf Bände. Höijers Selbständigkeit als Denker und sein Platz in der Geschichte der Philosophie lassen sich nach Nybläus in aller Kürze so bezeichnen, dass er die Grundgedanken Fichtes, Schellings und Hegels successive anticipirt und gleichsam nach kleinerem Maassstabe wesentlich dieselbe Entwickelung durchläuft, welche jene deutschen Philosophen in reicherer Form und umfassenderer Weise aufwiesen, um endlich, fügt N. hinzu, divinatorisch gewissermaassen auch die Hegelsche Lehre zu überschreiten. H.s Originalität, seinen weltberühmten deutschen Commilitonen gegenüber gewissermaassen zu reduciren, versucht eine akad. Dissertation von E. J. G. Leufvén, Upsala 1897.

Gegen das Constructionsverfahren in der Philosophie suchte N. F. Biberg (1776—1827, Prof. in Upsala) geltend zu machen, es sei nicht die Aufgabe des menschlichen Verstandes, aus sich Object und Inhalt zu produciren, sondern dieser setze immer einen gegebenen Inhalt voraus, den er lediglich zu verstehen habe, d. h. klar, deutlich und widerspruchslos (freilich in abstracto) zu denken. Die Vernunft aber betrachtete er als ein besonderes, von dem Verstande durchaus verschiedenes Vermögen, wodurch der menschliche Geist schon vor aller Erfahrung einen concreten Inhalt übersinnlicher Art, obzwar ursprünglich in dunkler, potentieller Form, besitze; und diesen Inhalt, soweit möglich, zur begrifflichen Klarheit zu bringen, natürlich zunächst dazu provocirt durch die in der sinnlichen Erfahrung vorhandenen Widersprüche und mit Benutzung in ihr liegender Hinweisungen, dies soll insbesondere die Aufgabe der philosophischen Speculation sein. Unserer sinnlichen Anschauung des im Raum und in der Zeit Gegebenen wird die Vernunft entgegengesetzt und gewissermaassen coordinirt als ebenso unmittelbare und trotz ihres Mangels an begrifflicher Klarheit ihrer Wahrheit (subjectiv) gewisse Intuition der übersinnlichen Realität, des inneren, ewigen und unvergänglichen Wesens, des höchsten und göttlichen, und als solche wird die Vernunft zunächst Glaube genannt. Diesen Vernunftglauben zum philosophischen Wissen zu erheben, ist Sache des reflectirenden Verstandes, welcher insofern als Organ der Vernunft bezeichnet wird, in ganz ähnlicher Weise wie er seiner rein formalen Natur gemäss ebensowohl als Organ der sinnlichen Erkenntniss fungirt. Glaube kann dasein ohne Wissen, wahrhaft philosophisches Wissen aber nicht ohne Vernunftglauben: „Ohne einen Fond von heiliger Anschauung und tiefem Glauben des Herzens ist auch der höchste Verstand ohnmächtig." Und leider zeigt sich die Endlichkeit des discursiven Verstandes auch in anderer Weise. Nicht nur steht er mit seinen abstracten Begriffen dem unendlichen Inhaltsreichthum der vernünftigen „Ideen" und besonders der Gottesidee sehr arm gegenüber; er bewegt sich auch nothwendig in allerlei Gegensätzen und Relativitäten und kann folglich nie einen völlig adäquaten, sondern immerhin nur annäherungsweise richtigen Begriff des absoluten Wesens erreichen. Klar ist es, dass diese Lehre Bibergs von der Vernunft in ihrem specifischen Unterschiede nicht nur von der Sinnlichkeit, sondern ebensowohl auch vom Verstande von

Jacobi angeregt und beeinflusst ist. Indessen giebt es erhebliche Differenzen zwischen Beider Ansichten. Während Jacobi, noch an der Vorstellung einer ausser dem Bewusstsein existirenden Realität festhaltend, auch in seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschenseele sich von dieser realistischen Vorstellungsweise nicht ganz freimachen konnte und infolgedessen die Vernunft als ein wesentlich receptives, rein passives Vermögen, als einen besonderen Sinn für das Uebersinnliche, betrachtete, ist Biberg seinerseits von der Wahrheit des transscendentalen Idealismus überzeugt, und, um diesen folgerichtig durchführen zu können, betont er viel stärker als Jacobi die unmittelbare und zwar ursprüngliche Gegenwart Gottes, und mithin der ganzen übersinnlichen Welt, in der endlichen Vernunft. Uebrigens scheidet sich Biberg von Jacobi auch dadurch, dass er den Verstand nicht principiell in feindlichen Gegensatz zur Vernunft setzt, sondern vielmehr das Verhältniss zwischen ihnen wenigstens als wesentlich positiv aufgefasst haben will. Seine, sowohl positiven als negativen Berührungspunkte in der betreffenden Frage mit Schellings „intellectueller Anschauung", nicht weniger als mit Schleiermachers Lehre von dem religiösen Gefühle als dem eigentlichen Organe unserer Auffassung des göttlichen Wesens, sind leicht zu erkennen.

Dem Fichte-Schellingschen Pantheismus gegenüber strebt Biberg eine theistische Weltansicht zu begründen, überzeugt, dass nur eine solche unserem praktisch-religiösen Interesse entspreche. Auch in diesem Streben schliesst er sich gewissermaassen Jacobi an, aber näher doch Platon, indem er nämlich geltend macht, dass die Persönlichkeit Gottes, oder wohl besser ausgedrückt der concrete Inhalt der göttlichen Vernunft, aufgefasst werden muss als ein „System ewiger Ideen". Am meisten hat sich Biberg mit der Moralphilosophie beschäftigt, welche er in die beiden Hauptdisciplinen Ethik und Rechtsphilosophie eintheilt. In seinen ethischen Untersuchungen geht er von einer umsichtigen kritischen Rundschau der früheren, antiken und modernen Moralsysteme aus, deren ganz oder halb eudämonistische oder aber wesentlich negative (resp. formalistische) Tendenzen er überall scharf rügt, um sich somit Raum zu schaffen für einen „positiven ethischen Rationalismus". Namentlich Kants Formalismus gegenüber vertritt er einen energischen Individualismus: eine jede Function unserer bewussten und freien Thätigkeit müsse vom Sittengesetz vollständig bestimmt sein, es gebe also kein sittliches ἀδιάφορον. Als höchstes Gut und so als principium moralitatis bezeichnet er mit Platon die ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Diese religiös-ethische Grundanschauung wird aber prägnanter formulirt in folgender Weise: „Sittlichkeit ist diejenige Bestimmtheit des Willens, wodurch das menschliche Individuum den rein vernünftigen, d. h. göttlichen Willen zu seinem eigenen macht." Für die systematische Ausführung seiner Ethik verwerthet er die schleiermachersche Lehre von den ethischen Ideen und Formalbegriffen, jedoch erst nachdem er diese theilweise kritisirt und in verschiedenen Richtungen zu verbessern versucht hat (in einer akademischen Dissertation: „Notionum ethicarum, quas formales dicunt, dialexis critica", Upsala 1823—24). Auch die Rechtsphilosophie und die von ihm dieser „subordinirte" philosophische Staatslehre hat er sehr eingehend bearbeitet. Seine hierher gehörigen kritisch-historischen und systematischen Erörterungen enthalten manche neuen und eigenthümlichen Gesichtspunkte und mehrere Gedanken, die später von Grubbe und Boström schärfer fixirt und weiter entwickelt worden. Selbst hat Biberg verhältnissmässig wenig drucken lassen: ausser einigen Essays zunächst ästhetischen und politischen Inhaltes hauptsächlich nur lateinische Disputationsabhandlungen, unter denen eine Reihe „Commentationum Stoicarum", welche sich Schleiermachers

ausdrücklichen Beifalls zu freuen hatten. Der grösste Theil seiner posthum von Delldén in 3 Vols. herausgegebenen Schriften wird von Vorlesungen über Rechts- und Staatsphilosophie ausgefüllt. Seine philosophiegeschichtlichen und ethischen Vorlesungen sind leider nicht publicirt worden; ihr wesentlicher Inhalt aber ist sehr genau dargestellt und auch kritisch erläutert von Nybläus (im 3. Theil seiner Gesch. d. philos. Forschung in Schweden).

Auf dem von Biberg eingeschlagenen Wege ist Samuel Grubbe (1786 bis 1853, Prof. in Upsala) gefolgt. Contemplativ und conciliatorisch angelegt, ist er einem Höijer oder Biberg wohl nicht an wissenschaftlicher Originalität ebenbürtig, verdient aber keineswegs Eklektiker genannt zu werden. Mit umfassendster Gelehrsamkeit verbindet er eine ebenso feine wie reiche Bildung und zeichnet sich vor allen Dingen durch die ruhige durchsichtige Klarheit seiner Gedanken und seiner etwas breiten Darstellungsweise aus. Vom Katheder hat er die verschiedenen Disciplinen der Philosophie nacheinander vorgetragen mit ziemlich gleichmässiger Ausführlichkeit und, wie es scheint, auch mit gleich grossem Interesse. Eine „Rechts- und Gesellschaftslehre" hat er, nebst einigen kleineren Schriften, selbst drucken lassen. Seinen reichen Nachlass hat Nybläus, zum Theil unter Mitwirkung Reinh. Geijers, geordnet, redigirt und herausgegeben, nämlich: Gesch. d. prakt. Philosophie, 2 Bde., Philosoph. Sittenlehre, 2 Bde., Phänomenologie oder Untersuchung (krit. Analysis) der sinnl. Erfahrung, Ontologie oder Lehre vom absoluten Urwesen, Philosophie des Schönen u. d. schönen Kunst. Ein dickes Manuscript Vorlesungen über empirische Psychologie wartet noch einer günstigen Gelegenheit, um publicirt zu werden. Inzwischen ist eine Gradualabhandlung darüber, verfasst von B. E. Beskow (Ups. 1890), erschienen. Ohne irgendwie hierdurch erschöpft zu werden, dürfte Grubbes geschichtliche Bedeutung, im Grossen und Ganzen genommen, wohl am besten so charakterisirt werden, dass seine Philosophie ein wesentliches Vermittelungsglied zwischen Biberg und Boström gewesen ist. Um dies wenigstens etwas näher anzudeuten, mag Folgendes genügen. In seinen Jugendschriften zeigt sich Grubbe als entschiedener Anhänger Schellings. Bald finden wir ihn aber wesentlich darum bemüht, den idealistischen Kern der Schellingschen Philosophie rein herauszuschälen und einen speculativen Theismus auszubilden, in dem die volle, individuell bestimmte Persönlichkeit Gottes sammt ihren ethischen Eigenschaften nicht in Widerstreit stehen soll mit der speculativ geforderten Unendlichkeit des einheitlichen Weltgrundes. Die Reflexion über die Heiligkeit der moralischen Verpflichtung hatte ihn zu der Ueberzeugung geführt, dass die Idee des sittlich Guten ihre höchste Bedeutung nur dadurch gewinne, dass sie als der Ausdruck des heiligen Willens Gottes im menschlichen Bewusstsein anerkannt werde. Damit aber das göttliche Wesen als Grund dieser Idee gedacht werden könne, muss es nothwendig den Charakter einer unendlichen moralischen Intelligenz haben. Hiermit stimmt allerdings, was Gr.s Ontologie in seiner Weise zu beweisen sucht, dass Selbstbewusstsein die eigentliche Substanz des göttlichen Wesens ausmachen muss. Allein dieses göttliche Selbstbewusstsein, oder sagen wir lieber die ganze Persönlichkeit Gottes, muss als schlechterdings unbedingt oder absolut gedacht werden und kann nach Gr. auch wirklich ohne Widerspruch so gedacht werden, wenn man dabei nur alles das wegdenkt, was der Endlichkeit der Menschennatur zufällt, und zwar allererst die unvermeidliche Relativität eines jeden räumlichen oder zeitlichen Daseins. Von der absoluten Unzeitlichkeit Gottes wird nun weiter gefolgert, dass er die endlichen Geister nicht habe durch irgend eine in die Zeit fallende Schöpfung hervorbringen können, sondern dass vielmehr ein jeder endliche Geist, in seinem wahren Wesen betrachtet, eine ewige Idee Gottes sei oder, etwas

anders ausgedrückt, durch einen ursprünglichen Gedanken Gottes existire, welcher als solcher unmittelbar zugleich Realität habe. Dass factisch die endliche Intelligenz sich selbst als in der Zeit lebend und wirkend vorkommt, muss eben in ihrer Endlichkeit begründet sein. Ist ja, wie schon Kant gelehrt, die Zeit ebenso gut wie der Raum nichts als eine unserer Sinnlichkeit eigenthümliche Auffassungsform, in welcher die wahre, an sich unsinnliche Wirklichkeit für unsern endlichen Geist erscheint und erscheinen muss. Die bloss phänomenale Gültigkeit der Zeit nicht weniger als des Raumes, oder der ganzen zeitlich-räumlichen Welt, hatte sich für Gr. schon aus seiner phänomenologischen Untersuchung als ihr wichtigstes Resultat ergeben. Weder auf seine Sittenlehre noch auf seine Rechts- und Gesellschaftslehre kann hier eingegangen werden. Seine Aesthetik wird erläutert von Fr. v. Schéele in seiner Habilitations-Abhandlung (Ups. 1885).

Ein eigener Platz unter den schwedischen Philosophen gebührt dem berühmten Historiker E. G. Geijer (1783—1847, Prof. der Geschichte in Upsala, der zugleich Dichter und Componist, Stifter und nebst Es. Tegnér u. P. H. Ling eine der leitenden Persönlichkeiten des in die schwed. Litteratur- und Culturbewegung tief eingreifenden „Gothischen Bundes“ war). Seine „Vorlesungen über die Gesch. d. Menschen“ wurden erst 1856 von Ribbing herausgegeben, nach dessen Aufzeichnungen redigirt. Das Hauptthema dieser Vorlesungen hat G. selber als Philosophie der Geschichte bezeichnet, diese Geschichtsphilosophie ist aber in die engste Verbindung mit tiefsinnigen Speculationen rein metaphysischen Gehaltes gebracht. Als angehender Philosoph sich zunächst an Höijer anschliessend, hatte er sich, ähnlich wie Grubbe, allmählich zum Ziel gesetzt, einen voll entwickelten und besser analysirten Persönlichkeitsbegriff in den Mittelpunkt der philosophischen Speculation hineinzurücken und dadurch den deutschen, also auch hegelschen, Idealismus von seinen pantheistischen Tendenzen zu reinigen. Und zwar ganz besonders wird sein Augenmerk darauf gerichtet, die Frage zu beantworten, wie die relative Selbständigkeit der vielen endlichen Geister mit ihrem gemeinsamen Ursprung in dem einen absoluten Gotte und ihrer durchgängigen Abhängigkeit von ihm sich vereinigen lasse, um somit sein eigenes lebhaftes Interesse für die Freiheit des menschlichen Willens mit seiner ebenso tiefen Religiosität auszusöhnen. Die ihm hier begegnenden Schwierigkeiten glaubt er wesentlich dadurch lösen zu können, dass er zu zeigen versucht, wie schon der allgemeine Begriff der Persönlichkeit nicht nur (numerische) Einheit implicire, sondern mit innerer Nothwendigkeit auch eine gleich ursprüngliche Pluralität oder wenigstens Dualität (kein Ich ohne Du), und wie namentlich die unendliche Persönlichkeit Gottes alle endlichen Geister in sich „in urbildlicher Wirklichkeit“ enthalten müsse. Wenn nun einerseits der Mensch ein ursprüngliches und ewiges Moment in Gott ist, so soll er insofern als erste Ursache seiner Handlungen in die Zeit, die endliche Entwickelungsform seines Lebens, selbstthätig eingreifen können. Andererseits aber, wenn der Mensch sein eigenes wahres Wesen in Gott und durch ihn hat, so muss auch ein vollkommenes Leben in Gott der letzte und höchste Zweck aller und jeder menschlichen Thätigkeit sein.

In aller Kürze muss hier daran erinnert werden, dass der Schellingianismus, ob er wohl, wie wir gesehen haben, von den akademischen Kathederphilosophen schon früh abgelehnt und kritisirt worden war, nichtsdestoweniger in seiner specifisch neuromantischen Form, eine Zeit lang durch einen Kreis junger Dichter und Litteratur-Recensenten zunächst in Upsala eingebürgert wurde, um sich sodann in immer weiteren Kreisen breit zu machen. Diese philosophisch-ästhetisirende und polemisirende, nach und nach auch politisirende Richtung wird in der Litteraturgeschichte gewöhnlich „den nya Skolan“ genannt, ist aber

vielleicht noch bekannter unter dem Namen **Phosphoristen**, nach ihrer Zeitschrift „Phosphorus" (Upsala 1810—1813). Die polemische Wirksamkeit wenigstens dieser „neuen Schule" culminirte 1820. Ihre Koryphäen waren P. D. A. **Atterbom** (1790—1855), Prof. der Aesthetik in Upsala, W. F. **Palmblad** (1788—1852), Prof. der griechischen Sprache in Upsala, und Lorenzo **Hammarsköld** (1785—1827, Bibliothekar in Stockholm). Unter den zahlreichen Schriften des Letztgenannten finden sich auch „Historische Aufzeichnungen betreffend den Fortgang und die Entwickelung des philos. Studiums in Schweden".

Von Biberg, Grubbe und Geijer vielfach angeregt und sich ihnen in mehreren Beziehungen anschliessend, wurde **Christopher Jacob Boström** (1797—1866, Prof. in Upsala) der Urheber eines zwar nicht bis ins Einzelne ausgeführten oder durchgearbeiteten, aber jedenfalls in seinen allgemeinen Grundgedanken in sich zusammenhängenden und wie aus einem Gusse hervorgegangenen philosophischen Systemes, welches noch heute auf den schwedischen Universitäten wohl nicht exclusiv herrschend ist, aber dennoch eine sehr bedeutende Rolle spielt. Als anregender Lehrer der akademischen Jugend hat er einen grossen und dauerhaften Einfluss auf die ganze nationale Bildung gewonnen. Weniger hat er gewirkt durch schriftstellerische Thätigkeit. Die Grundzüge seines Systems hat er in Grundrissen dargestellt zum Leitfaden für das akademische Studium. Ausserdem hat er nur eine Reihe von lateinischen Dissertationen, worunter, als Specimen für Professur 1841, „De notionibus religionis sapientiae et virtutis earumque inter se nexu", und mehrere Broschüren, zum Theil polemischen Inhaltes, veröffentlicht. Seine Schriften sind gesammelt worden von H. Edfeldt (2 Theile, Upsala 1883 und neuerdings, Stockh. 1901, unter Mitwirkung von G. J. Keyser, ein 3. Theil welcher neben B.s rein philosophischen, theologischen und politischen Streitschriften auch einiges vorher Ungedruckte von ihm enthält. Ausserdem erschienen, nach Ribbings Aufzeichnungen redigirt, B.s Vorlesungen über Religionsphilosophie (1885) und über Ethik (in „Humanistiska Vetenskapssamfundets Festskrift" 1897). — Als 1897 100 Jahre seit dem Geburtstag Boström's verflossen, hat dieser Umstand einige seiner pietätsvollsten persönlichen Schüler bewogen eine Sammlung von Abhandlungen „Zur Erinnerung an Chr. J. Boström" zu veranstalten, welche in demselben Jahre erschien.

Boströms Philosophie möchte wohl am besten charakterisirt werden als eine von dem Begriffe der Persönlichkeit durchdrungene Weltansicht. Nach ihm ist alle Wirklichkeit, in ihrer Wahrheit aufgefasst, persönlich, und er definirt daher ausdrücklich die Philosophie als die Wissenschaft von persönlichen Wesen. Den Ausgangspunkt seiner ganzen Speculation bildet der Satz, den er zu beweisen sucht, dass alles Leben im Grunde Selbstbewusstsein ist, obwohl in unendlich abgestuften Graden der Vollkommenheit. Allerdings nimmt er das Wort Selbstbewusstsein in einer sehr umfassenden Bedeutung. Er meint damit nicht etwa actuelles Bewusstsein von sich selbst oder Ichbewusstsein, sondern bezeichnet damit das Substantielle oder Principielle in allem noch so dunklen (ja sogar unbewussten) Vorstellen. Es bedeutet bei ihm etwa dasselbe, was bei Leibniz Perceptionskraft heisst, nur mit dem erheblichen Unterschiede, dass Kraft immer Princip für Veränderungen ist, während nach B. die höchste und adäquateste Form des Lebens oder des Selbstbewusstseins aller Veränderlichkeit überhoben ist. Denn in unserer Phänomenwelt äussert sich zwar das Leben immer als Selbstthätigkeit oder spontane Veränderung, dabei soll aber das Wesentliche nicht die Veränderlichkeit sein, sondern die Selbständigkeit in der Veränderung. Allein Selbstthätigkeit oder Selbständigkeit setzt nothwendig ein Selbst voraus.

das wiederum nur als in irgend einer Weise vorstellend (fühlend, begehrend) zu denken möglich ist. Uebrigens steht es für B. von vornherein fest, dass Esse und Percipi identische Begriffe sind, wenn man nur beide Wörter ganz allgemein auffasst und nicht dem einen oder dem anderen irgend welche beschränkende Bestimmung beimischt oder unterschiebt. Denn alles Seiende muss für Jemand da sein, wenn nicht für sich selbst, so wenigstens für Andere. Es giebt daher nichts in der Welt und kann überhaupt nichts geben, was nicht entweder selbst ein percipirendes Wesen ist oder Bestimmung (Eigenschaft, Zustand, Function) eines solchen.

Auf dieser Grundlage baut sich sein metaphysisches Lehrgebäude auf. Absolut, d. h. im strengsten und eigentlichsten Sinne des Wortes unbedingt oder selbständig, ist nur die unendliche Persönlichkeit, d. h. Gott, dessen durchaus vollkommenes Vorstellen die vollste Concretion und Wärme des Gefühls mit der höchsten begrifflichen Klarheit vereinigt. Aber in Gott und durch ihn lebt und webt und bewegt sich alles endliche Leben; denn die endlichen Wesen sind ihrem wahren Sein nach seine ewigen Ideen. Von Gott und seiner Ideenwelt will B. nicht nur alles Räumliche, sondern auch alle Zeitbestimmungen fern halten, und in Bezug hierauf nennt er seine Philosophie einen rationellen Idealismus, zunächst im Gegensatze zum empirischen Idealismus, worunter nach einer in Schweden noch üblichen Terminologie jede solche Philosophie begriffen wird, die das wahrhaft Seiende zwar als unkörperlich, als Geist oder Geisterwelt, auffasst, aber doch nicht zugleich als unzeitliche (sub specie aeternitatis) und somit nicht als eine rein vernünftige, d. h. von der Sinnlichkeit in jeder Hinsicht durchaus verschiedene Wirklichkeit. Das göttliche Bewusstsein, lehrt B., ist durchaus systematisch, und hierin besteht Gottes innere Unendlichkeit. Es durchdringen sich hier Einheit und Vielheit. Gott hat alle seine Momente in sich gegenwärtig und ist mit seinem ganzen Inhalte in ihnen allgegenwärtig, er wohnt also auch in dem menschlichen Geiste. Er ist wahrhaftig Alles in Allem, so dass keine Idee vollständig aufgefasst werden oder sich selbst auffassen kann, ohne dass eo ipso alle die anderen in irgend einer Beziehung zu ihr als ihre Bestimmungen aufgefasst werden. Um diesen systematischen Zusammenhang oder diese organische Wechselbestimmtheit der Ideenwelt in einem Bilde anschaulich zu machen, bedient sich B., wie schon vor ihm Platon gethan, des Zahlensystems. In dem Begriffe aber eines vollkommenen Systems liegt, wie er weiter hervorhebt, dass jedes Moment (relative) den Charakter des Ganzen trage, und daraus folgert er, dass Gottes Ideen ursprünglich und in alle Ewigkeit lebendige und vorstellende Wesen sein müssen. Die schon aus anderen Gründen verwerfliche Annahme einer zeitlichen Schöpfung ist daher überflüssig. Der Gegensatz swischen Essenz und Existenz ist somit überwunden, und die darauf beruhende Forderung der Leibniz-Wolffschen Philosophie eines complementum possibilitatis als grundlos erwiesen. Von selbst versteht es sich, dass B., der die lebendigen Wesen nie als von einander isolirt, sondern als ursprünglich in einander immanent betrachtet, keiner prästabilirten Harmonie bedarf, überhaupt wenigstens unmittelbar keiner Erklärung mediante Deo ihres Wechselwirkens und ihrer Uebereinstimmung untereinander. Alle Gottesideen sind zwar als solche unendlich vollkommen, aber als zugleich vorstellende Wesen sind sie endlich oder unvollkommen, und infolge dieser ihrer Unvollkommenheit müssen sie die Ideenwelt und sich selber zum Theil, in verschiedenen Graden mehr oder weniger, in einer inadäquaten oder unwahren Weise auffassen. Das so Aufgefasste ist Phänomen, und zwar zum Unterschiede von dem blossen zufälligen Scheine ein phaenomenon bene fundatum, sofern es einerseits im wesenhaf-

Seienden, andererseits wiederum in der ursprünglichen und unvermeidlichen Unvollkommenheit des Auffassenden hinlänglich begründet ist. Eigentlich hat jedes endliche Wesen seine ihm eigene Phänomenwelt, was nicht hindert, dass mehrere solche, die zu derselben Gruppe gehören und einen gemeinsamen Grundtypus haben, insoweit auch eine gemeinsame Phänomenwelt haben. Unsere gegenwärtige Phänomenwelt wenigstens hat insbesondere dadurch ein eigenthümliches Gepräge, dass sie an Raum und Zeit gebunden ist, die B. nach Kant als apriorische Anschauungsformen des Menschen auffasst. Aber obschon der Mensch in einer Welt lebt, die sich für seine Sinne im Raume ausbreitet und sich unaufhörlich in der Zeit verändert, und obschon er sich selbst als einen Theil dieser Welt betrachten muss, so ist sie doch für ihn weder die einzige noch die höchste, sondern er hat zugleich ein unvertilgbares Bewusstsein einer übersinnlichen, d. h. von Raum und Zeit gänzlich unabhängigen rein vernünftigen oder persönlichen Welt, und nur durch diesen höheren Inhalt seines Bewusstseins, der sich zunächst in der Form einer leisen Ahnung, eines Gefühles oder Instinctes merkbar und geltend macht, ist er selbst realiter ein vernünftiges Wesen, eine Persönlichkeit.

In seiner Anthropologie sucht B. den in solcher Weise inhaltlich bestimmten Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft auf allen Gebieten des menschlichen Lebens durchzuführen, auf dem praktischen und dem ästhetischen nicht weniger als auf dem theoretischen. Indessen darf man diesen Gegensatz nicht in dualistischer Weise auffassen, denn er existirt überhaupt nur für das endliche Bewusstsein oder in ihm. Alles Sinnliche ist ja nur Phänomen der unsinnlichen Wirklichkeit, die einzig und allein die wahre ist. Dies zu bemerken, wird von besonderer Wichtigkeit für die Ethik; denn nur dadurch wird es für B. möglich, zu lehren und begreiflich zu machen, dass das Sittengesetz nicht die Vertilgung der Sinnlichkeit, sondern ihre Umwandlung und Veredelung fordere, damit sie dem vernünftigen Leben als Organ und Mittel diene. Somit erhält B.s Sittenlehre ein concretes und individualistisches Gepräge, das sie besonders von der kantischen unterscheidet, der sie sich sonst in mehreren Hinsichten anschliesst. Am vorzüglichsten aber wird der individuelle Charakter der Sittlichkeit dadurch hervorgehoben, dass sie in die engste Verbindung mit der Religiosität gebracht und überhaupt wesentlich als ein Leben in persönlichen Verhältnissen zu anderen Personen aufgefasst wird. Aehnlich wie Kant leitet B. die verpflichtende Kraft des Sittengesetzes aus dem eigenen übersinnlichen Wesen des Menschen ab, allein jeder menschliche Geist ist ein lebendiger, individuell bestimmter Gedanke Gottes und hat in ihm und in Verbindung mit seinen übrigen lebendigen Gedanken sein wahres Leben. Daher soll der einzelne Mensch danach streben, auch für sich zu werden, was er von Ewigkeit her für Gott und in ihm ist, d. h. er soll für sich seine eigene ewige Idee realisiren, und nur so gewinnt er sein höchstes Gut, seine ewige Seligkeit. Für die Menschheit als ein Ganzes wird als letzter sittlich-religiöser Zweck aufgestellt, darauf hinzuarbeiten, das Reich Gottes herzustellen. Vollständig wird dies realisirt, indem jedes endliche Wesen in seiner Entwickelung zu der Stufe von Vollendung gelangt, die ihm sein ewiges Maass bestimmt, was freilich nie in diesem irdischen Leben zu erreichen ist. Boström selbst hat seine Ethik im Gegensatze zu der kantischen als einen positiven Rationalismus bezeichnet. (Vergl. Biberg.)

Vielleicht am originellsten ist B. in seiner Ansicht über die Gesellschaft, obschon diese von Biberg und Grubbe vorbereitet war und ausserdem wenigstens in ihrer allgemeinen Tendenz einige Aehnlichkeit mit der Krauses hat. Eine Gesellschaft („Samhälle“) ist nach B. von einer arbiträren Vereinigung

streng zu unterscheiden. Jene ist nicht nur ein lebendiger Organismus, dessen Organe Menschen sind, sie ist ebensowohl wie der einzelne Mensch in ihrer Wahrheit eine göttliche, selbst persönliche Idee. Als solche muss sie auch ihre eigenthümliche Phänomenwelt haben, wovon wir indessen keine besonderen Kenntnisse haben können. Für uns aber wird diese Idee erkennbar und hat Bedeutung zunächst als Norm und Zweck für unsere eigene freie praktische Wirksamkeit. In dieser Weise macht sie sich in unserem Gewissen geltend und wirkt äusserlich in unserer Phänomenwelt durch Repräsentanten. Als eine solche „praktische Idee“ wird jede Gesellschaft ein Grund von besonderen Pflichten und Rechten, die wir ausser ihr nicht haben, und eben weil es so ist, muss sie selbst im Grunde persönlich sein; denn einen freien Willen verpflichten oder ihm Rechte geben kann nur ein ihm übergeordneter vernünftiger Wille. Die so aufgefassten Gesellschaften nennt B. „moralische Persönlichkeiten“ und theilt sie in private und öffentliche ein. Jene — wovon die erste die Familie ist, und die letzte oder höchste das Volk — verfolgen Zwecke, die mit dem eigenen unmittelbaren Zwecke des einzelnen Menschen gleichartig sind. Sie wirken alle für sittliche Cultur, nur nach verschiedenen Seiten hin und in immer grösseren Kreisen. Dieser Wirksamkeit nun der privaten Gesellschaften nicht weniger als der Individuen soll die öffentliche Gesellschaft, der Staat, die vernünftige Form geben. Diese vernünftige Form ist das objective Recht, welches zwei Momente in sich einschliesst, Selbständigkeit und Systematik. Daher soll der Staat nicht nur (durch die im engsten Sinne so genannte Justizverwaltung) Rechtsgrenzen bestimmen und aufrecht erhalten, sondern auch (durch Ekklesiastik und Oekonomieverwaltung) die Culturarbeit organisiren. Das öffentliche Interesse, d. h. das Recht und sein Vertreter, soll allen privaten Interessen gegenüber selbständig und unbefangen sein, was vollständig nur in einer erblichen Monarchie möglich ist. Aber auch das Volk, sofern es die dafür nöthige Reife besitzt, soll einen Repräsentanten oder eine Repräsentation haben, denen auch die Aufgabe zukommt, die Rechtsverwaltung oder Regierung zu controliren, damit sie nicht ihre eigenen Grenzen überschreite und in das Gebiet des Volkes übergreife. Demgemäss ist die sogenannte eingeschränkte oder constitutionelle Monarchie die einzig vernünftige oder ideale Staatsform. Ueber den einzelnen Staaten steht das Staatensystem; und endlich kann man die ganze Menschheit als ein System von Staatensystemen betrachten, obwohl dies leider bis jetzt nur ein Ideal ist, dessen annähernde Verwirklichung von der Zukunft zu hoffen indessen erlaubt sei.

Unter Boströms zahlreichen unmittelbaren Schülern, welche mit grösserer oder geringerer Selbständigkeit seine philosophischen Grundgedanken sich angeeignet und weiter entwickelt, auch vertieft und in gewissen Richtungen nicht unerheblich modificirt haben, sind die bedeutendsten Sigurd Ribbing (1816—1899, Prof. in Upsala), Axel Nybläus (1821—1899, Prof. in Lund) und C. Y. Sahlin, (geb. 1824, Prof. emer. in Upsala). Ribbings „Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre“ und „Sokratische Studien“ sind deutsch erschienen (Leipzig 1863—1864 und Upsala 1870). Von seinen übrigen Schriften mögen erwähnt werden die beiden tiefsinnigen Abhandlungen „De pantheismo“ (1849) und „Ueber den Begriff des Absoluten“ (in „Upsala Universitets Årsskrift“, 1861). Nybläus, ein philosophischer Stilist ersten Ranges, hat geschrieben: „Ueber Aristoteles' Lehre vom höchsten Gut“ (1863), „Ueber das Strafrecht des Staates“ (3. Aufl. 1879), „Ueber Grund und Wesen der Staatsmacht“ (letzte Aufl. 1882) und mehrere andere treffliche Abhandlungen historisch-kritischen, rechtsphilosophischen und auch religionsphilosophischen Inhaltes, und noch überdies ein umfassendes, in seiner Art classisches, philosophie-geschichtliches Werk

(s. Litt.). Sahlin hat in einer stattlichen Reihe von Abhandlungen (meistentheils als Rectoratsprogramme erschienen und gedruckt in Upsala Universitets Årsskrift) verschiedene philosophische Gegenstände, oft sehr abstracte Themata, mit einschneidender Gedankenschärfe behandelt, von denen als die wichtigsten hier zu nennen sind: „Hat Hegel den Dualismus überwunden?" (1851—1853); „Ueber die Grundformen in der Ethik" (1869), „Die ethisch. Grundgedanken Kants, Schleiermachers u. Boströms" (1877), „Ueb. subjective u. objective Betrachtungsweise in d. Philosophie" (1877), „Ueb. d. Innere u. d. Aeussere" (1879), „Ueb. d. Grundformen in d. Logik" (1883—1884) und „Ueb. d. kritischen Punkt in d. gegenwärt. Philosophie" (1888). Weiter ist zu nennen der früh gestorbene Kristian Claeson (1827—1859, Doc. in Upsala). Selbständig, scharfsinnig und vielseitig, hat er sich besonders mit Rechts- und Sprachphilosophie abgegeben. Seine gesammelten Schriften sind herausgegeben 1860. C. T. Odhner (früher Reichsarchivar, noch früher Prof. der Geschichte in Lund) schrieb: „Ueb. d. Möglichkeit einer Philosophie d. Geschichte". Persönliche Schüler Boströms waren auch Hans Edfeldt (geb. 1836, Prof. in Upsala) und C. P. Wikner (1837—1888, gest. als Prof. in Christiania). Edfeldt hat die Sammlung der Schriften seines Lehrers besorgt und auch selbst verschiedene philosophische Abhandlungen verfasst: „Ueber d. Begriff d. Sittlichkeit" (Ups. Univ. Årsskr. 1877), „Ueber d. ethisch. Grundbegriffe" (ibid. 1894) u. s. w. Wikners Jugendschriften „Ueber Einh. u. Vielh." und „Können wir etwas von Gott wissen?" sind ins Deutsche übersetzt worden. Seitdem hat er eine ausfürliche Kritik von Büchners „Kraft u. Stoff" (1870), mehrere in anmuthiger populärer Form geschriebene und viel gelesene religiöse oder religionsphilosophische Meditationen und auch andere populärphilosophische Schriften, z. B. über die Narkissossage und „Das Opferwesen der Cultur" veröffentlicht. Während der letzten Jahre seines Lebens verfasste er zwei zum Theil polemisch gegen die boströmsche Philosophie gerichtete Abhandlungen: „Ueber die Eigenschaft und verwandte Denkobjecte" (1886) und (die posthum erschienene) „Apologie d. Zeitexistenz". An der südschwedischen Universität wird der Boströmianismus vertreten von Nybläus' und Sahlins Schüler P. J. H. Leander (geb. 1831, Prof. in Lund). Derselbe hat geschrieben: „Ueb. den Substanzbegriff bei Cartesius, Spinoza u. Leibniz" und ebenso „bei Kant und den von ihm ausgehenden Denkern" (Lund 1862—1863), eine „Darstellung und Kritik d. philos. Standpunktes Herbarts" (Lunds Univ. Årsskr. 1864—1865).

Den Hegelianismus vertritt, in dieser Hinsicht ziemlich vereinzelt, der in seinem hohen Alter noch rüstige J. J. Borelius (geb. 1823, Prof. emer. in Lund). Mit Ribbing und Boström wurde er in eine auf beiden Seiten sehr lebhafte und lang (1851—1860) andauernde Polemik verwickelt, und einen wenn auch gedämpften Nachklang dieser kampflustigen Stimmung gegen den Boströmianismus kann man nicht umhin noch zu spüren in seinem Aufsatze über die „Selbstauflösung" der Philosophie Boströms (s. Litt.). Seine älteren, polemischen und anderen Schriften, von denen hier einige zu erwähnen sind: „Ueber d. Verhältnisse der Idee zur Wirklichkeit (1849), „Das hegelsche System u. d. speculative Ethik" (1853), „Das Naturleben des Menschen im Verhältn. zum geistigen Leben" (1855) und „Der Streit des dogmatischen Rationalismus gegen die speculative Philosophie" (1857), sind durchaus im Sinne eines orthodoxen Hegelianismus gehalten. Aus der in Philos. Monatsh. 1881 gedruckten Abhandlung „Ueb. d. Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation" scheint indessen hervorzugehen, dass er an der „höheren" Logik des Meisters nicht mehr, oder wenigstens nicht ohne ganz erhebliche Modificationen, festhalten will. In seiner ziemlich breit, etwas encyklopädisch, angelegten „Metaphysik" scheint er ganz besonders nach einer näheren

Fühlung mit den Ergebnissen der modernen wissenschaftlichen Forschung auf den verschiedensten Gebieten zu streben. Seine „Blicke auf den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie in Deutschland und Frankreich" sind in deutscher Uebersetzung herausgegeben von Emil Jonas (Berlin 1886). In deutscher Sprache hat er auch eine populäre culturhistorische Umschau: „Skandinavien und Deutschland" (Berlin 1876) veröffentlicht.

Zwar nicht eigentlich als Schüler Boströms, aber doch congenial mit ihm verwandt und wesentlich von ihm beeinflusst, namentlich in religionsphilosophischer Hinsicht, zeigt sich der als Dichter, gelehrter Forscher und vielseitiger Schriftsteller hervorragende V. Rydberg (1828—1895, Prof. der Culturgeschichte an der freien Hochschule in Stockholm), eine von einem hohen Idealismus durchdrungene und wahrhaft imponirende Culturpersönlichkeit, dessen posthum herausgegebener litterarischer Nachlass auch eine Reihe im besten Sinne des Wortes populärer Vorlesungen über rein philosophische Materien enthält.

Zunächst als Schüler Sahlins ist zu betrachten E. O. Burman (geb. 1845, Prof. in Upsala), welcher, seitdem er sich früh vorzugsweise erkenntniss-theoretischen Untersuchungen gewidmet, zwei umfangreiche, gründlich orientirende und sehr scharfsinnige Abhandlungen verfasst hat: über „Die Transscendentalphilosophie Fichtes und Schellings" und „Ueber Schleiermachers Kritik der Sittenlehren Kants und Fichtes" (beide publicirt von der Gesellschaft für Humanistiche Wissenschaft in Upsala 1891 und 1894, die erstgenannte in deutscher Sprache). In der boströmschen Schule hat auch Reinhold Geijer (geb. 1849, Professor in Upsala) seine philosophische Bildung gewonnen. Als Docent habilitirte er sich in Upsala mit einer Abhandlung über Leibniz, siedelte nach Lund über und kehrte nach Upsala zurück als Nachfolger Ribbings. Während einer philosophischen Studienreise hatte er in Göttingen Lotze gehört und widmete sich eine Zeit lang dem eingehenden Studium dieses Denkers. Als Ergebnisse dieses Studiums sind zwei grössere Abhandlungen erschienen: „Herm. Lotzes Philosopheme über die Raumanschauung" und „H. Lotzes Gedanken über Zeit und Ewigkeit in kritischer Beleuchtung". Jene ist in deutscher Sprache verfasst und publicirt im „Skandinav. Archiv." (Lund 1891). Ein Theil derselben reproducirt eine schon 1885 in Philos. Monatsh. gedruckte kritische Monographie über Lotzes „Lehre von den Localzeichen", in welcher Lehre der Verfasser eine wesentliche Lücke aufgedeckt, die er selbständig auszufüllen versucht. Diese ist gedruckt in Lunds Univ.s Årsskr. 1886. Hierüber H. Höffdings Aufsatz in Philos. Monatsh. 1888: „Lotzes Lehren von Raum und Zeit und R. Geijers Beurtheilung derselben". Vergl. auch Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik 1895. Ausserdem mögen erwähnt werden G.s kritische „Studien über d. Hegelianismus" (Lunds Univ.s Årsskr. 1883).

Als Schüler der boströmschen Schule, direct oder indirect, darf man wohl, mit wenigen Ausnahmen, die ganze jetzt lebende Generation schwedischer Philosophen vom Fache bezeichnen; was natürlich nicht hindert, dass mehrere von ihnen ihre eigenen Wege gehen, dem Boströmianismus sich mehr oder weniger nahe anschliessend oder gar gegen ihn polemisirend. Noch zu nennen sind etwa folgende, sammt ihren wichtigsten Schriften. L. M. Åberg (1851—1895, Doc. in Upsala), hatte kurz vor seinem Tode ein systematisches Werk über „Philosophische Sittenlehre" vollendet. Frans v. Schéele (Doc. in Upsala, s. oben) hat ein umfangreiches Werk über „Das menschl. Seelenleben", Stockh. 1896, und „Philosophische Studien. Erste Sammlung" (Upsala 1899) herausgegeben. Edw. Petrini (ebenfalls Doc. in Upsala) hat eine scharfsinnige „Darstellung u. Kritik d. Lehre Zimmermanns von d. allgem. ästhetischen Formen" (Upsala 1890, geschrieben und dann „Ueber Gefühlsgesetze, kritische Vorstudien zur Psychologie des Gefühls"

(ibid. 1900). Axel Hägerström (Doc. in Upsala) habilitirte sich (1893) mit einer Abhandlung über „Aristoteles' ethische Grundgedanken u. ihre theoretisch. Voraussetzungen". Vitalis Norström (Prof. an der neuen Humanistischen Hochschule zu Göteborg) hat verfasst zwei Abhandlungen über Spencers Ethik (Göteborg 1888 und Upsala 1890), „Ueber Naturzusammenhang und Freiheit" (Göteborg 1895), „Was heisst ein moderner Standpunkt in der Philosophie?" (ibid. 1898). Efraim Liljeqvist (Doc. in Göteborg): eine sorgfältige Monographie über die Philosophie Francis Bacons (Upsala 1894), „Antike u. moderne Sophistik" (Göteb. 1896), „Ueber die älteren Schriften Boströms" (ibid. 1897), „Ueber specifische Sinnesenergien", I (ibid. 1899). Allen Vannérus: „Von der Erfahrung. Eine erkenntnisstheoret. Studie" (Stockh. 1890), „Universum als Ganzes" (ibid. 1893), „Bei dem Studium der Psychologie Wundts" (ibid. 1896), „Zur theoret. Philosophie Boströms. Eine kritische Studie" (ibid. 1897), ausserdem in deutscher Sprache: „Zur Kritik des Seelenbegriffes" (Im Archiv für system. Philosophie, Berl 1895) und „Der Kantianismus in Schweden" (in Vaihingers Kantstudien).

Von Sven Wägner (früher Doc. in Lund, jetzt Schulrector) ist J. St. Mills Logik einer eingehenden Kritik unterworfen worden (I. u. II. Lunds Univ.s Arsskr. 1880—1882). Mit folgenden philos. Abhandlungen haben sich ihre Verfasser (1892—93) habilitirt als Docenten an der Univ. zu Lund: „Studien in der Phil. Nicolaus' von Cues", von Axel Herrlin, „Ueb. d. Dialog Sophista", von Erland Lagerlöf, „Herb. Spencer u. Die Evolutionsphilosophie", von J. Bager-Sjögren, „Kants transsc. Deduction d. Kategorie", von Hans Larsson. Seitdem hat Herrlin eine gelehrte kulturhistorische Monographie über „Die Ethik der Renaissance" in 2 Theilen (Lund 1892 u. 1899) vollendet; von Bager-Sjögren ist erschienen eine „Psychologische Erläuterung" der „wahren" oder vermeintlich wahrsagenden Träume, und Larsson (jetzt Doc. in Upsala) hat nebst mehreren kleineren psychologischen Abhandlungen, namentlich über „Intuition", „Die Grenze zwischen Intuition und Emotion", „Intuition und Sensation", eine interessante und originelle Studie über „Die Logik der Poesie" (Lund 1899) und noch dazu eine Sammlung in anmuthiger Art geschriebener popularphilosophischer Essays unter dem Namen „Studien und Meditationen" herausgegeben.

Wie gewissermaassen schon aus diesen kurzen Litteraturangaben hervorgeht, ist während des letzten Jahrzehnts auch in Schweden das Interesse für psychologische Probleme allgemeiner verbreitet und wesentlich vertieft worden; was nicht umhin konnte, auch der modernen, auf psychophysischen Experimenten gegründeten Sinnespsychologie zu Gute zu kommen. Sydney Alrutz, welcher schon vorher die Resultate selbständiger Untersuchungen über den Temperatursinn in in- und ausländischen Zeitschriften veröffentlicht (eine Mittheilung davon findet sich in Königs und Ebbinghaus' Zeitschrift), hat sich kürzlich habilitirt als Docent der Psychologie mit einer eingehenden und gründlichen Abhandlung „Ueber den Schmerzsinn" (Upsala 1901).

Unter den in schwedischer Sprache schreibenden Philosophen Finlands muss in erster Linie genannt werden der Hegelianer J. V. Snellman (1806 bis 1881, Prof. in Helsingfors, Senator (Finanzchef), welcher vorzüglich als Publicist und Politiker eine sehr bedeutende Rolle gespielt hat. Derselbe hat folgende philosophische Schriften verfasst: „Philosoph. Elementarcursus" (1837—40), „Die Idee d. Persönlichkeit", während eines Aufenthalts in Tübingen 1840—41 in deutscher Sprache geschrieben und zwar entschieden im Sinne des linken Flügels der hegelschen Schule, „Die Lehre vom Staate" (1842) und „De spiritus ad materiam relatione" (1848). Gewissermaassen als Hegelianer ist auch zu be-

trachten der langjährige, 1900 zurückgetretene Professor der Philosophie an der Universität zu Helsingfors Th. Rein (geb. 1838), der jetzt noch Vicekanzler der Univ. ist. Als Hegelianer hat er sich früher wenigstens gezeigt, z. B. in seiner Abhandlung „Ueber die philosophische Methode", Hfs. 1868. Von seiner in vieler Hinsicht trefflichen, breit angelegten Psychologie erschien der erste Theil 1876 und erst 1891 die erste Abtheilung des zweiten Theiles. In dieser letzten Publication findet man allerdings Weniges oder gar nichts, was speciell an Hegel erinnert; um so mehr aber zeugt sie von einer vertrauten Bekanntschaft mit den neueren und neuesten Richtungen auf dem Gebiete der psychologischen Forschung nebst einer besonnenen Kritik derselben. Andere ältere philosophische Schriftsteller, die auch in deutscher Sprache geschrieben haben, sind der theistisch-christliche Denker K. Sederholm (1789—1867, siehe oben S. 180), der meistens in Russland als protestantischer Geistlicher lebte, und W. Bolin (geb. 1835), Oberbibliothekar zu Helsingfors, der unter Anderem über Spinoza, Kant und Feuerbach geschrieben hat (S. Grundr., III, S. 124, 348 u. ob., S. 165). Zu erwähnen ist hier noch ein von E. Westermarck (Doc. in Helsingfors) englisch geschriebener scharfsinniger und umfangreicher sociologischer Versuch über „The History of Human Marriage" (auch schwedisch und deutsch erschienen). Ebenso in englischer Sprache und unter Benutzung eines umfassenden ethnologischen Materials hat Y. Hirn eine psychologisch-ästhetische Untersuchung über die Anfänge der Kunst geliefert, „The Origins of Art", London 1900.

Philosophie in Dänemark und Norwegen.

§ 61. In Dänemark hat die schellingsche und hegelsche Philosophie vielfach Anklang und Anhänger gefunden, ohne dass die zu ausschweifende Speculation festen Boden gefasst hätte. Auch die Richtung Feuerbachs hat eingewirkt. Ein origineller, geistvoller, jedoch durchaus nicht systematischer Denker war Soeren Kierkegaard, der grossen Einfluss auf Theologen und ebenso auf Philosophen und überhaupt philosophisch Angeregte ausgeübt hat, dessen Gedanken auch von anderen als philosophischen Schriftstellern aufgenommen und benutzt worden sind. — In den letzten Jahrzehnten zeigt sich in Dänemark entschiedene Abneigung gegen Metaphysik, dagegen sind einzelne Disciplinen, vorzüglich Psychologie, aber auch Ethik, Logik u. a. gepflegt worden. Unter den neueren philosophischen Forschern sind besonders zu nennen: Höffding, Kroman, Wilkens und Starcke.

In Norwegen hat lange Zeit Hegel Anhänger gehabt, unter denen Monrad hervorzuheben ist. Freilich hält sich dieser trotz aller Begriffsdialektik concreter, ist dem positiven und religiösen Leben mehr zugewandt als Hegel selbst. Auch andere deutsche und englische Denker haben Verehrer gefunden; einen beachtenswerthen

Einfluss hat Kierkegaard auf das Geistesleben der Gebildeten geübt. Theils unter fremden Anregungen, theils von solchen unabhängig sind systematische philosophische Schriften sowie Monographien erschienen. Auch die norwegische Dichtung trägt mehrfach einen philosophischen Charakter, wie sich bei Wergeland, Björnsterne Björnson und namentlich bei Ibsen zeigt.

Ueber dänische Philosophen s. Har. Höffding, Die Philosophie in Dänemark im 19. Jahrh., A. f. G. d. Ph., 2, 1889, S. 49—74; dens. in seiner Gesch. d. neueren Philos., 2 Bd., und S. Kierkegaard, Abschn. I (die Arbeiten H.s sind hier vielfach benutzt). Knud Ipsen, D. dän. Philosophie des letzten Jahrzehnts, Philos. Monatsh., 26. B., 1891, S. 290—316. — Eine Ausgabe der sämmtlichen Werke Kierkegaards hat zu erscheinen begonnen: Soren Aabye K.s samlede Vaerker udgivne af A. B. Drachmann, F. L. Heiberg, H. O. Lange, Kopenhagen 1900. Ueber Kierkegaard s. Geo. Brandes, S. K., Lpz. 1879. Har. Höffding, S. K. som filosof, Kopenh. 1892, deutsch in Frommans Klassikern d. Philosophie, Stuttg. 1896. A. Bärthold, S. K., e. Verfasserexistenz eigener Art, Halberst. 1879, S. K., Früchte u. Blätter, ebd., Noten zu S. K.s Lebensgeschichte, Halle 1876, Lessing u. d. objective Wahrheit aus S. K.s Schriften zusammengestellt, ebd. 1877, Die Bedeut. d. ästhet. Schriften S. K.s, ebd. 1879, Zur theolog. Bedeut. S. K.s, ebd. 1880, S. K.s Persönlichkeit in ihrer Verwirklichung der Ideale, Gütersloh 1886. E. Lorentz, Ueb. d. sogen. ästhetischen Werke S. K.s, Lpz. 1892. Alfr. Heubaum, S. K., Preuss. Jahrbb. Bd. 90, 1897, S. 50—86.

Zu den Bemerkungen über die Philosophie Norwegens sind handschriftliche Aufzeichnungen der Herren Prof. F. Mourly Vold und Dr. Anathon Aall dankbarst benutzt worden.

Von grossem Einfluss auf das ganze Geistesleben, namentlich auf das philosophische, in Dänemark sind die von Heinr. Steffens in Kopenhagen 1802 begonnenen Vorlesungen gewesen, die mit grossem Beifall aufgenommen und zum Theil 1803 gedruckt wurden. Durch sie wurde man in Dänemark mit der schellingschen Philosophie bekannt, die rasch manche Anhänger zählte, wenn sich auch bald Opposition gegen sie geltend machte. Als Verehrer Schellings sind zu bezeichnen: der bekannte Physiker Hans Christ. Oersted (s. über ihn ob., S. 42), der namentlich die Einheit der Naturkräfte, die in eine Grundkraft zurückgehen, lehrte, und Frederik Christ. Sibbern (s. ob. ebd.), der während seines langen Aufenthalts in Deutschland viel mit Steffens verkehrte, von 1817 bis 1866 Prof. der Phil. in Kopenhagen war und als solcher sehr wirksam gewesen ist. Freilich nahm er mehr Rücksicht auf die Erfahrung als Schelling und bekannte sich zuletzt zu einer Art Subjectivismus, ohne doch den Glauben an ein allgemeines, in allem Einzelnen zu constatirendes Leben aufzugeben. Zu seinen Hauptlehren gehört die Annahme der Coordination der körperlichen und geistigen Thätigkeiten, die Wirkungen einer gemeinsamen Ursache seien, indem er sich gegen die spirituelle Substanzialität der Seele entschieden aussprach. Seine Weltanschauung hat er niedergelegt in der Speculativen Kosmologie, 1846.

Die hegelsche Philosophie führte der als Dramen- und Vaudevillendichter sowie als ästhetischer Kritiker bekannte Joh. Ludw. Heiberg (1791—1860) in Dänemark ein, der 1822 Hegel in Berlin kennen gelernt hatte und in demselben Jahre sein in hegelschem Geiste verfasstes Werk: Om den menneskelige Frihed, herausgab. Später veröffentlichte er auch Leitfäden zu Vorlesungen über speculative Logik und trat in seiner Abhandlung über die Bedeutung der Philosophie für die Gegenwart, 1833, entschieden für die hegelsche Philosophie ein, gab auch einige Jahre als Organ dieser Philosophie: Perseus, Journal für speculative Philosophie, heraus. Seine ästhetische Kritik übte er auf Grundlage hegelscher Principien aus. Nahe stand der hegelschen Richtung wenigstens eine

Zeit lang der Dichter Paul Martin Möller (1794—1838), der, ehe er 1831 Professor der Philosophie in Kopenhagen wurde, dies vorher erst einige Jahre in Christiania gewesen war. Philosophische Aufsätze von ihm, die auch feine psychologische Bemerkungen bringen, finden sich in seinen Efterladte Skrifter, herausgegeben von Christ. Winther, 3 Bde., Kopenh. 1839—1843, 3. Aufl., 6 Bde., 1856. Auch Rasmus Nielsen (1809—1884), Prof. der Philos. in Kopenhagen, war in seiner früheren Zeit eifriger Hegelianer. Bekämpft wurde die hegelsche Lehre, ehe noch Anhänger des Junghegelianismus auftraten, von den beiden Theologen und Bischöfen Mynster und Martensen, welcher letztere auch in Deutschland durch seine Dogmatik und Ethik sehr bekannt geworden ist. Er zeigte andererseits freilich auch eine gewisse Hinneigung zu Hegel, namentlich zu Heiberg.

Gegen die ganze speculative Philosophie und Theologie mit ihrer Vereinigung der Gegensätze erhob den entschiedensten Widerspruch Sören Kierkegaard, der selbständigste Denker Dänemarks, Philosoph und Theolog zugleich, scharfer Dialektiker, Schriftsteller von glänzender Beredsamkeit und von nicht geringer dichterischer Begabung, ohne Scheu vor den schlimmsten Paradoxen. Geboren in Kopenhagen, 5. Mai 1813, studirte er daselbst Philosophie und Theologie, hielt sich 1841—1842 in Deutschland auf und lebte dann bis zu seinem Tode, 11. November 1855, in Kopenhagen sehr zurückgezogen seinem Denken. Als Schriftsteller war er ziemlich thätig, veröffentlichte aber seine Sachen vielfach unter Pseudonymen (Johannes Climacus, Anticlimacus, Viktor Eremita, Const. Constantius etc.). Seine Liebhaberei für Sokrates, dem er in manchen Stücken ähnlich war, zeigte er in seiner ersten Schrift: Om Begrebet Ironi, 1841. Dem Gegensatz von Genuss und Pflicht gab er entschiedenen Ausdruck in: Enten — Eller (Entweder — Oder), Kopenh. 1843, deutsch von Michelsen und Gleiss, Lpz. 1885. Sehr gewirkt haben seine: Stadier paa Livets Vei (Stadien auf dem Lebenswege), Kopenh. 1845, deutsch von A. Bärthold, Lpz. 1886, namentlich durch die Darstellung des ästhetisch-erotischen Stadiums. Ferner erschienen von ihm u. A.: Frygt og Baeven (Furcht und Beben), 1843, deutsch von Ketels, Erlang. 1882; Gjentagelsen (Wiederholung), Kopenh. 1843; Bgrebet Angst (Begriff der Angst), Kopenh. 1844; Phil. Smuler (Philosophische Bissen), 2. Ausg., ebd. 1865, diese beiden zusammen deutsch von Chr. Schrempf unter dem Titel: Zur Philos. der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens, Lpz. 1890; Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift (Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift), Kopenh. 1846; Indoevelse i Christendom (Einübung im Christenthum), Kopenh. 1850, deutsch von Bärthold, Halle 1878. Von Chr. Schrempf und A. Dorner sind ins Deutsche übersetzt, Stuttg. 1896, die von Kierkegaard selbst in den letzten Jahren herausgegebenen und die von ihm hinterlassenen Schriften, namentlich auch seine letzten aufregenden Zeitungsartikel unter dem Titel: S. K.s Angriff auf die Christenheit, Bd. 1: Die Action.

Kierkegaard zeigte Verwandtschaft mit Hamann, Jean Paul und anticipirte in manchen Stücken Nietzsche, auch in seiner Persönlichkeit. Die von speculativen Denkern erstrebte höhere Einheit der Gegensätze bekämpfte er. Beeinflusst ist er wohl von Feuerbach, doch bekennt er, von keinem neueren Philosophen so viel Förderung erfahren zu haben, wie von Trendelenburg.

Der Grundzug seines Wesens war Schwermuth, Schwermuth bis an die Grenze der Gemüthskrankheit, die er freilich unter nicht immer erzwungener Heiterkeit, Lebenslust und unter Ironie zu verdecken wusste. Angst, Unruhe, Gefühl der Disharmonie mit Gott waren die ihn beherrschenden Stimmungen. Aus seinem eigenen Denken sind besonders hervorzuheben: Die Betonung des Praktischen, Eudämonistischen gegenüber dem nur Theoretischen, der Einzel-

existenz gegenüber der Gattung, die Lehren von den Stadien, von dem Sprung und die Opposition gegen das officielle Christenthum.

Zunächst wollte er sich darüber klar werden, was er thun solle, nicht was er zu erkennen vermöge. Auf sogenannte objective Wahrheit kommt es ihm nicht an, wenn diese für ihn und sein Leben keine Bedeutung hat. Nicht ein Erkenntnissleben wollte er führen, sondern ein volles menschliches Leben, bei dem die innerste Persönlichkeit ergriffen werde. Hiermit in Verbindung hob er die Existenz, das ist bei ihm die Einzelexistenz oder das Einzelwesen, vor Allem hervor, die mit dem Logischen sich nicht irgendwie decken oder durch ein logisches System verstanden werden könnten, wenn es auch ein solches gäbe. Das Existirende werde stets, die Zukunft sei aber unsicher, so sei es unmöglich, das Existirende als fertig mit dem Denken zu erfassen. Die Wahrheit ist nur subjectiv, so dass sie meist mit dem Persönlichen zusammenhängt, was Kierkegaard auch umkehrt, indem er sagt: die Subjectivität ist die Wahrheit.

Es giebt verschiedene Lebenszustände nach ihm, die er Stadien des Lebens nennt; die hauptsächlichsten sind das ästhetische, das ethische und das religiöse. Das erstere ist der Standpunkt des Geniessens, von dem aus der Mensch Alles, was an ihn herankommt, alle Verhältnisse, in die er tritt, in Möglichkeiten auflöst, die dem Spiel der Phantasie unterliegen, so dass er selbst sein Vergnügen daran hat. In dem ethischen Stadium, bei dessen Auffassung Kierkegaard selbst sich nicht gleich bleibt, tritt statt der Möglichkeiten, statt der Phantasie, der volle Ernst hervor, der mit der Wirklichkeit gemacht werden muss, der Entschluss, die Wiederholung, die nicht in dem wechselnden Spiel besteht, sondern darin, dass man mit Treue auf das Frühere zurückkommt. In weiteren Schriften Kierkegaards wird der Begriff des Einzelnen hervorgehoben, da die einzige Wirklichkeit in der besondersten ethischen Wirklichkeit des Individuums bestehe, da das Streben des Einzelnen für irgend einen anderen Menschen gar keine Bedeutung habe. In dem religiösen Stadium, das für den Menschen etwas ganz Neues ist, setzt sich der Mensch in Verhältniss zu Gott, zu dem Absoluten, durch das nothwendig ein Leiden entsteht, da das Absolute den ganzen Menschen verlangt, der sich losreissen muss von allem Relativen, von allen sonstigen Verhältnissen. Es wird hier ein „naturwidriges Leben" gefordert. Ein Uebergang von einem Stadium zu dem anderen, wie überhaupt jeder Uebergang zu etwas Neuem, ist ein Sprung, den Kierkegaard der regelmässigen continuirlichen Entwickelung, wie sie irrigerweise angenommen werde, entgegensetzt.

Gegen die bestehende Kirche, die ganz und gar vom Urchristenthum abgefallen sei, kämpfte er in den letzten Jahren seines Lebens aufs Heftigste, namentlich nachdem der Bischof Mynster von seinem Nachfolger Martensen als einer in „der heiligen Kette der Wahrheitszeugen" bezeichnet worden war. Ein Zusammenhang zwischen der jetzigen Christenheit und dem ursprünglichen Christenthum bestehe gar nicht: das Urchristenthum habe vollständig mit dieser Welt gebrochen, während die jetzige Christenheit sich mit den weltlichen Verhältnissen auszusöhnen trachte. Das Christenthum des Neuen Testaments existire nicht mehr, hier heisse es: Entweder — oder.

Kierkegaard hat grosse Bedeutung für das geistige Leben Dänemarks, nicht minder Norwegens, auf dem kirchlichen wie auf dem litterarischen Gebiete. An ihn schloss sich der schon oben erwähnte Rasmus Nielsen in seiner nachhegelschen Zeit an, in der er auch eifrig Naturwissenschaften trieb. Sein Hauptwerk: Grundideernes Logik, 2 Bde., 1864—1866, war die Veranlassung zu einem die Gemüther sehr aufregenden Streit zwischen den Monisten, d. h. Martensen und andererseits Bröchner und Georg Brandes, und den Dualisten, d. h. Nielsen und

seinen Anhängern, die Beides: Wissenschaft und Glauben gelten lassen wollten. Ferner veröffentlichte Nielsen ausser einer Reihe Cursen „For Universitetsaaret", wie Logik og Psychologie, Propädeutik og Logik, und vielen kleinen Schriften, Religionsphilosophie, Kopenh. 1869, und Natur og Aand (Natur und Geist), ebd. 1873. In Christiania, wo er als Gast an der Universität Vorlesungen hielt, erntete er durch diese grossen Beifall und gab sie später heraus: Hindringer og Betingelser for det aandelige Liv i Nutiden (Hemmnisse und Bedingungen des geistigen Lebens der Gegenwart), 1868. Besonnene Kritik übte gegen ihn J. M. Monrad.

Der junghegelschen Schule gehörte im Wesentlichen Hans Bröchner an (1820—1875, seit 1857 Prof. an der Universität in Kopenhagen), der durch die Schriften von Straufs bestimmt wurde. Dessen Glaubenslehre übersetzte er ins Dänische. Seine Ansicht über die Religion spricht sich im Gegensatz zu der Kierkegaards in dem Titel seiner Schrift aus: Om det Religiöse i dets Enhet med det Humane (Das religiöse in seiner Einheit mit dem Humanen), Kopenh. 1869. Sein bedeutendstes Werk ist: Bidrag til Opfattelsen af Philosophiens historiske Udvikling (Beiträge zur Auffassung der historischen Entwickelung der Philosophie), ebd. 1869; auch gab er einen Grundriss der Geschichte der Philosophie heraus (Philosophiens Historie i Grundr.), 2 Bde., Kopenh. 1873—1874).

In den letzten Jahrzehnten haben sich Einflüsse von Frankreich und England namentlich von Spencer, sowie von neueren deutschen Philosophen geltend gemacht. Man bemerkt dies deutlich bei dem bekannten Aesthetiker Georg Morris Cohen Brandes (geb. 1842), der auch Vieles in deutscher Sprache geschrieben hat, in seiner Schrift: Aesthetiske Studier, 2. Aufl. 1888, in seiner Uebersetzung Stuart Mills u. A. Entschiedene Zuneigung hat er zu Nietzsche, indem er sich als freier Individualist zeigt. Von deutscher Philosophie, besonders der kantischen und lotzeschen, aber auch von englischer war abhängig Sophus Heegaard (1835 bis 1884, seit 1875 Prof. zu Kopenhagen), der religiöse Fragen von der Wissenschaft ausschloss: Om intolerance, Kopenh. 1878; Om Opdragelse, ebd. 1880, 3. Opl. 1882—1886. Den Einfluss Kants zeigt mehrfach Kristian Kroman (geb. 1846, seit 1884 Prof. d. Philos. in Kopenhagen), Den exakte Videnskabs Indläg i Problemet om Själens Existens, 1877, Vor Naturerkjendelse, 1882 (deutsch: Unsere Naturerkenntniss, 1883); Tänke- og Själelära, 1882, 3. Aufl. 1899 (deutsch von Bendixen: Kurzgefasste Logik und Psychologie, Lpz. 1890); Grundträk of Själelären, 1889, 2. Aufl. 1894. Nach Kroman giebt es zwei Arten von Wissenschaften, die formalen (Logik, Mathematik, Mechanik) und die realen (Naturwissenschaft etc.). Die ersteren, in gewisser Weise apriorisch, haben es mit selbstgeschaffenen Objecten zu thun und geben uns Gewissheit, die letzteren finden Objecte vor, sind empirisch und bieten nur Wahrscheinlichkeit. Die Voraussetzung, die im Causalgesetze liegt: Jedem bestimmten Vorher entspricht ein bestimmtes Nachher, ist nicht der Erfahrung entnommen, ist auch keine unmittelbare Thatsache für das denkende Bewusstsein, sondern entsteht aus dem Selbsterhaltungstrieb, indem es für die Selbsterhaltung des Menschen nothwendig ist, die Welt, mit der er stets kämpft, zu verstehen, hierfür aber als die einzige Bedingung die des gleichmässigen Verhaltens der Dinge nach dieser Voraussetzung gelten kann. In seinem Vortrage: Ueber Wesen und Bedeutung der Philosophie, Vierteljahrsch. f. wissensch. Ph. IX, S. 1—32, trennt er scharf die Philosophie als Wissenschaft, die jeder annehmen müsse, von der Lebensanschauung, die persönlicher Wahl unterliege. In der Psychologie, die sich auf Selbstbeobachtung gründet, spricht sich Kroman entschieden dagegen aus, dass man im seelischen Leben nur Vorgänge habe, ohne eine zu Grunde liegende Einheit, ohne ein dahinterliegendes Etwas anzunehmen,

das Zustände habe und Thätigkeiten ausübe, sowie gegen den spinozistischen Parallelismus der seelischen und körperlichen Erscheinungen. Zwei Seiten, die nicht in Wechselwirkung miteinander ständen, könnten nichts voneinander wissen. Im Ganzen huldigt Kroman der Associationspsychologie.

Auf ethischem und psychologischem Gebiet sowie auf dem der Geschichte der Philosophie hat mit entschiedenem Erfolg gearbeitet Harald Höffding (geb. 1843, seit 1883 Prof. d. Philos. in Kopenhagen), der in seinen Ansichten von deutscher wie von englischer Seite beeinflusst ist, in der Fassung des Causalgesetzes namentlich Einwirkung Kants zeigt. In seiner Schrift: Om Grundlaget for den humane Ethik, Kopenh. 1876, deutsch 1880, versuchte er eine rein psychologisch-historische Fundamentirung der Ethik. Seine Psychologien i Omrids paa Grundlag of Erfaring, 1882, 4. Aufl. 1898, deutsch von Bendixen, Lpz. 1887, 2. Aufl. 1893, eins der brauchbarsten Lehrbücher für diese Disciplin, nimmt den empirischen Standpunkt ein gegenüber dem metaphysischen, schliesst so den Materialismus wie den Spiritualismus aus, indem sie bei der Darstellung Physiologie und experimentelle Psychologie ausgiebig benutzt und versucht, „das vereinende Princip zum leitenden Gesichtspunkt zu machen und zu zeigen, wie sowohl die Gesetze der Association als die der Empfindungen auf dieses Princip zurückzuführen" seien, ohne also aus den Associationen alle geistigen Processe abzuleiten. Was das Verhältniss von Leib und Seele betrifft, so huldigt er der „Identitätshypothese". Die Selbstbeobachtung ist Hauptquelle für die Psychologie, wobei auch eine von früheren Geschlechtern ererbte Veranlagung mit beachtet wird. Empfindung und Bewegung sind zwei Seiten an einem uns Unbekannten. Das Bewusstsein ist eine zusammenfassende Thätigkeit. Es folgte weiter von ihm: Etik, de etiske Principer og deres Anvend. paa de vigtigste Livsforhold, 1887, 2. Aufl. 1897, deutsche Uebersetzung von Bendixen, Lpz. 1888, 2. Aufl. 1901, in der Höffding, in bestimmter Opposition zu theologischer Ethik, zuerst die Voraussetzungen der Ethik giebt, dann die individuelle und zuletzt die sociale Ethik darstellt, letzterer den grössten Raum widmend und den Schwerpunkt in sie legend. Als Grundlage der ethischen Werthschätzung sieht er die universelle und uninteressirte Sympathie an und als Maassstab die allgemeine Wohlfahrt, wobei er aber doch das Princip des persönlichen Werthes auch mit hereinzieht. Es müsse in dem Triebe und Gefühle im Menschen eine gewisse Anlage für das Wohlfahrtsprincip vorhanden sein; denn bewiesen könne dasselbe nicht werden. So ist das Ethische nach Höffding das Resultat einer langen Entwickelung, ohne dass er doch mit Spencer übereinstimmt. — Von sonstigen Arbeiten Höffdings seien noch erwähnt: Formal Logik, 1884, 2. Aufl. 1888, Psykologiske Undersögelser, 1889, wovon ins Deutsche übersetzt ist die Abhandlung über Wiedererkennen, Association und psychische Activität, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 13, 1889, S. 420—458, 14, 1890, S. 27—54, 167—205, 293—316. Ethische Principienlehren, in Züricher Reden, Bern 1896, seine kürzeren, zum Theil in diesem Grundriss noch nicht erwähnten philosophie-geschichtlichen Untersuchungen über die stoische Bestimmung der Willensfreiheit, 1870, über die Philosophie in Deutschland nach Hegel, 1872, über englische Philosophie unserer Zeit (s. ob. S. 406), Spinozas Leben und Lehre, 1877, Charles Darwin, 1889, S. Kierkegaard (s. ob.), und seine Geschichte der neueren Philosophie, 2. Bde. 1894 f., ins Deutsche übersetzt von Bendixen, 2 Bde., Lpz. 1895 f., in der er besonderes Gewicht auf den persönlichen Factor, auf das Verhältniss zur Erfahrungswissenschaft und die culturhistorische Bedeutung der philosophischen Systeme legt, zugleich aber bestrebt ist, mehr die Problemstellung als die Problemlösung zu geben.

Auf dem Gebiete der Psychologie haben ferner gearbeitet Carl Lange, Professor der Medizin in Kopenhagen, Om Sindsbevögelser, 1885, deutsch: Ueber Gemüthsbewegungen, Lpz. 1887, der die psychischen Phänomene aus physiologischen Bedingungen erklärt, Alfred Lehmann, der namentlich auf psychologisch-physiologischem Gebiet gearbeitet hat, auch die psychischen Vorgänge mehr und mehr auf materielle zurückführt, Om Farverners elementäre Ästetik, 1884, Om Genkendelze 1888 (in d. Philos. Studien V) u. A., F. Halberg, F. Feilberg, Om sjoeldig Ringhed, 1899, 1900.

Von weiteren dänischen Philosophen sind u. A. noch zu nennen: C. N. Starcke, der ein Werk über Feuerbach (s. ob. S. 165), ferner Etikens teoretiske Grundlag., Kopenhagen 1889 — worin er den Ursprung des Gewissens untersucht —, und Die primitive Familie, Lpz. 1888, geschrieben hat, Claudius Wilkens, Ueber das Erkenntnissproblem, 1875, Samfundslegemets Grundlove (Grundgesetze der menschlichen Gesellschaft, die gesammte Sociologie), 1881, Aesthetik 1888, die erste systematische Behandlung dieser Disciplin in Dänemark, in der er sich bei der Definition an Kant im Ganzen anschliesst, aber bei der Betrachtung der objectiven Seite des Schönen dafür eintritt, dass wir in der schönen Form einen werthvollen Inhalt haben müssen.

In Norwegen, das schon wegen der Sprache auf dem Gebiete der Wissenschaften vielfach in Zusammenhang mit Dänemark stand und noch steht, lehrte bald, nachdem in Christiania 1811 eine Universität gegründet war, Philosophie Niels Treschow, der, 1751 in Drammen (Norwegen) geboren, längere Zeit Rector in Helsingör und in Christiania war, dann von 1800 an Professor der Philosophie in Kopenhagen, wo er als Lehrer eine einflussreiche Wirksamkeit entfaltete, später als Professor in Christiania, wo er 1833 starb. Er war ein geistreicher und fruchtbarer Schriftsteller. Von seinen Werken sind die bedeutendsten: Forelänninger over den Kantiske Philosophie, Kopenh. 1798, ins Deutsche übers., 2 Bde., Kopenh. u. Lpz. 1798, 1799; Elementer til Historiens Philosophie, 2 Bde., Kopenh. 1811; Moral for Folk og Stat, 2 Bde., Kopenh. 1811; Om den menneskelige Natur i Almindelighed, isaer dens aandelige Side, ebd. 1812; Almindelig Logik, ebd. 1813; Om philosophiske Saedelaeres förste Grunde, Christ. 1825; Christendommens Aand eller den evangeliske Laere, ebd. 1828; Om Gud, Idee og Sandseverdenen —. Et philosophisk Testament, 3 Bde., ebd. 1831—1832.

In seinen Vorlesungen über die kantische Philosophie stimmte er namentlich in der Ethik Kant bei, weniger in der Dialektik, wo er mehrfach den alten rationalistischen Standpunkt einnahm. Später steht er den nachkantischen Idealisten nahe in dem Bedürfniss, alles Wirkliche und Mögliche aus einem einzigen Princip abzuleiten, und in der Neigung, dieses Princip als ein rationelles zu bestimmen, wenn er sich auch von romantischen Phantastereien fern hielt. So kam er dazu, eine Identitätshypothese aufzustellen: Geist und Körper sind nur verschiedene Seiten eines und desselben, etwas Anderes für den äusseren und etwas Anderes für den inneren Sinn; eine Wechselwirkung zwischen Aeusserem und Innerem, zwischen Empfindung und Bewegung kann nicht stattfinden. Jedes Einzelwesen ist eine endliche eingeschränkte Erscheinung des Unendlichen und Einen. Wegen der Vervollkommnung, die man in der Erfahrungswelt bemerkt, muss man ihr das Vollkommene als Ursprung und Endziel anweisen. Dies ist das Sein in letzter Instanz. Denn das Vollkommene ist an sich nur Eins, ja das einzig Eine. Jedes Einzelwesen nimmt an dieser Idealeinheit theil, insofern jedem Dinge als Wesen seine Idee zukommt, und alle Ideen durch ein gemeinsames Band um-

schlungen werden. Die Idee erscheint also als das Grundwesen der Einzeldinge, wie sie erkennbar und theoretisch die Bedingung der Wahrheit ist. — Wie für die Geschichte so auch für die Natur nimmt Treschow eine continuirliche Entwickelung an, auch die Menschen haben zu ihren Ahnen Thiere. Die Entwickelung jedes Individuums ist analog der des Geschlechts. Schliesslich gipfelt das ganze System Treschows in einer religiösen Weltanschauung, wie er sich überhaupt auf religiöse Erörterungen gern einliess. — S. Treschows Autobiographie in der Schrift: Om Gud etc.

Eine lange Wirksamkeit als Lehrer und ziemlich ausgedehnte Thätigkeit als Schriftsteller hat ausgeübt Markus Jac. **Monrad**, geb. 1816 zu Nöterö, seit 1845 Lector und seit 1851 Professor der Philosophie in Christiania, gest. 1897 in Christiania, der die hegelsche Philosophie noch bis zu seinem Tode vertrat. Seine vorzüglichsten Schriften sind: Philosophisk Propädeutik, Christ. 1849, 4. Aufl. 1882; Psychologie, ebd. 1850, 5. Aufl. 1892; Ethik, ebd. 1851, 4. Aufl. 1885; Tolv Foreläsninger om det Skjönne, ebd. 1859, 2. Aufl. 1873; **Tankeretninger in den nyere Tid**, ebd. 1874, 2. Aufl. 1883, in deutscher Uebersetzung: Denkrichtungen der neueren Zeit, Bonn 1879; Kunstretninger, Christ. 1883; Religion, Religioner og Christendom, ebd 1885; **Aesthetik**, 2 Bde., ebd. 1889 bis 1890; Tro og Viden, ebd. 1892; Christendommens Mysterier fra Fornuftens Standpunkt. En Studie, Christ. 1895, deutsch: Die Mysterien des Christenthums vom Gesichtspunkte der Vernunft betrachtet, Lpz. 1896. Den menneskelige Viljefrihed og det Onde, Christ. 1897, deutsch: D. menschl. Willensfreiheit und das Böse, übers. von O. v. Harling, Lpz. 1898. Nach Monrad ist das Wirkliche die Idee, das Wesen der Begriff. Gerade das tiefste Mysterium des Seins ist es, dass es in seinem innersten Grunde Denken ist. Die Idee hat ihre Offenbarung in der Natur und im Leben, in der Welt des Geschehens und Erscheinens. Ihre höchste irdische Form erblicken wir im Menschen. Durch den Begriff der Persönlichkeit, den Monrad bevorzugt, bahnt er sich den Weg vom Endlichen zum Absoluten. Die erste Offenbarung, die vollkommenste Aeusserung der Realität der Idee in unserem Geiste ist der Glaube, der Glaube an eine Persönlichkeit, an Gott. Auch Monrad beschäftigt sich gern mit religiösen Problemen und bezeichnet seinen Standpunkt selbst als einen mystisch-pantheistischen. Das Wesen der menschlichen Vernunft ist, sich durch die göttliche Vernunft, von der sie einen Keim in sich hat, ergreifen zu lassen und so das an sich Vernünftige zu ergründen. Die menschliche Vernunft hat daran zu arbeiten, sich einige von den tiefsten mystischen Lehren des Christenthums anzueignen — Auf Grund des Gedankens, dass das Leben in steter Ueberwindung und Versöhnung der Gegensätze bestehe, bekämpft er die vermittelungslose Trennung zwischen Glauben und Wissen und sucht eine Ausgleichung im kirchlichen Sinne durch die Annahme zu gewinnen, der Glaube anticipire das unendliche Ziel, welchem die stets im Werden begriffene, niemals vollendete Wissenschaft zustrebe. Auch den Positivismus erkennt er als zu Recht bestehend an, aber bloss als ein nothwendiges Moment in der Entwickelung der Idee, dem freilich nur eine momentane Bedeutung beigelegt werden darf. Er muss sich wieder in die Idee, in der er seinen Ursprung hat, aufheben. Der Positivismus in jeglicher Gestalt ist nur das Moment der Selbstvergessenheit der Idee. Das Denken sucht sich dem unmittelbar Daseienden, der besonderen Thatsache anzuschliessen ohne auf die tiefste Quelle derselben oder seiner selbst zurückzugehen. Es muss aber dieser status exaninitionis der Idee ihr in sich bestimmtes Ziel und Maass haben. Wie lange freilich die positive Periode dauern wird, kann man nicht berechnen. — S. über M. J. Mourly Vold, M. J. M. som Filosof. En Mindetale, Krist. 1898. Es wird hier eine Reihe

von Merkmalen aufgezeigt, wodurch sich die Lehre M.s von der Hegels selbst unterscheidet.

Hegelianer war auch G. V. Lyng (Professor in Christiania, gest. 1884), der ausser Schriften über die ionische Naturphilosophie, über Ammonius Sakkas u. A. (s. Grundr. I), eine über Schelling, ein System der logischen Principien veröffentlicht hat. Grundtankernes System En udförlig Fremstilling af Logiken; 3 Bde., Christ. 1886—1887; der 3. Bd. nach dem Tode des Verf.s von A. Löchen herausgegeben. Lyng stellt hier die Logik im hegelschen Geiste dar, aber mit besonderer Hervorhebung der den Kategorien entsprechenden Weltauffassungen und mit zum Theil geistreicher Anwendung auf eine Menge concreter, vielfach ganz moderner Probleme. Die ganze Wirklichkeit, alles Sein und Geschehen ist Selbstbestimmung oder, wie man es auch ausdrücken kann, Selbstentwickelung. J. Mourly Vold (seit 1890 Professor der Philosophie in Christiania) fasst die kritische Erkenntnisstheorie als die philosophische Grundwissenschaft auf; von dieser werde man unter allseitiger Berücksichtigung des Gegebenen zu einer idealen Weltauffassung geführt. Er hat unter Andern geschrieben: Albr. Krauses Darstell. d. kantischen Raumtheorie, s. Grundr. III, S. 309; Spinozas Erkjendelsestheori, s. Grundr. III, S. 124; Verdensbetragtning, Sokrates og Fantasie. Tre Foredrag for den filosofiske Doktorgrad, Christ. 1889; Filosofiens Forhold till de andre Videnskaber. En Tiltraedelsesforelaesning, 1890. Einige Experimente über Gesichtsbilder im Traum, Ztschr. f. Psychol. u. s. w., 1896. Ueber Hallucinationen, vorzügl. Gesichtshallucinationen, Ztschr. f. Psychiatrie, 1900. Von weiteren auf dem Gebiete der Philosophie arbeitenden Gelehrten sind u. A. zu nennen: E. F. B. Horn (gest. 1899), Mennesket og Moralen, Christ. 1877. Om Personlighedsbegrebets rette omfang, Christ. 1881; Om Muligheden af en systematisk Ethik paa positivistisk Grundlag, Christ. 1886; Gods Styrelse og Menneskets Frihed, Christ. og Kbh. 1890. A. Löchen (seit 1900 Prof. der Philosophie in Christiania), Om J. Stuart Mills Logik, Christ. u. Kopenh. 1885; Spörgsmaal vedrörende de afasiske Sygdomme, Christ. 1888; G. Fasting, Til Belysning af Pietismen, Christ. 1882; Fromheden og Endeligheden. Christ. 1883. G. Kent (gest. 1892), Det absolute Godsbegrep, En religionsphilosophisk Udvikling, Christ. 1886; über Hegel s. ob. S. 50. A. Wildhagen, En Fremstilling af vor tids Determinisme, Christ. 1887. Olaf Ellefsen, Om Moralens Oprindelse, Christ. 1893. H. C. Hansen (gest. 1900), Moral, Religion, og Videnskab, Kopenh. 1890; Rummet og Själen, Kbh. 1895; Om Begrebed Frihed, Christ. 1896. G. Halvorsen, Grunddrag af Metafysik, Naturfilosofi og Aands Filos., Christ. 1891. Anathon. Aall, Der Logos. Geschichte sein. Entwickel. in der griech. Philos. u. der christl. Litteratur, 2 Bde., Lpz. 1896—1899. Kr. Birch Reichenwald Aars, D. Autonomie der Moral mit besond. Berücksichtigung. Imm. Kants, Hamb.—Lpz. 1896; Zur psychologischen Analyse der Welt, s. ob. S. 344; Analyse de l'idée de la morale (Schrift. d. Wissensch. Gesellsch. zu Christ.) 1899, der sich auch mit physiologischer Psychologie beschäftigt hat.

Philosophie in den Niederlanden.

§ 62. In den Niederlanden haben im Ganzen die grossen Traditionen von Descartes, Spinoza, Geulincx wenig gewirkt. Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts herrschte daselbst ein populäres

Philosophiren, das meist praktische Ziele verfolgte und sich an die Alten anschloss. Hier sind vor Anderen zu nennen Hemsterhuys, Wyttenbach, van Heusde. Mehrfach hatte dann die deutsche Philosophie Einfluss, namentlich die kritische, weniger die eigentlich speculative. Von den sechziger Jahren an erwachte das Studium und die Verehrung Spinozas, vorzüglich durch van Vloten gepflegt. Der bedeutendste holländische Philosoph dieses Jahrhunderts war Opzoomer, der einem freilich nicht folgerichtig ausgebildeten Empirismus huldigte, alle eigentliche Speculation verwarf und die Philosophie mehr in den Dienst der Praxis stellte. Von den jetzt lebenden Philosophen sind van der Wyck und Bolland besonders hervorzuheben. Am meisten regten in den letzten Jahrzehnten die religiösen Probleme zum philosophischen Denken an; auch auf dem Gebiete der Religionsgeschichte ist Manches geleistet worden.

Ueber die Philosophie in den Niederlanden handeln T. Roorda, in Zeitschr. für Philos. u. philos. Krit. 10, 1843; Land in Mind, 1878; G. von Antal, Die holländische Philosophie im neunzehnt. Jahrh., Utr. 1888 (hier vielfach benutzt). S. auch C. B. Spruyt, D. Gesch. der Philos. in Holland in den letzten zehn Jahren, A. f. G. d. Ph., II, S. 122—140, III, S. 495—510. F. P. N. Land, De Wijsbegeerte in de Nederlanden, 's Gravenh. 1899, Uebersetzung einer für die Series of Books of Philos. in its national development verfassten, aber dort nicht erschienenen Arbeit.

Franz Hemsterhuys, Sohn des berühmten Philologen, geb. 1721 in Franecker, einem Städtchen Frieslands, studirte in Leiden, wo er die Philologen Valckenaer und Ruhnken kennen lernte, und trat dann bald in den Staatsdienst, der ihm aber Zeit liess, sich eingehender mit den Wissenschaften zu beschäftigen; er starb im Haag 1790. In freundschaftlichen Beziehungen stand er mit der philosophisch und namentlich religiös äusserst angeregten Fürstin Adelh. Amalie Galizin, die in Münster in ihrem Kreise bekannte Dichter und Gelehrte versammelte. So wurde Hemsterhuys auch mit Goethe, Frdr. Hnr. Jacobi u. A. bekannt. Letzterer nahm von den Gedanken Hemsterhuysens Manches auf. Von seinen Schriften, die er in der Form von Dialogen und Briefen und zwar in französischer Sprache herausgab, sind die bedeutendsten: Sophyle ou de la philosophie, Par. 1778, Aristée ou de la divinité, Par. 1779, Alexis ou de l'âge d'or, Paris 1787, deutsch von Frdr. Hnr. Jacobi, Riga 1787, Simon ou des facultés de l'âme, Par. 1790, Lettre sur la sculpture, Amstrd. 1769, Lettre sur les désirs, Paris 1770, von Herder sehr geschätzt, der überhaupt Hemsterhuys als Philosophen sehr hoch stellte, Lettre sur l'homme et ses rapports, Par. 1772, Lettre de Dioclès à Diotime (Fürstin Galizin) sur l'athéisme, Par. 1787, deutsch übersetzt in den Werken Jacobis. Oeuvres philosophiques de Fr. H., herausgeg. von Jansen, Par. 1792, 2. Aufl. 1869, deutsch 3 Bde., Lpz. 1782—1797, neue vollständigere Ausgabe der Werke von Meyboom, 3 Bde., Leeuward. 1846—1850. — Wenn auch Hemsterhuys wesentlich auf den Alten, auf Platon und Sokrates fusst, so nimmt er doch in eklektischer Art Manches von Neueren, so von Locke, Shaftesbury, Leibniz u. A., in seine Gedanken auf, die er nicht systematisch entwickelte. Er kämpfte mit Entschiedenheit gegen den Materialismus, der jene Zeit zum Theil beherrschte; nach ihm können wir auch solches, das nicht Materie ist, auffassen. Nur die Art und Weise, wie die Dinge auf uns wirken, kennen wir, nicht die Dinge selbst. Von Gott haben wir eine Art uns innewohnender

Ueberzeugung. Das Schöne erklärte H. als das, was in kürzester Zeit die grösste Menge von Vorstellungen erzeuge, eine Definition, die bei Goethe u. A. Anerkennung fand.

Ueber H. s. J. Neeb, Ueb. H. u. d. Geist seiner Schriften, Mainz 1814, auch in seinen Vermischt. Schriften. P. H. Tydeman, Proeve eener Lofrede op. Fr. H., Leiden 1834. L. S. P. Meyboom, Commentatio theologico-philosopha de Fr. H. meritis in philosophiae loco de deo hominisque cum deo coniunctione explicando, Groningae 1840; s. auch dessen Ausgabe der Philosoph. W. W. H.s, III. Emil Gruiker, François H., sa vie et ses oeuvres, Par. 1866. S. A. J. Ruever Groneman, Fr. H., de Neederlandsche wijsgeer, Utr. 1867. Eug. Meyer, D. Philosoph Fr. H., Breslau 1893.

Daniel Wyttenbach, dessen Bedeutung hauptsächlich auf dem Gebiet der classischen Philologie liegt, war 1746 in Bern geboren, wurde 1771 Professor am Remonstrantengymnasium in Amsterdam und 1799 Professor der Beredsamkeit und der schönen Wissenschaften in Leiden und starb 1820 in Oegsgeest. Seine philosophischen Arbeiten schliessen sich vielfach an die Alten an, zeigen aber den bedeutenden Einfluss der Leibniz-Wolffschen Lehren. Er schrieb u. A. Praecepta philosophiae logicae, Amstrd. 1782, neue Ausg. von Eberhard, Halle 1794, und Maass, ebd. 1821; Disputatio de unitate dei, 1780, worin er sich gegen Kants „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes" wendet. Am bekanntesten in philosophischer Beziehung ist er durch seine sehr heftig ausfallende Polemik gegen den Kantianer P. van Hemert geworden, s. Grundr. III, S. 387 f., und die daselbst citirte Schrift von Prantl. M. Heinze, Allg. D. Biogr.

Für Kenntniss und Würdigung Platons hat litterarisch besonders gewirkt Phil. Wilh. van Heusde, geb. 1778 in Rotterdam, gest. 1839, lange Zeit Professor der Beredsamkeit in Utrecht, von dessen Schriften ausser den Grundr. I citirten noch zu erwähnen sind: De Sokratische school, 4 Bde., Leiden 1834—1839, 3. Aufl. 1860, Bd. 1—3 auch ins Deutsche übersetzt; Brieven over den aard en de strekking van het hooger onderwijs, Utr. 1829, 4. Aufl. 1857, auch deutsch, und Brieven over het beoefenen der wijsbegeerte, insonderheid in ons vaterland en in onze tiden, Utr. 1837. Er verlangte für die Philosophie guten gesunden Verstand und Principien, die nicht gegen die Theologie verstiessen, und meinte, für den holländischen Charakter seien am passendsten die Classiker, namentlich Platon, so dass die neueren Speculationen, die nur zu Ungereimtheiten führten, keinen Boden in Holland finden könnten. So regte er auch besonders zum Studium der classischen Philosophie in Holland an; es entstanden Werke wie die Prosopographia Platonis von Groen van Prinsterer u. a. — Entschiedener Gegner von Heusde, namentlich auch von dessen philosophischen Sprachforschungen, war Jac. Nieuwenhuys (1777—1857), der in seinen Elementa metaphysices historice et critice adumbrata, 1. Th., Leiden 1833, sich als Anhänger von Hermes zeigte, sich später aber mehr an Krause hielt.

Die kantische Philosophie hatte zeitig Boden in Holland gefunden, indem namentlich Paul van Hemert (s. über ihn weiter unt. H. Y. Groenewegen) und J. Kinker bemüht waren, ihre Landsleute mit ihr bekannt zu machen, s. Grundr. III, 387 f. Der Letztere, geb. 1764, gest. 1845, wollte später lieber der kritischen als der kantischen Philosophie angehören, neigte sich aber in Wahrheit einer wenn auch etwas unklaren Identitätsphilosophie zu. Nachdem er den namentlich in französischer Uebersetzung einflussreichen Versuch einer Erläuterung der Kritik der reinen Vernunft, ferner Brieven over het natuurrecht u. A. geschrieben hatte, wurde nach seinem Tode noch veröffentlicht: Le dualisme de la raison humaine, 2 Bde., 1850, 1852, worin er die Nothwendigkeit der Anwendung von Kategorien

auf die Erscheinungen des inneren Sinnes darthun will. Vergl. die Monographie von van der Wyck: Joh. Kinker, 2. Aufl., Groning. 1864. Als mehr oder minder Anhänger Kants sind noch zu nennen: Le Roy, der den christlichen Glauben für vereinbar mit der kantischen Philosophie hält, und J. A. Bakker, der eine Schrift über die deutsche Philosophie seit den letzten 50 Jahren 1835 erscheinen liess. Zu erwähnen ist hier auch Joh. Frdr. Ludw. Schröder (1779—1845), Deutscher von Geburt, der in Halle die kantische Philosophie kennen gelernt hatte, seit 1816 Professor der Mathematik und Physik, zuletzt auch der Philosophie in Utrecht. Zuerst der kantischen Lehre zugethan, neigt er sich in der Erkenntnisstheorie später mehr zu Schleiermacher und kommt dazu, logische und materielle Grundwahrheiten aufzustellen, indem das, was unmittelbare Aussage des menschlichen Bewusstseins ist, als Grundwahrheit angesehen werden soll. Von seinen Schriften sind zu erwähnen: Oratio de nostra cognitione animi comparata cum cognitione rerum corporearum, 1824 gehalten, in den Annalen der Utrechter Akademie; Proeve over de waarheid der menschelijke kennis.

In neuerer Zeit hat sich die Aufmerksamkeit wie anderwärts, so auch in den Niederlanden, Kant wieder, freilich nur in geringerem Maasse, zugewandt. Zu nennen ist hier: Dr. Burger, Kants wijsbegeerte, s' Hage 1881 (der auch eine kleine Schrift: Lockes bewijs vor het bestaan van God, Amsterd. 1872, veröffentlicht hat), ferner M. H. du Marchie van Voorthuysen, s. Grundr. III, 309, der neuere deutsche Kantlitteratur eingehend berücksichtigt und Kant scharf kritisirt, indem er schliesslich zu dem Ergebniss gelangt, Kants Verdienst bestehe besonders darin, deutlicher, als es früher geschehen, dargelegt zu haben, wie schwierig eine befriedigende Erkenntnisslehre sei. S. über ihn namentlich van der Wyck, Kantstud. III, 1899, S. 403—416. Zu einem Neukantianismus, auch meistentheils in religions-philosophischer Beziehung, bekennt sich H. Y. Groenewegen (Pastor in Rotterdam): Paulus van Hemert als godgeleerde en als wysgeer, Amsterdam 1889, Twee Fragen uit de Wysbegeerte van den Godsdienst (Bibliotheek van Moderne Theologie) 1891, De nieuwere Wysbegeerte van den Godsdienst (Theol. Tydschrift) und sonstigen Aufsätzen in Gids etc. Auf ethischem Gebiet sind von ihm folgende Arbeiten zu nennen: Het onderwys in de Zedekunde van Prof. Abr. Kuenen, Amsterd. 1893, Det Theorie van det Pflichtbesef in de nieuwere Ethiek, Utrecht 1898, Wysgeerige en Christelijke Zedeleer, in: Theol. Tydschrift. — Einige Vertreter fand auch die hegelsche Philosophie in Holland, zu deren Verbreitung sogar eine Zeitschrift gegründet wurde, die freilich nur sehr kurze Zeit bestand. Es sind hier zu nennen Kiehl, van Ghert, Bakkerdorff.

Den Empirismus führte in das Philosophiren ein Cornelis William Opzoomer, der bedeutendste holländische Philosoph in der neueren Zeit. Geb. 20. Sept. 1821 zu Rotterdam, studirte er in Leiden und wurde, schon 1846 Professor der Philosophie zu Utrecht, wegen seiner freien religiösen Ansichten vielfach von kirchlich Gesinnten angefeindet. 1861 wurde er Präsident der Königlichen Akademie der Wissenschaften und starb 23. Aug. 1892 in Osterbeek. Er besass vielseitigste Bildung, namentlich leistete er auch als Jurist schriftstellerisch Bedeutendes. Von seinen geistreichen, meist kürzeren philosophischen Schriften sind hier zu erwähnen: De weg der wetenschap. Een Handboek der Logica, Leiden en Amsterd.; übers. ins Deutsche von G. Schwindt, Utr. 1852. Gänzlich umgearbeitet unter dem Titel: Het wezen der kennis. Een Leerboek der Logica, Amsterd. 1863, neue Aufl. 1867; De philosophica natura, Rede. Utr. 1852; Wetenschap en wijsbegeerte, Amsterd. 1857; De warheid en hare kenbronnen. Amsterd. 1859; De Godsdienst, ebd. 1864, deutsch von Mook, Elberf. 1868; Goethes Godsdienst, Amsterd. 1868; gesammelte kleinere Schriften unter dem

Titel: Losse Bladen, 3 Bde., Haag 1886, 1887. In seinen philosophischen Ansichten neigte Opzoomer zuerst Krause zu, dann vertrat er einen dem Positivismus in manchen Stücken verwandten, andererseits sich sehr von diesem entfernenden, nicht ganz consequent durchgeführten Empirismus. Jedenfalls kann er als Befreier der Philosophie aus den Banden der classischen Philologie und der Theologie gelten. Er will sich mit seinem philosophischen Denken in den Dienst der Praxis stellen und sieht von jeder zu einer Metaphysik führenden Speculation, wie von jeder Metaphysik selbst, ab. In seiner Logik will er, dass die Methoden der Naturwissenschaften auch auf die Geisteswissenschaften angewandt werden. Das Gebiet des Glaubens schied er von dem des Wissens, indem jedes der beiden sein eigenes Recht habe, vollständig. Neben der sinnlichen Wahrnehmung, dem Gefühl von Lust und Unlust, dem Schönheitsgefühl sollten auch sittliches und religiöses Gefühl als zwei verschiedene Quellen für die Erkenntniss gelten, worin sich der idealistische Zug in Opzoomers Philosophiren zeigt. Mit dem Herzen glaube jeder tüchtige Mensch, dass Gott regiere, da im Grunde jeder gebildete Mensch davon überzeugt sei, dass in der Welt das Gute, Schöne, Vernünftige den Sieg erlangen müsse. Opzoomer nahm so im Ganzen fünf Quellen der Erkenntniss an. Mehr als diese brauchten wir nicht, aber weniger genügten auch nicht zur Erklärung des geistigen Lebens. Vergl. van der Wyck, C. W. Opzoomer, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., 106, 1895, S. 1—19; s. auch dens., Prof. C. W. Opzoomer, Mannen van beteekenis, XIV, 1; J. H. Scholten, Het kritisch standpunt van C. W. Opzoomer beoordeeld, voorgedrag in d. Kon. Ak. van Wetensch., Amsterd. 1860. Neben eifrigen Anhängern, von denen van der Wyck, Koorders, Allard Pierson besonders zu nennen sind, hat Opzoomer auch manche Gegner gefunden, z. B. Spruyt, s. u., Doedes s. u., van Vloten, u. A.

Einer der bedeutenderen gegenwärtigen Philosophen Hollands ist der eben erwähnte B. H. C. K. van der Wyck (Prof. in Utrecht), der in seiner Zielkunde, 1. Bd., 1872, einen an Fechner erinnernden idealistischen Monismus lehrt, Identität des Körpers und der Seele des Menschen, aber in der Art, dass der Seele die Suprematie über den Stoff zukommt. Zwar soll man die Seele eine Function des Gehirns nennen dürfen, weil dies zu fruchtbaren Untersuchungen führen könne, aber nicht verleitet dürfe man dadurch werden, den Geist als ein Product des Körpers zu fassen, da vielmehr umgekehrt die Materie eine Modification der Seele genannt werden könne. Ausserdem hat sich van der Wyck mit Erkenntnisslehre beschäftigt, vergl. seine Schrift De Oorsprong en de Grenzen der kennis, Gron. 1863, s. auch eine Rede mit gleichem Titel, Utr. 1890; De wijsbegeerte der ervaring verdedigt, Gron. 1871; Ober het ontstan en de beteekenis van wetenschap en wijsbegeerte, Gron. 1890; Noodlot en Vrijheid, im 1. Heft der unt. erwähnten Zeitschr. Onze Eeuw.

Allard Pierson, geb. 1831 in Amsterdam, längere Zeit Prediger in Rotterdam, dann a. o. Prof. der Theologie in Heidelberg, seit 1877 Prof. der Kunstgeschichte in Amsterdam, gest. 1896, hat sich namentlich auf theologischem Gebiete als scharfer Kritiker bekannt gemacht. Hier ist er zu nennen wegen seiner Schrift: Wijsgeerig onderzoek, Kritische Prolegomena van esthetiek, Deventer 1882. Er sucht eine Verbindung seines darwinistischen Empirismus mit Spinoza und kritisirt von diesem Standpunkt aus die kantische Lehre. Erwähnt mag noch von ihm werden: Schoonheidszin en levenswijsheid, Arnh. 1868. Mit dem Causalitätsproblem beschäftigt sich eingehend vom positivistischen Standpunkt aus J. l'Ange Huet, De methode der positieve filosofie, volgens A. Comte, Leid. 1866; Nieuwe oplossing van een oud vraagstuk. De methode van het positivisme toegepast op het begrip van oorzaak en gevolg, Leid. 1872.

Wenn wir eine Bewegung der Gegenstände ausser uns hervorbringen, so fühlen wir dies als unsere. Einen solchen Zusammenhang fühlen wir dann auch gleichsam sympathetisch, wenn ohne unser Zuthun eine Veränderung ausser uns vor sich geht. Und diese sympathetische Empfindung von dem, was wir unmittelbar in uns selbst als den Zusammenhang zwischen unsern Thaten und ihren Motiven empfinden, ist vornehmlich das, was Causalnexus heisst.

Zu den bekanntesten Philosophen in Holland gehört C. Bellaar Spruyt, (Prof. in Amsterdam, gest. 1901), dessen vorzüglichste Schrift ist: Proeve van eene geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen (gekrönte Preisschrift), Leid. 1879. Er gilt für einen Verehrer Schopenhauers, wenigstens in der Erkenntnisstheorie. In einer Rede: Over de waarde en de onwaarde van het academisch onderwijs in de wijsbegeerte, Amsterd. 1887, spricht er sich sehr skeptisch aus. Er hat noch geschrieben: Het Empiriocriticisme, 1899. S. auch Amorie van der Hoeven, Over Schopenhauer. Kantteekeningen op de bijdrage van Prof. C. B. Spruyt over Schopenhauers „Begripsverwarring op psychologisch gebied“, Versl. en meded. d. K. Ak. v. wetensch., 1895. Mit dem Pessimismus, namentlich dem Schopenhauers, hat sich beschäftigt W. Scheffer, Arth. Schopenhauer, De philosophie van het pessimisme, Leid. 1870; Het wijsgeerig pessimisme van den jongsten tyd, Leid. 1875. S. auch Daniel Kiehl, Natuurlijke historie van den Filistijn. Prolegomena tot de studie von A. Schopenhauer. 1. bundel, s'Hage 1895.

Ein ausgesprochener Verehrer Eds. von Hartmann war früher G. J. P. J. Bolland, ganz autodidaktisch gebildet, lange Zeit Lehrer an dem Gymnasium in Batavia, jetzt Prof. in Leiden, von dem Schriften ob. S. 297 schon angeführt sind. In seinen Erstlingsarbeiten erklärte er von Hartmann für einen grossen und Alles umfassenden Systematiker und war der Ansicht, es sei von diesem der höchste Punkt in dem Entwickelungsgang des bisherigen speculativen Denkens erreicht worden, und noch in seinem Buche über das Welträthsel klingt in der Abhandlung über „die Weltanschauung der Zukunft“ die ursprüngliche Bewunderung nach; zugleich aber macht sich dort in seinem deutsch geschriebenen Aufsatz über „die Lebenserscheinungen“ ein mehr agnostischer, obgleich mystisch gefärbter Zug geltend, und in seiner Antrittsrede über „Veränderung und Zeit“ (Welträths., S. 228—269) legte er in einer an hegelsche Dialektik erinnernden Weise die Verlegenheiten dar, in die sich der über das Geschehen nachsinnende Verstand hoffnungslos verwickeln soll. Es wird jedoch mit einem auf unentbehrliche Postulate des Denkens sich beziehenden „Credamus“ geschlossen. Ein mystischer Zug als Kehrseite scharfer Dialektik macht sich auch in seiner Schrift über „Anschauung und Denken“ bemerklich, in der an Geometrie und Phoronomie eine erweiterte zenonische Kritik geübt wird. Von E. v. Hartmann trennt sich Bolland u. A. jetzt durch die Weigerung, die Idee mit dem Logischen zu identificiren. Nach den früher erwähnten Schriften hat Bolland noch veröffentlicht: Eene Levensbeschouving, 1898, Spinoza, Rede, 1899, Eenheid van Tegendeelen, Amsterdam 1900. — Seit den sechziger Jahren fing man in Holland an, Spinoza wieder eifrig zu studiren und zu würdigen. Unter seinen Verehrern steht obenan der Historiker Joh. van Vloten (1818—1883, von 1854—1867 Prof. der niederländischen Sprache und Litteratur in Deventer, zuletzt in Harlem privatisirend), s. Grundr. III, der einem modificirten, mehr dem Empirismus sich nähernden Spinozismus huldigte. Bei der Enthüllung von Spinozas Denkmal hielt er die Festrede: Spinoza de blijde boodschapper der mondige menschheid, 's Hage 1880. Von seinem atheistischen Standpunkte aus griff er aufs Heftigste die herrschende Theologie an und vertrat seine Ansichten in der von ihm 1865

bis 1882 herausgegebenen Zeitschrift: De Levensbode Tijdschrift op onbepaalde Tijden, fortgesetzt bis 1883 unter dem neuen Titel: De Humanist.

Um Spinoza hat sich ferner trefflichst verdient gemacht, J. P. N. Land (gest. 1897 als Prof. d. Philos. in Leiden), der die grosse Ausgabe der Werke Spinozas mit van Vloten besorgt, auch die Werke Geulincx' herausgegeben, über beide Philosophen werthvolle Abhandlungen geschrieben hat, s. Grundr. III, und kantischen Ideen zugänglich war, Inleiding tot de wijsbegeerte, 's Hage 1889. S. Lands Biographie von Spruyt in der bei der Litteratur oben erwähnten De wysbegeerte in de Nederlanden. Zu erwähnen ist hier auch das Werk von Meinsma: Spinoza en zyn Kring, s. Grundr. III, 113. Für Spinoza hat ferner gearbeitet W. Meyer durch seine Uebersetzung der Ethik etc. mit Einleitung und Commentaren. J. D. Bierens de Haan, Levensleer naar de Beginselen van Spinoza, s'Gravenh. 1900, bekämpft die Metaphysik Spinozas, erkennt aber seine ethischen Principien an. Von demselben war vorher erschienen: Hoofdlijnen eener psychologie mit metaphys. Grondslag, Amsterd. 1898. Weiter sind hier zu nennen: Lotsy, Gunning, van der Linde, s. Grundr. III, welcher letzte freilich kein besonderer Lobpreiser Spinozas ist, und du Marchie van Voorthuysen, in dessen „Nagelaten geschriften", 2. Deel, 1887, sich die eine Abhandlung gegen Grundbegriffe der Ethik Spinozas auf das Entschiedenste richtet. — Auf Grund der Erfahrung will zu einer Identität des Geistes und Stoffes in einem dritten kommen, das freilich für uns unerkennbar sei, H. J. Betz, Ervarindswijsbegeerte, 's Hage 1881; Levenschets van Baruch de Spinoza, ebd. 1881; Spinoza en de vrijheid, ebd. 1877; Spinoza en Kant, ebd. 1883.

Vielfach hatte in Holland während der letzten Jahrzehnte die Theologie Berührung mit der Philosophie infolge der theologischen Controversen, wie sie sich erhoben zwischen der streng orthodoxen Partei und der freien, zwischen welchen beiden eine dritte Partei zu vermitteln suchte. Einer der bekanntesten freisinnigen Theologen war Joh. Heinr. Scholten, 1811—1885, lange Jahre Prof. in Leiden, der besonders durch einen Streit zwischen Opzoomer und Oosterzee (gest. 1882), dem Haupt der Mittelpartei, über Sitz der Religion und Wesen des Christenthums veranlasst wurde, sich mit religiösen Fragen vom philosophischen Standpunkt aus zu beschäftigen. So entstand sein Werk: Geschiedenis van Godsdienst en wijsbegeerte, Leid. 1854, 3. Aufl. 1864, deutsch von Redepenning 1863. Auf Veranlassung von Hoekstras Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde, Amsterd. 1857, worin der Verfasser für den freien Willen eintrat, schrieb er das bekannte Werk: De vrije Wil, kritisch onderzoek, Leid. 1858, 2. Aufl. 1871, deutsch von C. Manchot, Berl. 1874, das in nicht gerade tiefer, aber umsichtiger und vorurtheilsfreier Weise für den Determinismus eintritt. Die Verdienste des ebenfalls freisinnigen Abrah. Kuenen (gest. 1891, lange Zeit Prof. in Leiden) liegen mehr auf dem Gebiete der alttestamentlichen Wissenschaft; von allgemeiner Bedeutung ist: Volksgodsdienst en wereldgodsdienst. Vijf voorlezingen (Hibbert—Vorlesungen), Leid. 1882, deutsch, Berl. 1883. Zu der Mittelpartei gehört neben Oosterzee auch der oben erwähnte J. T. Doedes, der Professor in Utrecht war und sich dem speculativen Theismus, wie er in Deutschland durch Ulrici u. A. vertreten war, im Ganzen anschloss. Von ihm ist zu erwähnen: Inleiding tot de leer van God, Utrecht 1870, 2. Ausg. 1880. Eine andere Richtung der Mittelpartei ist die Gröninger Schule, die an Bedeutung sehr verloren hat. Ihr Haupt war Peter Hofstede de Groot (1802—1886), der die Lehre von der Selbstbeschränkung Gottes vertrat. Sein Hauptwerk ist: Voorlezingen over de Geschiedenis der opvoeding des menschdoms door God, 3 Bde., Gron. 1855, Volksuitg., 1861. Auf dem religionsgeschichtlichen Gebiete

haben sich namentlich bekannt gemacht C. P. Tiele, Prof. in Leiden, Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten, Amsterd. 1876, neue Ausg., ebd. 1891 f., und P. D. Chantepie de la Saussaye, Prof. in Amsterdam, Lehrb. der Religionsgesch., 2 Bde., Frb. i. B. 1887, 1889, 2. Aufl. 1897. Mit Religionsphilosophie haben sich beschäftigt G. H. Lamers, Prof. in Utrecht: De wetenschap van den godsdienst, Utr. 1891, T. Cannegieter, Hugenholtz u. A. Besonders ist hervorzuheben Ludw. Wilh. Ernst Rauwenhoff (1828—1889, zuletzt Prof. in Leiden), Wijsbegeerte van den godsdienst. 1. gedeelte. Het stelsel, Leid. 1887, deutsch: Religionsphilosophie, übersetzt von J. R. Hanne Braunschw. 1889, 2. Aufl. 1894, der 2. Theil, der historisch sein sollte, ist nicht erschienen. R. geht mehrfach auf Kant zurück. Das Uebersinnliche ist kein Gegenstand der Wissenschaft, sondern der Glaube daran ist ein Postulat, das gegründet ist auf das absolut praktische Gesetz in uns. Die Religion besteht nicht in der blossen Ueberzeugung von der Existenz einer höheren Macht, sondern in dem Bewusstsein von einer persönlichen Beziehung zu dieser Macht. Und zwar kommt es vorzüglich auf das Gefühl der Achtung an. Die religiösen Vorstellungen, auch die von Gott, sind Erdichtungen der schaffenden Phantasie. S. Litt. Centralbl. 1890 f.; Kuttner, E. neue Religionsphilos. (Rauwenhoff) u. d. zweifelhafte Werth der Religionsphilos. als Wissensch., Pr., Gnesen 1891; O. Pfleiderer, Die religionsphil. WW. von Martineau und Rauwenhoff, Ztschr. f. prot. Theol. 1890; I. J. de Bussy, De maatstaf van het zedelijk oordeel etc. Beschouwingen naar aanleiding van Dr. L. W. E. R., Wijsbegeerte etc., Amst. 1889. R. Schultze, Kritik der Religionstheorie R.s, Diss., Erlang. 1898. Der oben erwähnte Tiele hat Gifford-Vorlesungen veröffentlicht, deutsch: Einleitung in die Religionswissenschaft, übers. v. Gehrich, 1. Th.: Morphologie, 2. Th.: Ontologie, Gotha 1899, 1901, in denen er die Religionswissenschaft gleich der Religionsphilosophie setzt, wie sie nach den Forderungen der jetzigen Wissenschaft reformirt werden müsse, die aber keineswegs philosophische Glaubenslehre, natürliche Theologie oder gar eine Philosophie über Gott sei. Diese Wissenschaft habe „die Religion kennen zu lernen durch Beobachtung ihres Lebens und ihres Wachsthums und ihren Ursprung zu erforschen". Religion ist nach Tiele wesentlich eine Gemüthsstimmung, aus welcher alles andere Religiöse entspringt, Frömmigkeit, die sich zeigt „in Wort und That, in Vorstellung und Handlung, in Lehren und Leben". Und das Wesen der Religion ist Anbetung.

Wenigstens erwähnt mag hier werden der gedanken- und geistreiche, freisinnige, ja atheistische, aber doch idealistische Eduard Douwes Dekker (1820 bis 1887), der häufig philosophische Fragen, freilich in unsystematischer, vielfach aphoristischer Form, behandelte, unter dem Pseudonym: Multatuli schrieb, mannigfach seinen Unmuth in gereizter Weise kundgab und gewisse Aehnlichkeit mit Frdr. Nietzsche hat (s. R. A. Gzn. Swanborn, Fr. Nietzsche, Germanjes Multatuli, Rott. 1894). Von seinen Schriften sind hier namentlich zu nennen: Ideen, 7 bundel, Amst. 1862—1877. Verzamelde werken bezorgd door zijne weduwe, Amst. 1888, 1889. S. üb. ihn Swart Abrahamsz, E. D. D. Een ziektegeschiedenis, in De Gids, 1888, 3 deel, S. 1—75. In Deutschland fängt man an, ihm Aufmerksamkeit zu schenken, wie Uebersetzungen seiner Werke bezeugen, s. Multatuli, Auswahl aus seinen WW. in Uebersetzung — eingeleitet mit einer Charakteristik seines Lebens, seiner Persönlichkeit und seines Schaffens von Wilh. Spohr, Minden 1899.

Von Autoren, deren Arbeiten auf einzelne Gebiete der Philosophie gehen, seien hier noch genannt: M. S. Polak, Logica. Handboek ten gebruike van akademien etc., Amst. 1859; Die Unsterblichkeitsfrage vermittelst einer neuen philos. Grundlehre, Amst. 1856; Het materialismus, het spiritismus en de strenge

wetenschap, Amst. 1874. G. Heymans (Prof. in Groningen), mit seinen gründlichen und scharfsinnigen Arbeiten: Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 1. Bd.: Allgemeiner Th. u. Theorie des mathemat. Denkens; 2. Bd.: Theorie des naturwissenschaftl. Denkens, Leiden u. Lpz. 1890—1894, wonach die Erkenntnisstheorie eine empirische Wissenschaft ist. Derselbe hat auch geschrieben: Schets eener kritischen geschiedenis van het causalitätsbegrip in de nieuwere wijsbegeerte, Leid. 1890; Het experiment in de philosophie, Leid. 1890. T. Roorda, Zielkunde, of beschouwing van den Mensch als bezield wezen, 2. Aufl. 1858 (etwas im schellingschen Geiste gehalten). J. G. Liernur, Zielkunde, Haarl. 1869. H. Bavinck, Beginselen der Psychologie, Kempen 1897. C. J. Wynaends Francken, Sociale Ethik (positivistisch), Haarlem 1897. G. Jelgorsmo, der sich um die Psychopathologie verdient macht. H. de Vries, Het mechanisme van het denken, Amsterd. 1893, 3 Aufl. 1898.

Von philosophie-geschichtlichen Arbeiten wollen wir noch nennen: A. J. Vitringa, De wijsbegeerte, voorgesteld in hare ontwickkeling, 1. dl. (nur bis zu Aristoteles), Arnh. 1855; De Emanatie-leer en haar invloed op het Christendom. Arnh. 1867. H. Was, Geschiedenis von het scepticisme der zeventiende eeuw in de vornaamste Europesche staten, Utr. 1870; Platos Politeia. Een kritisch-esthetisch onderzoek, Arnh. 1885; Platos Symposion. Eene erotische Studie, Arnh. 1887. C. B. Spruyt, Sokrates als wysgeer, in De Gids 1882.

Seit 1901 erscheint eine Zeitschrift: Onze Eeuw, gegründet vom Professor van der Wyck mit sechs anderen Gelehrten, die auch philosophische Fragen behandelt.

— — —

Philosophie in Italien.

§ 63.*) Nach dem Scheiterhaufen Brunos, der Gefangenschaft Campanellas und dem Processe Galileis, welche den Triumph der Gegenreformation in Italien bezeichneten, wurden die Jesuiten, von den Spaniern beschützt, Herren des italienischen Geistes, und die Philosophie bewahrte als vernünftige, von dem Dogma unabhängige Forschung, ein fast zwei Jahrhunderte langes Schweigen, welches nur durch Vico, den Begründer der Geschichtsphilosophie und der Völkerphilosophie, unterbrochen wurde (s. Grundr. III). Der Vormundschaft der Ordensbrüder entzog sich zuerst Genovesi (1712—1769), der den Illuminismus in Süditalien einführte; in Mailand stellte Beccaria (1737—1794) das Strafrecht neu dar. Der Aufenthalt Condillacs in Parma (1758—1768) und der französische Einfluss begünstigten im letzten Viertel des vorigen und im ersten Viertel dieses Jahrhunderts die Entwickelung des Sensualismus, welcher von Romagnosi (1761—1835) und von Gioia (1767—1828) auf die juristischen

*) Die Paragraphen über italienische Philosophie hat Herr Professor Luigi Credaro in Pavia verfasst.

Wissenschaften angewandt wurde. Galluppi (1770—1846) stellte sich dem Sensualismus entgegen, indem er die Philosophie der Erfahrung gründete, welche als Grundprincip aller Wahrheiten die Realität der Erkenntniss und zwei ursprüngliche Fähigkeiten des Intellects, Analyse und Synthese, anerkennt. Er war jeglicher Art von Eudämonismus abgeneigt.

Mit nationalem Verständnisse versuchten Rosmini (1797—1855) und Gioberti (1801—1852), beide im Vatican unbeliebte Geistliche, Philosophie und katholisches Dogma zu vereinigen. Sie gingen von einer intellectuellen Intuition aus, um mit aprioristischer Methode zum realistischen Idealismus zu gelangen. Rosmini unterscheidet wie Kant die Form und die Materie der Erkenntnisse, giebt aber eine einzige ursprüngliche Form, nämlich die Idee des „möglichen und unbestimmtesten Seins“ zu. Gioberti will einen Ontologismus, der auf dem Grundgedanken beruht, dass wir das absolute Sein oder Gott als schöpferische Ursache unmittelbar schauen — das Sein schafft das Existirende —, an die Stelle des von der inneren Wahrnehmung ausgehenden Psychologismus Rosminis setzen. Mamiani (1799—1885) brachte den realistischen Idealismus Rosminis und Giobertis einerseits mit der Lehre von den Ideen und andererseits mit der Philosophie der Erfahrung in Uebereinstimmung: für ihn ist die Realität von der Wahrheit unzertrennlich, und die Gesammtheit des Wahren besteht in der Einheit des absoluten Seins, welches wir durch Intuition erkennen. Luigi Ferri (1826 – 1895), welcher sich zum dynamischen Monismus bekannte, verband den italienischen Ontologismus mit der europäischen philosophischen Bewegung.

In Neapel schien gegen die Mitte des Jahrhunderts der absolute Idealismus Hegels mehr als der italienische Ontologismus dem Patriotismus einen philosophischen Inhalt zu geben und wurde daselbst durch Vera (1813—1885) und Spaventa (1817—1883) zur Blüthe gebracht. Der Stern Kants dagegen ging erst später am Himmel Italiens auf; denn die Sensualisten verstanden ihn nicht, und wenig verstanden ihn die Ontologen, welche trotzdem viel von ihm lernten, und der vereinzelte Versuch Testas (1784 – 1860), die kantische Lehre an Stelle der anderen Philosophien zu setzen, gelang nicht. Der Neukantianismus, welcher einerseits den Ontologismus und Hegelianismus, andererseits den Positivismus bekämpfend, grosse Verbreitung fand, war glücklicher. Das Haupt dieser Bewegung ist Cantoni, welcher beabsichtigt, den Conflict zwischen Mysticismus und Naturalismus beizulegen und die Philosophie mit der Wissenschaft in Uebereinstimmung zu bringen. Der kantische Kriticismus bot Inhalt und Methode in verschiedener Form dem Denken anderer vorzüglicher lebender Philosophen, so Masci, Tocco, Chiappelli, Faggi,

Zuccante, Cesca. Ganz neuerdings wurde auch Herbart, namentlich in pädagogischer Absicht, eifrig getrieben (Credaro, Fornelli).

Die Trennung von Staat und Kirche, das bemerkenswerthe Anwachsen der experimentellen Wissenschaften, das Studium Comtes und der Engländer begünstigten die Verbreitung des Positivismus nach 1870. Er nimmt von Kant die Relativität der Erkenntniss an, leugnet jegliches Uebernatürliche, vertheidigt den Monismus, gestaltet den Begriff des freien Willens und der Verantwortlichkeit um. Der Hauptvertreter dieser Richtung ist Ardigò. — Vom philosophischen Positivismus ging eine neue Schule der Pädagogik (Angiulli) und eine des Strafrechts aus (E. Ferri). Die jüngsten Positivisten neigen sich jetzt dem Socialismus zu, von welchem eine neue Philosophie ausgehen wird. Labriola gelangte von Hegel aus über Herbart zum geschichtlichen Materialismus. Die mit rein geschichtlichem Interesse behandelte Geschichte der Philosophie hat bemerkenswerthe Untersuchungen hervorgerufen (Tocco, Chiappelli, welcher letzte sich auch durch seine Arbeiten auf den Gebieten der litterarischen, religiösen und socialen Kritik hervorgethan hat).

Die kirchliche Philosophie endlich hat mit der Rückkehr zu St. Thomas eine Erneuerung versucht und bekämpft sämmtliche moderne Philosophien, indem sie deren Geschichte „die Pathologie der menschlichen Vernunft" nennt.

Ueber die neuere Philosophie in Italien handeln: Du mouvement des idées philosophiques en Italie, Rev. brit., 1837. J. Bernardi, Della italiana filos. e dei moderni scrittori più segnalati, in Cimento 1852. M. Debrit, Hist. des doctr. philos. dans l'Italie contemp., Par. 1859. A. Vera, Fragments et souvenirs, Riv. contemp., 1860. C. Gargiolli, Della concordia della filos. ital., Riv. contemp. 1861. V. Giordano, Della legge storica e dell' odierno movimento del pensiero ital., Progresso 1862. Theod. Sträter, Briefe üb. d. ital. Philos., Zeitschr. Der Gedanke 1864—65. R. Mariano, La philos. contemp. en Italie, Par. 1867. G. Trezza, I filosofi italiani del secolo XIX, Nuova Antologia 1869. F. Bonatelli, D. Philosophie in Italien s. 1815, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr., 54, 1869. Morgott, Studien üb. d. ital. Phil. d. Gegenw., Ztschr. d. Katholik, 1868 ff. L. Ferri, Essai sur l'histoire de la philos. en Italie au XIX s., Par. 1869, Tom. I: Gioja, Romagnosi, Galluppi, Rosmini, Gioberti, Tom. II: Mamiani, Hegeliani, Scettici, Scolastici. T. Mamiani, Della filos. ital. applicata, Fil. d. scuole ital. 1874—75. A. Leroy, Les philos. Siciliens, Rev. Belg. 1875. Quadro sintetico della filos. ital., Civiltà cattolica 1875. F. Fiorentino, La filos. contemp. in Italia, Napoli 1876 (polemica in risposta al prof. F. Acri). Pompa, L'Italia filosofica contemporanea, 2 vol., Salerno 1879. G. Barzellotti, La filos. in Italia, N. Antolog. 1879, und Mind, 1878. L. Ferri, The philos. movement in Italy, Princeton Rev. 1879. Espinas, La philos. experimentale en Italie, Rev. philos. T. 7, 1879. G. Fontana, Le filosofie e la coltura ital. nel moderno evo, Milano 1882. Eine gute Uebersicht über die neuere ital. Philos. mit reichlichen Litteraturangaben (bis 1875) findet sich in dem von Vinc. Botta verf. Appendix II (Historical sketch of modern philos. in Italy) zu der englisch. Uebersetz. dies. Grundr. Karl Werner, D. ital. Phil. d. 19. Jahrh.s, 5 Bde., 1. Bd.: A. Rosmini u. s. Schule; 2. Bd.: D. Ontologismus als Philos. des nationalen Gedankens; 3. Bd.: D. krit. Zersetzung u. specul. Umbild. d. Ontologism.; 4. Bd.: D. ital. Phil. d. Gegenw.; 5. Bd.: D. Selbstvermittelung des national. Culturgedankens in d. neuzeitl. it. Ph., Wien 1884—86. E. Juvalta, Alcune cause dell'avversione presente della filos. in It., Riv. it. filos. 1892. — Litterarische Angaben

finden sich in den von uns unten citirten Handbüchern der Gesch. d. Philos. von Conti. Fiorentino u. Cantoni (der von uns benutzt ist) u. in Dizionario di pedagogia von Martinazzoli u. Credaro, Bd. 3, Milano 1891—1901 (erscheint weiter).

§ 64. Philosophen des 18. Jahrhunderts: Genovesi, Beccaria; Sensualisten: Romagnosi, Gioja.

Genovesi: Elementi di scienze metafisiche (lateinisch), Neapel 1743, 4 Bde.; 2. Aufl. (italienisch) 5 Bde., 1766. Arte logica, 1. Aufl. (lateinisch) 1745; 2. Aufl. (italienisch) 1766. Meditazione filosofica su la religione e la morale, 1758. De jure et officiis, 1764. Diceosina, ossia dottrina del giusto e dell' onesto, 1766.

Ueber G. handeln: Romagnosi, La logica dell' abate Genovesi, 1832. Albini, Delle dottrine filosofiche sul diritto di A. Genovesi. in Rend. Accad. Torino, vol. 18. R. Bobba, La vita e le opere di A. Genovesi, Napoli 1868. Giordano, La filosofia etico-giuridica di A. Genovesi, Città di Castello 1897.

Filangeri: La scienza della legislazione, Napoli 1781—88. Siehe: Filangeri on the Science of legislation, in Edinb. Rev. 1807. Commentario dell' opera del Filangeri di B. Constant, Antologia 1825. Martinazzoli, Sul 4. libro della scienza della legislazione di G. Filangeri, Rend. Istit. Lomb., Milano 1895.

Pagano: Ragionamenti estetici, scritti in carcere nel 1799. Principii del codice penale, Napoli 1806. Logica dei probabili, Napoli 1806 (postumi). Considerazioni sul processo criminale, Napoli e Milano 1808. Siehe: L. Giustiniani, Memorie degli scrittori del Regno di Napoli, Napoli 1887—1888, t. III.

Beccaria: Trattato dei delitti e delle pene, Monaco 1764, deutsch von M. Waldeck in der bei L. Heimann ersch. Hist.-polit. Bibl. Berlin 1870. Siehe: C. Cantù, B. e il diritto penale, 1862. A. Amati, Di un manoscritto finora ignorato di C. B., Rend. Istit. Lomb. vol. IV, 1867. Putelli G. G., B. e la pena di morte, Acc. Udin. 1873—78. Desjardins, A. César Cantù et B., Acc. d. Scien. mor. et pol. 1885. P. Duprat, César B., ses écrits, son influence, Rev. mod. 1865. Nuovi studi intorno alla genesi di alcune dottrine di C. B., Ann. stat. 1876. E. Ferri, Da C. B. a Fran. Carrara, Arch. giurid. 1890.

Verri: Meditazioni sulla felicità, Milano 1763. Meditazioni sull' economia politica, Milano 1796. Siehe: A. Vismara, Bibliografia verriana, Arch. stor. lomb. 1884. P. Ferroni, Esami di alcuni passi della meditazione sulla economia politica del conte P. Verri. L. Cossa, P. Verri in Olanda, Rend. Istit. lomb. 1873. E. Bouvy, Le comte P. Verri, ses idées et son temps, 1890. G. Boglietti, Un uomo di stato milanese del secolo scorso, P. Verri, in Rass. naz. 1891.

Giac. Dragonetti: Delle virtù e de' primi, 1765.

Romagnosi: Genesi del diritto penale, Pavia 1791. Introduzione allo studio del diritto pubblico universale, Parma 1805. Saggio filosofico politico sull' istruzione pubblica, Milano 1807. Principii della scienza del diritto naturale, 1820. Che cosa è la mente sana, 1827. Della suprema economia dell' umano sapere, 1829. La morale degli antichi, 1831. Della natura e dei fattori dell' incivilimento, 1832. Opere, Firenze 1832—35. Milano 1836—45. Appunti e pensieri inediti raccolti e pubblicati da un suo antico discepolo (G. Sacchi), Milano 1873. Siehe: G. Ferrari, La mente di Romagnosi, Milano 1835. Cantù, Milano 1835. Sacchi, in Annali stat. 45, 1835. La rigenerazione italiana sulle tracce del sommo filosofo Romagnosi, ibid. 28, 1866. F. Puglia, Le dottrine di Romagnosi intorno alla missione del governo, in Rassegna di scienze soc. e pol. 1885—86; ders., Romagnosi e l' odierno evoluzionismo giuridico, in Riv. fil. scient. 1886. Credaro, Il Kantismo in G. Dom. Romagnosi, in Riv. it. filos. 1887, vol. 2. G. Vadalà-Papale, La funzione organica della società e dello stato nella dottrina di G. D. Romagnosi, Roma 1887. A. Pilo, La filosofia civile di Romagnosi, in Riv. Filangeri 1892. Bartolomei, Del significato e del valore delle dottrine di Romagnosi, Roma 1901.

Gioja: Logica della statistica, Milano 1803, wieder verschmolzen in die Elementi di filosofia, 1818. Nuovo galateo, 1803. Del merito e delle ricompense, 1818—19. Ideologia, 1822. Esercizio logico sugli errori d' ideologia e di zoologia, 1823. Filosofia della statistica. Siehe: Romagnosi, Elogio storico di M. Gioja, Mil. 1829. M. Gioja, An. stat. 19, 1829. Filosofia della statistica di M. Gioja, Ant. 1826, 1828. Rosmini, Breve esposizione della filos. di Gioja, Opusc. fil. vol. 2., S. 358—365, Mil. 1827—28. Lampertico. Della statistica come scienza in generale e di M. Gioja in particolare, Atti Istit. ven., 1867 e 70, u. An. stat. 1870. E. De Marinis, La donna

nell' aritmetica morale di M. Gioja, Rass. femm. 1887. Magugliani, Manoscritti inediti di M. Gioja, Riv. Filangeri 1889. L. Rava, La filosofia civile e giuridica in Italia prima della Rivoluzione francese, Riv. Filangeri, 1889.

Soave: Elementi di filosofia. Istituzioni di logica, metafisica ed etica, zahlreiche Ausgaben, italienische Uebersetzung des Compendiums von Winne, der Abhandl. über den menschlichen Verstand von Locke. Siehe: Savioli, Elogio storico di F. Soave, Mil. 1806. Catenazzi, Elogio di F. S., Como 1812. Vita di F. S., Mil. 1815. G. Milanese, Storia della pedagogia, Treviso 1885.

Baldinotti: De recta humanae mentis institutione, Padova 1787. Tentaminum metaphysicorum libri III, Padova 1807.

Borrelli: Introduzione alla filos. naturale del pensiero, Lugano 1824. Principii della genealogia del pensiero, ibid. 1825, 3 vol.

Gerdil: Opere pubblicate per cura del P. Toselli, Bologna 1784—91, dann in 20 Bdn. von P. Fontana und P. Scati, Rom 1806—21. Siehe K. Werner, Descartes-malebranchesche Philos. in Italien, I. Fardella, II. Giac. Sig. Gerdil, aus den Sitzungsber. d. k. Acad. d. W., Wien 1883. Il card. Gerdil e l'ontologismo in Civiltà Cattolica, III, 1856.

Pini: Protologia, Mil. 1803. Siehe: R. Bobba, Saggio intorno alla protologia di Er. P., Torino 1870.

Cicognara: Ragionamento sul bello, 1808, 2. ediz., Pavia 1825. Costa: Maniera di comporre le idee e di designarle colle parole precise, Fir. 1837. Bufalini: Fondamenti di patologia analitica, Fir. 1829. Discorso sulla politica e la morale, Fir. 1851. Siehe G. Giuliani, M. B., Riv. univ. 1875. C. Guasti, Commemorazione di F. B., Ac. Crusca 1875. O. Guerrini: I primi passi di F. B. Note e documenti in Nuova Ant. 1881.

Als die Universität Neapel Vico verlor (ob. S. 529), lehrte und schrieb daselbst schon Antonio Genovesi (1712—1769). Er war der Erste, welcher vom akademischen Lehrstuhle aus sich der italienischen Sprache bediente, und der Erste, welcher in Europa Staatsökonomie lehrte (1754). Von Locke und Leibniz beeinflusst, verkündete er im Voraus das Problem des Kriticismus, indem er behauptete „die Welt beginnt mit dem Bewusstsein unserer selbst, sie ist ein Phänomen, von hier aus verbreitet sie sich durch das Bewusstsein der Empfindungen, welche uns von aussen kommen, welche nur Phänomene sind .... Wer hob das Gewand der Natur, um zu sehen, was ὑπάρχει, subest? würde Aristoteles sagen. Wir arbeiten dann an diesen Phänomenen und bilden aus ihnen intellectuelle Welten, welche man Wissenschaften nennt". In der Diceosina, oder Wissenschaft von den Rechten und Pflichten der Menschen, gründet er das moralische Princip auf die Vernunft und bezeichnet demnach die Glückseligkeit als Ziel in der Ethik. Genovesi steht zur Blüthezeit Italiens an der Spitze jener Reihe von erleuchteten Denkern, welche auf philosophischen Principien fussend sich vornahmen, eine Reform der socialen Gesetzgebung und der bürgerlichen und politischen Ordnung in liberalem und humanitärem Sinne zu bewirken, und einige italienische Fürsten mit sich fortzogen. Unter dieser Schaar ragen hervor: Gaetano Filangeri aus Neapel (1752—1788) und Mario Pagano aus Brienza in Basilicata (1748—1799). Filangeri, welcher Montesquieu studirt hatte und durch die von den Fürsten gewährten Reformen nicht befriedigt war, stellt ein System von Idealgesetzen auf, die zur Beförderung der Gerechtigkeit, des Wohlstandes, der staatlichen Erziehung dienen sollten. Auch die pädagogischen Reformen werden ausführlich behandelt. Pagano, Schüler von Genovesi, nahm thätigen Antheil an der Verwaltung der Parthenopeischen Republik und wurde hingerichtet. Er war Schriftsteller und Professor der Moral und des Strafrechts an der Universität Neapel und entwickelte die neuen von Cesare Beccaria von Mailand (1737—1794) aufgestellten Principien. Dieser geht in dem berühmten Trattato dei delitti e delle pene (1764) davon aus, dass in der Gesellschaft Jeder das möglichste Minimum von Freiheit opfere, und dass daher die Strafe um so gerechter sei, je weniger sie die Grenzen des rein

Nothwendigen überschreite; er legt dar, dass die criminalistische Tortur nicht zur Entdeckung des Schuldigen führe, und schlägt vor, lebenslängliche Sklaverei an Stelle der Todesstrafe zu setzen, welche unmenschlich und zum socialen Schutze unnöthig sei. Zur Seite Beccarias kämpfte der Mailänder Pietro Verri (1728 bis 1799), indem er für das berühmte Journal „Il caffé“ schrieb, das zwei Jahre hindurch den Kampfplatz der freisinnigen lombardischen Jugend bildete.

Gleichzeitig begann in der Emilia, der Heimath Vallas, des epikureischen Philosophen der Renaissance, auf Anregung Stefan Bonnots de Condillac, welcher von 1758—1768 als Prinzenerzieher am bourbonischen Hofe von Parma lebte, ein Erwachen der philosophischen Studien. Der Sensualismus Condillacs, welcher durch Einfachheit und Klarheit gefiel, wurde im Collegium Alberoni zu Piacenza bekannt. Romagnosi, Gioja, Testa und andere Geringere gingen von dort aus. Die Lehre Condillacs wurde allmählich in Italien wie eine metaphysische Religion, welche ihre Intoleranz und ihren Fanatismus hatte, angenommen. Wer sie nicht studirt hatte, nahm sie als Glaubenssatz hin, weshalb Cousin 1828 nicht mit Unrecht sagen konnte, die philosophische Vergangenheit Frankreichs beherrsche die Gegenwart Italiens.

Giovanni Domenico Romagnosi (geb. in Salsomaggiore 1761, gest. in Mailand 1835), sehr fruchtbarer Schriftsteller, Schöpfer neuer Worte, beschäftigte sich hauptsächlich mit juristischen und socialen Wissenschaften, behandelte aber auch mit Erfolg psychologische und erkenntnisstheoretische Fragen, sowie Geschichte der Philosophie. Er bekämpft in Anlehnung an Condillacs Sensualismus nicht nur die Voraussetzung angeborener Ideen, sondern auch die der angeborenen abstracten Seelenvermögen und erklärt es für einen ungeheuern Missgriff, die abstracten Allgemeinheiten der Wirkungen als reale wirkende Ursachen eben dieser Wirkungen anzunehmen. Er berichtigte die Lehre Condillacs durch die Doctrin des logischen und rationalen Sinnes, welcher dem Bewusstsein selbst vorausgehe, weil wir im Bewusstsein Betrachter seien, während wir in der subjectiven Function des logischen Sinnes als Schöpfer des Phänomens aufträten. Der logische Sinn hat die doppelte Function, die Empfindungen zu differenziren und zu integriren. In allen seinen Schriften auch über theoretische Philosophie erscheint deutlich der praktische Zweck und die Tendenz, die Lehre in Kunst zu verwandeln, die Ergebnisse der Wissenschaft auf den ökonomischen und administrativen Fortschritt anzuwenden und die Bedürfnisse der Menschheit zu befriedigen. Seine Philosophie ist ein Rückblick auf das 18. Jahrhundert. Von der Moral schliesst er das Absolute aus und fasst die Pflicht als die Gesammtheit der Bedingungen auf, welche dem Menschen nöthig sind, um in der Gesellschaft und in Uebereinstimmung mit der Gesellschaft seinen natürlichen Zweck, Erhaltung, Glückseligkeit und Vervollkommnung zu erreichen. Der sociale Körper lebt und entwickelt sich nach Naturgesetzen und constanten Phasen wie das Individuum; die Gesammtheit der Functionen des socialen Körpers macht den Staat aus, welcher ins Unendliche fortschreitet. Dem Determinismus folgend, gründete er das Strafrecht auf die Nothwendigkeit, die Gesellschaft zu vertheidigen und den Trieb zum Uebelthun einzuschränken. Bei diesen Ideen ist es kein Wunder, dass Romagnosi Kant für einen Denker hielt, welcher die Zeit damit verlor, sich mit abstrusen und dunkeln Speculationen der Metaphysik den Kopf zu zerbrechen, ohne dass dieselben von irgendwelchem Einfluss auf intellectuelle, moralische und politische Vervollkommnung des Menschen gewesen wären.

Melchiorre Gioja aus Piacenza (1767—1828) verband den Sensualismus Condillacs gewissermaassen mit der Theorie des Bewusstseins der bewegenden Kraft, aus welcher die Idee der Ursache entspringt. Director des statistischen Amtes

in Mailand unter der cisalpinischen Republik, hat er das grosse Verdienst, den Werth der Statistik für die moralischen und socialen Wissenschaften betont zu haben, indem er lehrte, wie sich der grösste Vortheil aus den Thatsachen ziehen lasse, und die Speculation in bewunderungswürdiger Weise mit der Praxis verband. Das Gesetz der socialen Reibung ist von ihm aufgestellt, wonach die individuellen Handlungen, wenn sie keinerlei Zügel hätten, solche Conflicte hervorbringen würden, dass übermässig viel Energie verloren ginge. Daher die Nothwendigkeit des Staates, um zu mässigen. Romagnosi und Gioja büssten in den österreichischen Gefängnissen das Vergehen ihrer Meinung. Von Testa, welcher vom Sensualismus zur Lehre Kants überging, wird weiter unten gehandelt werden.

Francesco Soave (Lugano 1743—Pavia 1816), Professor an der Universität Parma 1767, war daselbst mit Condillac bekannt, dessen Philosophie er stets treu blieb, indem er sie durch Lehrbücher verbreitete, welche in fast allen italienischen Schulen eingeführt wurden. In der Analyse der menschlichen Handlungen neigte Cesare Baldinotti mehr zu Locke als zu Condillac; er hatte 1820 an der Universität Padua Rosmini zum Schüler und bediente sich der Ansichten Bacons, Galileis und Descartes' zur Bekämpfung der Scholastiker. Vom Sensualismus ging Pasquale Borelli, aus den Abruzzen stammend (1782—1859), zu einem gewissen Materialismus über; er veröffentlichte unter dem Pseudonym Pirro Lallebasque seine Selbstbiographie. In Mathematik, Physiologie, Chemie und Jurisprudenz gebildet, nahm er in Neapel an den öffentlichen Angelegenheiten Theil; von den Bourbonen verbannt, lebte er von 1821—1825 in Graz, Wien, Triest. In der Verbannung veröffentlichte er seine philosophischen Werke mit der Absicht, „die modernen Philosophen, welche sich auf das Bewusstsein, das eher ihre Einbildungskraft zu nennen wäre, stützen“, zu bekämpfen; er folgt dem Systeme Browns.*)

§ 65. Die Philosophie der Erfahrung Galluppis, der objective Idealismus Rosminis, der Ontologismus Giobertis, die Verbindung des Idealismus dieser beiden mit der platonischen Ideenlehre durch Mamiani und deren Schüler und Anhänger.

Galluppi: Dell' analisi e della sintesi, 1807. Saggio filosofico sulla critica della conoscenza. Napoli 1819—32. Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia da Descartes a Kant, Messina 1827. Elementi di filosofia, Messina 1820—27. Lezioni di logica e metafisica, Napoli 1832—36. Filosofia della volontà, Nap. 1832—40. Considerazioni sull' idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto, 1841. Storia della filosofia, 1842. S. über ihn: J. Bernardi, Illustri italiani, in Cimento 1852; P. E. Tulelli, Intorno alla dottrina e alla vita politica del barone Pasq. Galluppi, Ac. sc. Nap. 1865; ders., Sopra gli scritti inediti di P. Galluppi. ibid. 1867; Filosofia professata in Napoli (Galluppi), Annali civili Regno due Sicilie, 1847; F. Pietropaolo, Scritti inediti di P. Galuppi, Riv. fil. scient. 1888; ders., Sulle dottrine ideologiche di P. Galluppi, ibid. 1889; Lastrucci, P. Galluppi, studio critico, Firenze 1890; Pagano, Galluppi e la filosofia italiana, Napoli 1897.

Rosmini: Saggio sulla felicità, Roveredo 1822. Dell' educazione cristiana, Venezia 1823. Opuscoli filosofici, Milano, 1827—28. Nuovo saggio sull' origine delle

*) Diese und andere Sensualisten, wie L. Cicognara, P. Costa, M. Bufalini, gingen siegreich gegen eine andere philosophische Bewegung vor, welche gleichfalls in französischer Nachahmung, auf Descartes und Malebranche zurückging und vom Cardinal Giacinto Sigismondo Gerdil (1718—1802), einem savoyardischen Barnabiten, vertreten wurde, der an der Universität Turin lehrte und einen „Anti-Emilio“ schrieb (s. Grundr. III, S. 100). Sie brachten die Schriften des Ermenegildo Pini (1739—1825), eines pythagoreisirenden Metaphysikers, in Vergessenheit.



idee, Roma 1830. u. ö., ins Englische übers., London 1883. Il rinnovamento di Terenzio Mamiani esposto ed esaminato, 1836. Principii di scienza morale e storia comparata dei sistemi morali, 1831—37. L'antropologia in servizio della morale, 1838. Filosofia del diritto, 1839—41. Opuscoli morali, 1841. Trattato della coscienza morale, 1844. Introduzione alla filosofia, 1850. Logica, 1854. Scritti postumi: Del supremo principio della metodologia e delle sue applicazioni all' educazione, 1857; La filosofia di Aristotele, 1858; Teosofia, 1859; Corrispondenza, 1857; Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica, 2 vol., Torino 1883; Antropologia sopranaturale, 3 vol., Casale-Torino 1884; Psicologia, vol. 2, Mil. 1887.

Die Litteratur über Rosmini ist ausserordentlich reich, schon auf Grund der unendlichen und lebhaften Polemik, welche die Rosminianer gegen die Thomisten geführt haben und noch führen. Letztere identificiren das ideale Sein Rosminis mit dem göttlichen Wesen und glauben, in seinem Systeme den Pantheismus und die Verneinung jeglicher übernatürlicher Ordnung zu finden. Die Bibliographie wurde gesammelt und veröffentlicht von Fr. Paoli, welcher, die Schriften Rosminis inbegriffen, 614 Publicationen aufzählt, alle beinahe von italienischen Verfassern. Mit wenigen und nöthig scheinenden Ausnahmen beschränken wir uns darauf, diejenigen Schriften anzugeben, welche später erschienen sind als jene Sammlung:

Paoli, Memorie della vita di Ant. R.-Serbati, vol. I, Torino 1880, vol. II, Roveredo 1884 (Die Bibliographie über R. findet sich im 2. Bde.); G. Cavour, Les ouvr. phil. de Rosm., in Bib. univ. 1837—38; Gioberti, Degli errori filosofici die A. R., 3 vol. Bruxelles 1841—44; N. Tommaseo, Esposizione del sistema filosofico contenuto nel nuovo saggio di A. R., Torino 1838; A. Testa, Il nuovo saggio sull' origine delle idee del Rosmini, Piacenza 1837, 2. ed. 1842; Rud. Seydel, Rosmini u. Gioberti, in Zeitschr. f. Phil. Bd. 34 u. 35, 1859; V. Lilla, Kant e Rosmini, Torino 1869. Casara, Il sistema filosofico rosminiano dimostrato vero nel suo principio fondamentale con lo studio e sviluppo di un solo articolo della Somma teologica di S. Tommaso, Venezia 1874. Al. Paoli, Lo Schopenhauer e il R., Roma 1878; ders., Esposizione ragionata della filosofia di A. R., 2 vol. 1879; Davidson, The philosophic. system of Ant. Rosm., Lond. 1882; G. M. Cornoldi, Il rosminianismo, sintesi dell' ontologismo e del panteismo, Roma 1883, s. dazu G. Mezzera, Risposta al libro del G. M. C. „Il rosm. etc.", Mil. 1883; Visintainer, Kant e R. e il problema gnoseologico, Par. 1885; G. S. M. Walter, Life of A. Ros.-Ser., Lond. 1883; Condé B. Pallen, R.s innate ideas, a priori ideas and subject-obj. ideas, in: Journal of spec. ph. XVIII, 1884, S. 311—332; K. Werner, A. R., s. Stellung in d. Gesch. d. neuer. Ph., der italien. insbes., Wien 1884, s. auch ob.; L. Zani, Il filos. A. Rosm. e i suoi contradditori, Brescia 1885; Pietrobono, M., Il fondamento psichico della vita animale secondo Darwin e Rosmini, in Fil. scuole it. 1885; A. Stoppani, A. Rosmini e la Fortnightly Review, in Rass. naz. 1885; ders., Rosmini all' estero e un recentissimo articolo della Science di New York, in giornale Rosm. 1887; C. Calzi, L'antropologia supranaturale di A. Rosm.; Il cristianesimo e la scienza moderna, Firenze 1885; ders., Gli universali di A. Rosm., in Rass. naz. 1886; R. Benzoni, La simpatia nella morale dell' evoluzionismo e nel sistema rosminiano, in Riv. it. fil. 1886; ders., Dottrina dell' essere nel sistema rosminiano, Fano 1888; G. B. Bulgarini, Lealtà e bravura dei Gesuiti antirosminiani, Genova 1886; A. Solimani, Divagazioni filosofiche intorno ai sommi filosofi T. D' Aquino e A. R., Milano 1886; Lockhart, Life of A. R. S., 2. ed., Lond. 1887 (trad. ital. L. Sernagiotto, Venezia 1888); M. L. Billia, Quaranta proposizioni attribuite ad A. Rosmini, Milano 1889; ders., Questione rosminiana e A. R., frammenti di filosofia del diritto e della politica, in Riv. it. fil. 1889—90; R. De Cesare, dopo la condanna del S. Uffizio, in N. Antol. 1888; Kraus F. X., A. Rosmini: sein Leben, seine Schriften, in deut. Rund. 54, 55, 1888; De Dominicis S. F., Rosminianismo e positivismo, la chiesa cattolica e il rosminianismo, in Riv. fil. scient. 1889; T. Pertusati, Di A. Rosmini-Serbati, Brescia 1891; F. De Sarlo, La logica di A. R. e i problemi della logica moderna, Roma 1892; ders., Le basi della biologia e della psicologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna, ibid. 1893; A. M. Cornelio, A. Rosmini e il suo monumento in Milano, Torino 1896; Per Antonio Rosmini nel primo centenario dalla sua nascita 24 marzo 1897, 2 vol., Milano 1897; Giovanni Gentile, Rosmini e Gioberti, Pisa 1898; G. Vidori, R. e Spencer, Milano 1899; C. Calzi, Rosmini nella presente quistione sociale, Torino 1899.

Zur Verbreitung der Lehre R.s u. zu ihrer Vertheidigung namentlich gegen die nicht immer ehrlichen Angriffe der Jesuiten u. Thomisten, wurden in Italien einige Zeitschriften gegründet, die sich freilich nicht lange halten konnten: La Sapienza. Rivista di filosofia e di lettere, diretta da Vinc. Papa, Torino 1879; Il Rosmini, Enci-

clopedia di scienze e lettere, Milano 1887—89; Il nuovo Rosmini, Periodico scientifico e letterario, Milano 1889—90; Il nuovo Risorgimento, Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali, diretta da L. M. Billia, Milano 1892—94. Das Organ der Jesuiten u. Thomisten, das zahlreiche kritische Artikel über die Philosophie R.s enthält, ist La Civiltà cattolica, Pubblicazione periodica, Napoli-Roma-Firenze 1850—93.

Manzoni: Dialogo dell' invenzione. Siehe: Graziani A., Le idee economiche del Manzoni e del Rosm., Rend. Ist. Lomb. 1887; Sarburg, A. Manz., Deutsche Rund. 1884; Bertini G. M., Schiarimenti su la questione delle idee trattata da A. Manzoni nel suo dialogo dell' invenzione, in Fil. scuole it., 1875; A. Martinazzoli, La pedagogia e la morale nei promessi Sposi di A. M., Rend. Ist. Lomb. 1896; G. Bonola, Carteggio fra Manzoni e Rosmini, Milano 1900.

Tommaseo: Sunto delle opere del Rosmini, Torino 1839; Studi filosofici, ibid. 1840; Degli studi filosofici e degli istituti di educazione nel Veneto, Firenze 1872.

Rayneri: Principii di metodologia, Torino; Pedagogia (incompleto), Torino 1857—67. S.: Micheli E. in Riv. univ. 1867. Minghetti: La filosofia della storia, dialogo, Firenze 1852; Chiesa e stato, 1867. Peyretti: Elementi di filosofia, Torino 1857; Saggio di logica generale, Torino 1859. Cavour: Frammenti filosofici, Torino 1841. Pestalozza: Elementi di filosofia, Milano, oft aufgel.; Difesa della dottrina di Rosmini, Mil. 1853; Siehe: Longoni L., Intorno gli scritti filosofici di A. Pestalozza, Rend. ist. Lomb. 1871. Tarditi: Lettere di un Rosminiano, Torino 1841. Paganini: Saggio cosmologico sullo spazio, Pisa 1862; Osservazioni sulle più riposte armonie della filosofia naturale colla filosofia sopranaturale, Pisa 1861 e 1885; Della natura delle idee secondo Platone, Pisa 1863. Siehe: A. Paoli, P. Paganini, An. univ. Pisa 1889.

Garelli: Note sulla filosofia morale, Genova 1852. Siehe: Peyron, Notizie sulla vita e sugli scritti di Garelli, Atti Ac. Tor. 1879. Bonghi: Sunto di logica, Milano 1860; Le stresiane (dialoghi filosofici fra l'autore, Rosm., Manzoni e altri, a Stresa); Metafisica di Arist. und einige Dialoge Platons ins Ital. übersetzt. Siehe: Masci, Commemoraz. di R. Bonghi, Napoli 1895.

Ferré: Degli universali secondo la teoria rosminiana confrontata colla teoria di S. Tomaso d' Aquino e con quella di parecchi tomisti e filosofi moderni, Casale 1880—1886, vol. 9. (Die hauptsächlichsten darin behandelten Gegenstände sind: Vol. 1° Della natura degli universali; 2° Dell' origine degli universali; 3° Dello sviluppo della conoscenza umana; 4° e 5° Della opposizione della teoria rosminiana con tutti i sistemi falsi di filosofia; 6°—9° Dell' armonia della teoria filosofica di A. Rosm. coi dogmi da Dio rivelati).

Moglia: I suareziani e l' ab. Rosmini; Spirito di contesa nei filosofi suareziani; La filosofia di S. Tomaso nelle scuole italiane, Piacenza 1885.

Allievo: Saggi filosofici, Milano 1866; L'hegelianismo, la scienza e la vita, Mil. 1868; Studi psico-fisiologici. Torino 1896; Principii di metafisica, antropologia e logica, Torino 1897; Esame dell' hegelianismo. Torino 1897. Siehe: L. Prades, Delle dottrine filosofiche e pedagogiche di G. Allievo, Fermo 1878; Gerini, in Dizionario di pedagogia diretto da Martinazzoli e Credaro. Stoppani: Il dogma e le scienze positive, ossia la missione apologetica del clero nel moderno conflitto tra la ragione e la fede, Milano 1884.

Gioberti: Teorica del sovranaturale, Bruxelles 1838. — Introduzione allo studio della filosofia, ibid. 1839—40; Osservazioni sulle dottrine religiose di V. Cousin, ibid. 1840; Del bello, 1841; Del primato morale e civile degli Italiani, 1842—43. Del buono, 1842; Prolegomeni al primato, 1845; Il gesuita moderno, Losanna 1846—47; Apologia del libro intitolato „il Gesuita moderno", Parigi 1848; Discorso preliminare sulla teoria del sovranaturale, Parigi 1850; Opuscoli politici, Torino 1850; Del rinnovamento civile d'Italia, Parigi 1851; Scritti postumi: Della riforma cattolica della Chiesa, Torino 1856; Della filosofia della rivelazione, Torino 1856; Della protologia, 1857 vol. 2 (edit. G. Massari); Miscellanea, 1857, 2 vol.; Ricordi biografici e corrispondenza (con precise notizie storiche di G. Massari), 1860—63, 3 vol. Siehe über ihn: Rosmini, Vinc. Gioberti e il panteismo, 1848; Berti D., Il Parlamento sardo e V. Gioberti, in Riv. it 1849; Pisanelli G., Illustri Italiani: V. Gioberti, in Cimento 1852; Di Giovanni, Sulla riforma cattolica e sulla filos. della rivelazione di V. Gioberti-Palermo 1859; Spaventa, La filosofia di Gioberti, Napoli 1863; Prolusione e intro: duzione alle lezioni di fil. nella univ. di Nap. 1861; Church reformation in Italya Gioberti, Rosmini, Cavour etc., Edinb. R. 1861; Spaventa B., Spazio e tempo nell, prima forma del sistema di Gioberti, Rend Ac scien. Nap. 1864; G. Prisco, Gioberti

e l'ontologismo, Nap. 1867; Fontana e Mamiani, Della creazione secondo Gioberti, in Fil. sc. it. 1870; B. Labanca, Della mente di V. Gioberti, Firenze 1871; Zanichelli D., La jeunesse de V. Gioberti, in Rev. int. 1889; Il Pensiero civile di Gioberti, Torino 1901; Macchi, Le contraddizioni di Gioberti, 1901. Zahlreiche kritische Artikel gegen V. Gioberti finden sich in Civiltà cattolica, 1850 ss.

Luciani: Il pensiero moderno, Napoli 1861; Del libro di B. Spaventa „della filosofia di Gioberti", 1864; Gioberti e la filosofia nuova italiana, 1866—72.

D'Acquisto: Elementi di filosofia fondamentale, Palermo 1836; Saggio sulla legge fondamentale del commercio fra l'anima e il corpo, 1837; Sistema di scienza universale, Pal. 1850; Corso di filosofia morale, 1851; Corso di diritto naturale, 1852; Necessità dell' autorità e della legge, 1856; Saggio sulla natura e la genesi del diritto di proprietà, 1858; Trattato di ideologia, 1858; Siehe: Di Giovanni, Il D'Acquisto e la creazione della filosofia in Sicilia, Firenze 1867; ders., D'Acquisto e le sue opere, Palermo 1869.

Romano: Scienza dell' uomo interiore e de' suoi raporti colla natura e con Dio. Palermo 1840—45; Elementi di filosofia. Toscano: Compendio di filosofia, Napoli Fornari: Dell' armonia universale, Napoli 1850; Lezioni sull' arte della parola, ibid. 1857—62.

Garzilli: Saggio sui rapporti della formola ideale coi problemi più importanti della filosofia secondo Gioberti, Palermo 1850; siehe: Di Giovanni, N. Garzilli, Palermo 1869.

Di Giovanni: Principii di filosofia prima, Palermo 1863, 2 vol.; Miceli o dell' essere uno e reale, ibid. 1864; Miceli o l'apologia del sistema, 1865; Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al secolo XIX, Palermo 1872, vol. 2; La filosofia positiva e la induzione, Palermo 1869; Boezio e i suoi imitatori, 1880; Pico della Mirandola, 1882; Saggi di critica religiosa e filosofica, Firenze 1887; Critica religiosa e filosofica, 2 vol., Palermo 1898.

Mamiani: Del rinnovamento della filosofia italiana, Parigi 1834 e Firenze 1836; Sei lettere all' ab. A. Rosmini, Parigi 1838 u. Firenze 1842; Dell' ontologia e del metodo, Parigi 1841 u. Firenze 1843; Dialoghi di scienza prima Parigi 1846; Fondamento della filosofia del diritto e principalmente del diritto penale, Torino 1853; Discorsi e disertazioni, 1852—55; Scritti politici, Firenze 1853; Il nuovo diritto europeo, Torino 1859; La rinascenza cattolica, Firenze 1862; Confessioni di un metafisico, Firenze 1865, 2 vol.; Teoria della religione e dello stato, 1868; Le meditazioni cartesiane rinnovate nel secolo XIX, 1869; Kant e l'ontologia 1870; Compendio e sintesi della propria filosofia, ossia nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica, Torino 1876; Della psicologia di Kant, Roma 1877; La religione dell' avvenire, ovvero della religione positiva e perpetua del genere umano, Milano 1880. Das Werk „Le confessioni" erregte mannigfache Polemik, an der sich betheiligten Ferri mit 3 Briefen, die aufgenommen sind im I. vol. delle „Confessioni"; Brentazzoli, due lettere, Bologna 1866; Tagliaferri, Firenze 1867; Fiorentino mit den Artikeln, die überschrieben sind: „Positivismo e platonismo in Italia", in Riv. di Bologna 1867; Bonatelli, Persiceto di Bologna 1867; Lavarino, Firenze 1868. Ueber M. handeln: B. Spaventa, L'accademia di filosofia italica e T. Mamiani, in Cimento 1855; Florenzi Waddington M., Del Progresso dell' Universo secondo la dottrina del conte T. M., in N. An. 1867; C. Cantoni, T. M. ed Ermanno Lotze, o il Mondo secondo la scienza e secondo il sentimento in N. An. 1869; F. Lavarino, La logica e la filosofia di T. M. u. La teorica dell' obbiettività delle idee del conte M., 2 art. in Fil. sc. it. 1870—71—72; Bertini G. M., Risposta alla lettera di M. sulla critica delle rivelazioni. 1874; Ferri L., Commemorazione di T. M., in Rend. Ac. Lincei 1885—1886; ders., Sulla vita e le opere di T. M., in Riv. it. fil. 1886; A. Geoffroy, Notice sur T. M., in Accad. scienc. mor. et pol. 1885; L. Saint-Ours, T. M. et son oeuvre, in Rev. int. 1885; Valdarnini A., M. e la questione economico-sociale, in Fil. sc. it. 1885 e Rass. naz. 1885; E. Colini, Notizie della vita e delle opere di T. M., Jesi 1885—88; Viterbo Ettore, Terenzio Mamiani. Lettere dall' esilio, 2 vol., Roma 1899.

Ferri: Della filosofia del diritto presso Aristotele, Torino 1855; Sulle attinenze della filosofia e sua storia con la libertà e con l' incivilimento, Firenze 1863; Leonardo da Vinci e la filosofia dell' arte, 1871; La Psychologie de l' Association depuis Hobbes jusqu'à nos jours, Par. 1883; dasselbe Werk italienisch, 1894; Il fenomeno sensibile e la percezione esteriore, ossia i fondamenti del realismo, in Ac. Lincei 1887—88; Analisi del concetto di sostanza e sue relazioni con i concetti di essenza, di causa e di forza, ibid. 1885; Dell' idea del vero e sue relazioni coll' idea dell' essere, ibid 1887—88; Dell' idea dell' essere, ibid. 1888. Andere zahlreiche Abhandl. sind ver-

öffentlicht in der Nuova Antol., in den Rend. Acc. Lincei, in Fil. sc. it., Riv. it. di fil. u. in anderen Zeitschr. Ueber ihn handeln: G. Barzellotti, Commemorazione di L. Ferri, Rend. Accad. Lincei, Roma 1895; C. Cantoni, L. Ferri in Riv. ital. di filos., 1895; G. Tarozzi, La vita e il pensiero di L. Ferri, Palermo 1895; G. Tauro, L. Ferri, Roma 1896.

Ambrosi: Saggio sull' immaginazione, Roma 1892; Sulla natura dell' inconscio ibid. 1893; La dottrina del sentimento nella storia della filosofia, ibid. 1894; La psicologia dell' immaginazione nella storia della filosofia, ibid. 1898; I principi della conoscenza, ib. 1898; Che cos' e la materia? ib. 1899.

Puccinotti: Scritti storici e filosofici, Firenze 1864; Patologia induttiva (hält den Vitalismus der von Bufalini bekämpft war, aufrecht); Siehe: A. Conti, Il Boezio ed altri scritti storici e filosofici di F. Puccinotti, in Arc. stor. it. 1865; M. Tabarrini, Commemorazione di F. Puccinotti, ibid. 1874.

Maugeri: Corso di filosofia o sistema psico-ontologico, Catania 1865—66.

Centofanti: Storia dei sistemi di filosofia, Pisa 1841; Della verità delle conoscenze umane, in An. univ. tosc.; Della filosofia della storia, ibid.; Il platonismo in Italia. Vergl. A. Gelli, Centofanti. in Rass. naz. 1880; Guasti, C., in Ac. Crusca 1880.

Corleo: Meditazioni filosofiche, Palermo 1844; Filosofia universale, Palermo 1860—63, vol. 2; Sistema della filos. universale, o la filos. della identità, ibid. 1880; Le diverse origini del socialismo cristiano e del socialismo dottrinario odierno, in Riv. fil. scient. 1887.

Bertinaria: Dell' indole e delle vicende della filosofia italiana, Torino 1846; Saggi filosofici, ibid. 1852; Il positivismo e la metafisica, ibid. 1867; Saggio sulla funzione ontologica della rappresentazione ideale, Roma 1874. Siehe über ihn: Caporali in Riv. la scienza nuova, Todi 1885—86; P. L. Cecchi, Di F. Bertinaria, studio biografico, Genova 1892.

Labanca: Intorno al vero e al falso spirito della filosofia contemporanea, Napoli 1857; Del progresso della filosofia, ibid. 1860; Della filosofia italiana nel secolo XIX, Chieti 1861; Lezioni di filosofia morale, Firenze 1867; Lezioni di filosofia razionale, ibid. 1868; Della dialettica libri quattro, 2 vol., Firenze, 2. ediz. 1876: I sistemi esclusivi in filosofia, Napoli 1877; La filosofia cristiana, studio storico-critico, Torino 1888; Dio nella politica, in Riv. di sociologia, Palermo 1895.

Bonatelli: Dell' esperimento in psicologia, 1858; Attinenze della logica colla psicologia, 1861; Pensiero e conoscenza, Bologna 1864; L'io e l'egoismo, l'unità nel pensiero. 1886; Intorno alla libertà del volere, in Atti Istit. veneto, tomo V, serie VI; La coscienza e il mecanismo interiore, Padova 1872; La filosofia dell' inconscio esposta ed esaminata, Roma 1876; La filosofia e la sua storia, 1877; Psicologia e Logica pei licei, Padova, 1897 f. S. üb. ihn: T. Ronconi, Un libro di F. Bonatelli contro la relatività della conoscenza, in Riv. it. fil. 1886.

Conti: Evidenza, amore e fede o criteri della filosofia, Firenze 1862, 2 vol.: Storia della filosofia, Firenze 1864 (mehrere Aufl.); Dio e il male, Prato 1865: G. Duprè, Studio sull' arte, Pisa 1865; L'armonia delle cose o antropologia, cosmologia, teologia razionale 2a ediz. vol. 2, Fir. 1888; Il bello nel vero o estetica, vol. 2. 3a ediz. Firenze 1891; Il vero nell' ordine o ontologia e logica, vol. 2. 2a ediz. Firenze 1891; Letteratura e patria, religione ed arte, 1892. S. üb. ihn: Tommaseo, Il bello nel vero di A. C., in Riv. univ. 1872; V. Weddingen, Une page de philosophie chrétienne, in Rev. gén. 1883; A. Alfani, A. C. e il suo settantesimo anno, in Rass. naz. 1893; P. Romano, La filosofia di A. C. e lo stato presente della scienza, Genova 1895.

Sartini: Filos. elementare, Firenze 1869 (mehrere Aufl.; Lehrbuch, das eine Zeit lang in den Lyceen viel gebraucht wurde; es war unter Beihülfe von Conti verfasst, der den Plan dazu entwarf); Storia dello scetticismo moderno, ibid. 1876.

Valdarnini: Elementi scientifici di psicologia e logica 4. ediz. Torino 1896; Saggi di filosofia teoretica, ibid.

Jandelli: Della personalità e sue malattie, 1885; Leggi della memoria, 1887; Unità delle scienze pratiche come avviamento alla scienza prima, Milano 1889; Dell' unità delle scienze pratiche, Milano 1899.

Benzoni: Il monismo dinamico e le sue attinenze coi principali sistemi moderni di filos., Firenze 1888; L' induzione (critica, psicologia e logica), 2 vol. Genova 1894.

Tagliaferri: Il razionalismo e la filosofia cattolica; Saggi di critica filosofica e religiosa, Napoli 1882. Siehe über ihn B. Labanca, Critica filosofica e religiosa di A. T. in Fil. sc. it. 1883.

Bertini: Idea di una filosofia della vita, Torino 1852; Questione religiosa, Torino 1861; La filos. greca prima di Socrate, ibid. 1869; Scritti postumi: Il Vaticano e lo Stato, Napoli 1876; La logica per cura di A. Capello, Torino 1880. Siehe: C. Cantoni, G. M. B. in Fil. sc. it. 1878.

Poli: Primi elementi di filosofia, Milano 1833; Supplemento al manuale di storia della filosofia del Tennemann, tradotto in italiano dal Romagnosi. Siehe: in Antol. 1827, Ann. statist. 1847 e 1862; C. Cantoni, Commemorazione di B. P., in Rend. istit. lomb. 1875; C. Calzi, B. P. filosofo cremonese, Torino 1887. Mancino: Elementi di filosofia, 1835—36, 13a ediz. 1857.

Mazzarella: Critica della scienza, Genova 1860; Della critica, Genova 1867—68. Siehe: D' Ercole, L' esposizione della critica della scienza del prof. M., Berlino 1862. F. Pepere, Elogio di P. E. Imbriani, in Atti acc. sc. Napoli 1883.

Passaglia: Pro causa italica ad episcopos catholicos, Romae 1861. S. üb. ihn: D' Ercole, C. P., Torino 1888.

G. Leopardi: Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura, Firenze 1899.

Pasquale Galluppi aus Tropea in Calabrien (1770—1846) verfolgt die Tendenz, den französischen Sensualismus zu verbessern und eine eigene Philosophie zu schaffen. Er schrieb seine besten Werke auf einem Zollamte, wo er angestellt war, und als er zum Professor der Logik und Metaphysik an die Universität Neapel berufen ward, hatte er das sechzigste Jahr überschritten. Er lernte die hauptsächlichsten französischen, deutschen, englischen und schottischen Philosophen gründlich kennen und bevorzugte unter ihnen Cartesius, Locke, Reid und Kant. Viele betrachten ihn als den Reformator der italienischen Philosophie, weil er sich zuerst absichtlich mit dem Erkenntnissproblem beschäftigte und eine eigene Theorie schuf. Er setzte als Grundprincip „die ursprüngliche Thatsache des Ich, welches ein ausser mir Seiendes percipirt", was uns die unmittelbare Gewissheit der Existenz eines Ich und eines ausser mir Seienden giebt. Die Erkenntniss besteht in der Synthese des Geistes, welche in der Beziehung ausgedrückt ist. Die Beziehungen sind nicht von der Erfahrung gegeben, sondern durch die subjective Thätigkeit. So entspringt die Kenntniss des Realen aus einer doppelten Quelle, aus einer äusseren und aus einer inneren; er definirte deshalb seine Philosophie als die Philosophie der Erfahrung. Wie Kant, giebt er die Existenz gewisser Grundideen des Denkens zu, welche sich vermittelst zweier ursprünglicher Fähigkeiten des Intellects, der Analyse und der Synthese bilden. Wenn Galluppi in der theoretischen Philosophie in vielen Punkten Kant bekämpft und in anderen ihm unwillkürlich folgt, ist er in der Moral wie jener dem eudämonistischen Princip abgeneigt und setzt als ihr Grundprincip die ursprüngliche und unbeweisbare, aber unwiderlegliche Idee des Wollens und die Autonomie des Willens.

Der Charakter der Nationalität wird in Antonio Serbati Rosmini (1797 bis 1855) aus Roveredo bei Trient noch deutlicher. Er studirte auf dem Lyceum von Trient, dann auf der Universität Padua, wo er mit seinen Einwänden gegen den Sensualismus seinen Lehrer Baldinotti in die Enge trieb; Priester seit 1831, gründete er eine priesterliche Brüderschaft unter dem Namen „Istituto di carità". Von Oesterreich wegen seines Patriotismus und von den Jesuiten wegen seiner religiösen Ansichten angefeindet, zog er sich 1840 nach einer Villa in Stresa am Lago maggiore zurück, welche er verliess, um 1848 auf Bitten des Ministers Gioberti als Gesandter des Königs von Sardinien bei dem Papste nach Rom zu gehen. Infolge der Intriguen der Jesuiten erhielt er den versprochenen Cardinalshut nicht, und wurden seine beiden Schriften: Le cinque piaghe della Santa Chiesa und La costituzione secondo la giustizia sociale (1848) auf den Index gesetzt. Gregor XVI. und Pius IX. schätzten trotzdem Rosmini besonders hoch; unter Leo XIII. wurde 1888 seine Philosophie verurtheilt, und die Rosminianer wurden

in schmählicher Weise verfolgt, ja die Verfolgung des Andenkens des bedeutenden Philosophen dauert sogar noch fort, während einige Verehrer ihm am 12. Juli 1896 in Mailand ein schönes Denkmal errichtet haben.

In seiner Jugend begründete er gleichsam im ersten Anlauf ein eigenes und originelles System speculativer Wissenschaft und beschränkte sich sein Lebenlang darauf, Theile hinzuzufügen und es mit Entschiedenheit gegen die Angriffe der Gegner zu vertheidigen. In seinem ausgedehnten und vollendeten Systeme finden alle philosophischen Disciplinen Platz: Metaphysik, Erkenntnisslehre, Logik, Anthropologie, Psychologie, Pädagogik, Moral, Rechtsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Philosophie der Politik. In Rosmini sind, wie Ferri richtig bemerkt, „zwei untereinander unvereinbare Menschen, einerseits der ultrakatholische und reactionäre Theolog mit seinen despotischen und stolzen Ideen, andererseits der Philosoph mit seinen liberalen, demüthigen, liebreichen Gedanken". Ausser auf Platon geht er auf Descartes, auch auf Schelling und Hegel zurück und will in seinem Philosophiren die Mitte halten zwischen dem empiristischen und dem idealistischen Standpunkt. Er nimmt an, dass die Idee des Seins überhaupt oder des möglichen Seins dem Menschen angeboren sei, dass sich ihrer das Ich durch eine unmittelbare innere Wahrnehmung bewusst werde, und dass sie sich, wenn wir sie analysiren, in eine Vielheit einzelner Ideen zerlege; aber nur die Formen der Erkenntniss entspringen aus dem Geiste, so Substanz, Ursache, Zahl, Wahrheit, nicht auch der Stoff. Weil der Philosoph sein Selbst zum Object seiner Beobachtung zuerst machen muss, nennt Rosmini seinen Standpunkt den des ideologischen Psychologismus gegenüber dem Ontologismus Giobertis. Hat man der Objectivität der Ideen des Seins sich versichert, so wird auch die Erfahrung gleichsam theilhabend am Sein, als objectiv anerkannt. Gegenstände der Erfahrung sind die Wahrnehmungen und die denselben zu Grunde liegenden Dinge. Die ersten der durch sinnliche, vermöge der Idee des Seins verallgemeinerte Erfahrung zu Stande kommenden gemischten Ideen sind die von Geist und Körper. Der Zusammenhang zwischen diesen beiden in uns ist eine unmittelbare Thatsache, aber unerklärlich. Die Erkenntniss Gottes ist keine empirische, vielmehr eine rein apriorische: Die Idee des Seins macht sich in mir als Thatsache geltend, die aber nicht von mir und ebensowenig von einem anderen endlichen Wesen herrühren kann, sondern eine absolute Wirklichkeit voraussetzt, die identisch mit Gott ist.

Gott ist absolut gut, weil er absolut real ist, und die anderen Wesen sind um so besser und daher um so liebenswerther, je mehr Realität sie haben. Die Moralität besteht darin, jedes Wesen je nach seinem Realitätsgrade oder nach seiner Ordnung zu behandeln. Daher die fundamentale Formel: Erkenne praktisch das Sein in seiner Ordnung, welche vorschreibt, Gott über Alles zu lieben und in uns und in den Anderen die Persönlichkeit zu achten; aus diesem Princip entstammen Moral und Recht.

Bewundert wegen der Tiefe und Schärfe seines Geistes und geliebt wegen der evangelischen Sanftmuth seines Charakters, hatte Rosmini viele Anhänger unter Priestern und Laien, Philosophen und Litteraten, Staatsmännern und Gelehrten. Der berühmteste von Allen ist Alessandro Manzoni (1785—1873), der unsterbliche Verfasser der „Promessi sposi". Darauf folgen Nicolò Tommaseo (1802—1874), Antonio Rayneri, pädagogischer Schriftsteller, Marco Minghetti (1818—1886), Nationalökonomiker, Giov. Batt. Peyretti, Gustavo Cavour, Alessandro Pestalozza, Giov. Michele Tarditi, Pagano Paganini, gest. 1889, welcher zu beweisen versucht, dass Rosmini in seiner Lehre die des Augustin und des Thomas vereinigt, Vinzenco Garelli (1818—79), Ruggero Bonghi (1828

bis 1895), der Bischof Pietro Maria Ferré, welcher die Uebereinstimmung zwischen S. Thomas und Rosmini darzulegen versuchte, G. B. Bulgarini, Ag. Moglia, Giuseppe Allievo, der berühmte Geolog A. Stoppani, Lorenzo M. A. Billia, F. Paoli, G. Petri, Buroni, S. Casara, S. Frati, M. A. Pedrotti, G. Pederzolli, V. Papa und viele Andere. Diese folgten je nach den eigenen Anlagen und den eigenen Studien mehr oder weniger treu der Philosophie des Meisters, aber keiner setzte sie in neuer und eigenartiger Weise fort. Der ontologische und theologische Idealismus Rosminis ist einer der wichtigen Factoren der italienischen nationalen Erhebung, er drückt einheitlich die Gemeinsamkeit der Gedanken, der Bestrebungen, der Gefühle aus, welche eine Zeit lang in einem einzigen Enthusiasmus Volk und Klerus, Religion und Vaterland, Freiheit und Theokratie, Einheit Italiens und Papstthum vereinigte.

Der wahre Apostel dieser Einigung war Vincenzo Gioberti aus Turin (1801—1852). Er hatte sich der geistlichen Laufbahn gewidmet und wurde 1825 Professor an der Universität Turin, wo er eine Gesellschaft junger Leute mit litterarischen und philosophischen Bestrebungen gründete, aber da die Gesellschaft der Politik nicht fern blieb und verdächtigt wurde, in Beziehung zu dem Jungitalien Mazzinis zu stehen, wurde Gioberti verhaftet, vier Monate gefangen gehalten, dann verbannt (1833). Er begab sich nach Paris und von da nach Brüssel, wo er eine Stelle in einem von einem Italiener gehaltenen privaten Erziehungsinstitute annahm und seine Hauptwerke schrieb: L'Introduzione allo studio della filosofia (1840) und Il Primato morale e civile degli Italiani (1843). Gioberti bezweckte durch dieses Buch die Italiener moralisch und politisch zu regeneriren, indem er sie durch Betrachtung ihrer ruhmreichen Vergangenheit in ihrem Selbstbewusstsein heben wollte; er suchte das Papstthum mit politischem Liberalismus zu versöhnen und verhiess Italien einen Papst, welcher die italienische Einigkeit mittelst der Verbindung der verschiedenen Staaten schaffen würde. Unbeschreiblich war der Enthusiasmus, welcher in Italien durch dieses uns heutzutage patriotisch hochtrabend erscheinende Buch hervorgerufen wurde; er wuchs, da es 1848 schien, als wäre Pius IX. der von den Italienern ersehnte Papst. Gioberti kehrte, mit Begeisterung begrüsst, nach Italien zurück und war mehrere Male Minister des Königs von Sardinien. Er wollte Piemont an die Spitze einer Liga gegen Oesterreich stellen; in einer Mission nach Paris gesandt, blieb er auch nach deren Erledigung dort und schrieb: Il Rinnovamento civile dell' Italia (1851), worin er politisch unabhängiger von der Theokratie und philosophisch unabhängiger von der Theologie auftrat, da er durch die erlittenen Enttäuschungen scharfsichtiger geworden war. Er starb zu Paris in Armuth. Giobertis Werke gehören, Il Rinnovamento ausgenommen, der gleichsam theologischen Phase seines Denkens an und sind mit Leidenschaft und patriotischem Feuer, in reichem und biblischem Stile geschrieben. Seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie wird durch das politische Interesse vermindert, welches seinen Geist zum Nachtheile des reinen Denkens fortwährend beherrscht. Nichtsdestoweniger hatte er klares Bewusstsein des philosophischen Grundproblems seiner Zeit, und um es zu lösen, fusst er einerseits auf Platon, andererseits erinnert er an Malebranche und Spinoza.

Nach ihm ist das absolut göttliche Sein wahres Object der unmittelbaren rein geistigen Anschauung. Hierbei will er nicht von einem Factum des Bewusstseins ausgehen und nicht die cartesisch-psychologische Methode wie Rosmini anwenden. Jede Philosophie muss sich jedoch auf Offenbarung stützen, und es giebt keine von der Theologie losgelöste philosophische Erkenntniss. Ja Gioberti geht so weit, zu sagen, dass, wer nicht Katholik sei, auch kein vollkommener

Philosoph sein könne. Er wollte der menschlichen Erkenntniss eine sichere objective Grundlage geben. Da aber die volle Objectivität nur in der Gottheit ist, so fasste er alles Erkennen als Offenbarung des in seinem eigentlichen Wesen unerkennbaren Gottes auf. Sein Fundamentsatz lautet: Das Sein schafft das Existirende (l'Ente crea l'esistente), und das Existirende kehrt zum Sein zurück. Durch die Glieder seines Hauptsatzes gewinnt er die Eintheilung der philosophischen Disciplinen. Das Ente ist das an sich Seiende, auf welches die Scienza ideale geht, das Crea hat es mit dem Hervorgang der geschaffenen Existenzen und mit ihrer Rückkehr in den Urgrund zu thun. Unter Esistente fallen die sich auf die verschiedenen Arten der geschaffenen Wesen beziehenden Wissenschaften. Anfang und Ende aller Dinge ist Gott; demnach muss auch seine Idee sich in jeder Disciplin offenbaren.

Obgleich der Mensch bei diesem continuirlichen Acte der Schöpfung gegenwärtig ist, kann er weder das Wesen des Seins noch das seines Handelns erkennen und folglich auch nicht das der endlichen Existenzen. Gioberti nimmt wie Spencer an, dass wir allerseits vom Unbegreiflichen und Ueberintelligibeln, welches Object besonderer Fähigkeit der sogenannten Ueberintelligenz ist, umgeben sind. Zuletzt trachtete er danach, Platon mit Hegel zu vereinigen, und zwar mit gewissermaassen pantheistischer Färbung, indem er die Dinge als Individualisationen der ewigen Ideen, welche sich in Gott vereinigen, ansah. Die von der Kirche über seine Werke verhängte Censur und die Enttäuschung der patriotischen Hoffnungen vieler Italiener, welche auf seine guelfische Gesinnung gebaut hatten, verringerten nach Giobertis Tode das Interesse für seine Philosophie. Die Giobertianer waren und sind philosophisch wenig bedeutend, es verdienen jedoch eine Erwähnung: Pietro Luciani, welcher nach 1860, vom nationalen Standpunkte ausgehend, den Giobertismus gegen die Kritik Spaventas und anderer Hegelianer in den Jahren, wo der Hegelianismus zu Neapel in grosser Blüthe stand, vertheidigte, B. d'Acquisto, G. Romano, F. Toscano, V. Fornari, N. Garzilli, V. Di Giovanni (geb. 1832 in Palermo).

Rosmini und Gioberti stimmen trotz lebhafter Polemik überein 1. in der Vereinigung von Philosophie und Dogma, 2. im Ausgangspunkte, dass es eine intellectuelle Intuition giebt, 3. im Endpunkte, dem realistischen Idealismus, 4. in der dogmatischen und aprioristischen Methode. Terenzio Mamiani setzte diese Schule mit hohem politischen Verständniss und eigenartigem kräftigen Geiste, Luigi Ferri in modernerer Weise und voller Freiheit der Richtung fort.

Terenzio Mamiani della Rovere aus Pesaro (1799—1885) studirte in Rom und schlug eine liberale Richtung ein; 1827 wurde er Professor der italienischen Litteratur in Turin, 1831 Minister der provisorischen Regierung in Bologna, von wo er nach Paris auswandern musste. 1848 zurückgekehrt, war er Minister bei Pius IX. während dessen liberaler Regierung, 1857 Professor der Philosophie in Turin und Mitglied des subalpinen Parlaments. Als 1870 die weltliche Macht des Papstes, dem er stets abgeneigt blieb, gefallen war, ging er nach Rom, wo er starb, nachdem er mehrere Male Unterrichtsminister gewesen und in verschiedener Weise darauf hingewirkt hatte, dass die idealistische Philosophie als öffentliche Lehre anerkannt wurde, weshalb er auch der Hohepriester der offiziellen Philosophie genannt wurde. In Mamiani sind zwei Phasen der Entwickelung zu unterscheiden: in der ersten folgte er der Erfahrungsphilosophie Galluppis, polemisirte gegen Rosminis Ontologismus und entwarf 1846 eine Metaphysik, die er natürliche Philosophie nannte, indem er sich auf den allgemeinen Menschenverstand, auf das Beispiel der Schotten und auf das der französischen Eklektiker stützte. Nach 1850 aber bekehrte er sich zum Idealismus und lehnte sich an Rosmini und Gioberti

an, deren Philosophie er mit der platonischen Ideenlehre in Einklang brachte. Mamiani nimmt in der That die unmittelbare Intuition des absoluten Realen an, das sich im höchsten Princip der Identität, welches einen metaphysischen Werth hat, offenbart. Das in dieser Intuition offenbarte Wesen ist absolut objectiv und stellt das Fundament jeglicher Wahrheit dar. Jedoch erscheint uns das Absolute als unqualificirte Realität und deshalb einfarbig. Die Ideen sind nöthig, um das Wahrnehmbare verständlich zu machen; sie sind nicht wirkende Ursachen der Dinge, sondern treue Darstellungen des Realen und können ohne Sinnenreiz von uns nicht erfasst werden. Das Bewusstsein bezeugt uns unmittelbar die Existenz des Ich und des Ausser mir. In der äusseren Sinneswahrnehmung ist eine Verbindung zweier Thätigkeiten, der unsrigen und der der Aussendinge; daher sind die universalia ante rem, die realen Erkenntnisse aber post rem. Um diese Gedanken zu verbreiten, gründete Mamiani 1870 eine Zeitschrift unter dem Titel: Filosofia delle scuole italiane (23 Bde.), die er bis zu seinem Tode leitete einerseits im Kampf gegen die Thomisten, andererseits gegen den naturalistischen Positivismus.

Gleichsam Schüler, treuer Freund und Arbeitsgefährte Mamianis war Luigi Ferri (1826—1895), ein den Studirenden der Philosophie in Italien theuerer Name. Von seinem Geburtsorte Bologna begab er sich nach Paris, wo er seine Studien an der Ecole normale unter dem Einflusse der Schüler Jouffroys und Cousins, welche um 1850 die französischen Schulen beherrschten, beendete. Fünf Jahre lang war er Professor in Frankreich und lehrte dann am italienischen Lyceum, am Istituto superiore von Florenz, und von 1871 bis zu seinem Tode an der Universität Rom. Er war von Frankreich beeinflusster Spiritualist, der, theilweise mit den italienischen Ontologen, mehr noch mit Rosmini und Mamiani übereinstimmend, es versuchte, eine psychologische Lehre, welche mit der ihrigen und derjenigen Maine de Birans verwandt war, mit einem metaphysischen Begriffe des als Kraft und als Ursache gedachten Wesens der Dinge zu vereinigen, worin er Fühlung mit dem Geiste und der philosophischen Richtung der zeitgenössischen Wissenschaft zu behalten glaubte. Diese Lehre ist es, die er der von ihm gründlich studirten englischen Associationstheorie entgegenstellte und dynamischen Monismus nannte. Er verwandelte den Namen der 1870 in Florenz von Mamiani gegründeten, dann nach Rom verlegten und von ihm 1885 geerbten Zeitschrift, Filosofia delle scuole italiane in Rivista italiana di filosofia, als welche sie bis 1898 erschien, redigirt von Prof. E. Passamonti, unter Mitwirkung der bedeutendsten italienischen Philosophen. Die Zeitschrift Ferris unterschied sich von der alten dadurch, dass sie den Gedanken der idealistischen Ontologen, eine italienische Philosophie zu begründen, aufgab und fortan versuchte, sich der europäischen philosophischen Bewegung anzuschliessen. In der That ist es leicht, in dieser Zeitschrift und in den letzten Schriften Ferris nicht allein den französischen, sondern auch den deutschen und besonders den Einfluss Kants zu erkennen, dessen Werth er gewissermaassen mehr in dogmatischem als in kritischem Sinne fasste. Aus der Schule Ferris ging hervor und bekannte sich zu einem dynamischen Monismus auf spiritualistischer Basis Luigi Ambrosi, der Materie und Geist als ein und dasselbe auffasste.

Hier sind einige Philosophen zu erwähnen, die, obgleich unabhängig, sich doch durch Ursprung und Bildung an den alten italienischen Ontologismus anschliessen: F. Puccinotti (1794—1872), A. Maugeri, S. Centofanti (1794—1880), S. Corleo (1823—1890) aus Palermo, F. Bertinaria (1816—1890), B. Labanca, Professor der Geschichte des Christenthums in Rom, welcher zu einem allgemeinen „Synthetismus" gelangen will, indem er unter ars dialectica Idealismus und

Empirismus, Spiritualismus und Materialismus, Speculativismus und Positivismus begreift.

Agostino Tagliaferri bekennt sich zu einem christianisirten platonisch-aristotelischen Synthetismus, welcher nach ihm die andauernde Zuflucht der italienischen Philosophie und der einzige Schutz gegen den zerstörenden Kriticismus ist. F. Bonatelli (geb. 1830; Univ. in Padua), scharfsinniger Geist und gründlicher Kenner der deutschen Philosophie besonders Kants, Lotzes, Trendelenburgs, Herbarts, an welchen Letzteren er sich namentlich anlehnt, beabsichtigt das katholische Dogma mit der philosophischen Speculation in Einklang zu bringen. Bonatelli lehrt, die physischen Thatsachen geschähen zwischen den Dingen, nicht in den Dingen und seien für Andere und durch Andere; die psychischen Thatsachen geschähen in dem Subjecte und seien für dasselbe und durch dasselbe. Das Bewusstsein z. B. ist nicht die fundamentale psychische Thatsache, deren Modificationen die anderen wären. Die psychischen Thatsachen theilen sich in fünf nicht reducirbare Klassen: Empfindungen, Gefühle, Begierden, Denken, Wollen. Das Menschsein beginnt mit dem Bewusstsein, welches die Wurzel des bewussten Gedankens ist. Die verhältnissmässig beständigen Ergebnisse des Denkens sind die Ideen, welche objectiv das Ding, insofern es erkennbar ist, ausmachen; subjectiv sind sie Alles, was wir überhaupt von dem Dinge wissen. Damit das Denken sich entwickeln könne, bedarf es zweier Bedingungen, einerseits der Erfahrung, andererseits der Grundsätze der Vernunft.

Der Wille ist ein thätiges Urtheil, ein entschiedener Befehl; deshalb setzt er die Erkenntniss und eine ursprüngliche Thatkraft voraus: er ist in der endgültigen Wahl frei, nämlich in Befolgung des egoistischen Triebes oder des objectiven Pflichtgesetzes. Die Thatsachen des Bewusstseins verlangen ein durchaus einheitliches Subject, welches nicht in die Erscheinung treten kann, da die Erscheinung ein Nichterscheinendes voraussetzt, dem sie erscheint, also eine Substanz (Seele). Die Seele, als der Vernunft theilhaftig (particeps rationis), tritt in das Reich des Absoluten ein; sie ist also unsterblich und wird auf Grund der freien Wahl ewig glückselig oder unglückselig sein. Wird das absolute Prius gesucht, so können wir nur bei einem der folgenden drei Ausdrücke stehen bleiben: Ich, Idee, Wirklichkeit. Jeder von ihnen macht Anspruch auf absolute Priorität. Die dreifache Antinomie löst sich auf durch die Einsicht, dass die drei Ausdrücke sich beliebig umstellen lassen, oder das Absolute zugleich nothwendigerweise Ich, Idee, Wirklichkeit ist. Alle Naturwissenschaften handeln vom Empfindbaren und von hier aus vom Erscheinenden, können sich auch als solche nicht mit dem, was in sich ist, befassen. Religion, Philosophie, Moral, Recht dringen in das Gebiet des Geistigen ein, dessen was in sich ist; Kunst und Aesthetik vermitteln.

A. Conti, ehemals Professor am Istituto di studi superiori in Florenz (geb. 1822), welcher versucht, mit der Lehre des Thomas und mit anderen vom Christenthum eingegebenen und mit ihm übereinstimmenden Lehren das, was er „la filosofia perenne e progressiva“ nennt, zu schaffen. V. Sartini (geb. 1843, Florenz); Valdarnini (geb. 1847, Univ. Bologna); Jandelli (Mailand) und R. Benzoni (Genua). G. M. Bertini (1818—1876) war in seinen ersten Schriften Anhänger des giobertischen Dogmatismus; erhabener und kräftiger Geist, gewissenhafter und kenntnissreicher Lehrer der Geschichte der Philosophie, übte er in Turin grossen Einfluss aus; infolge der Beschäftigung mit Hume gab er den Plan auf, Philosophie und katholische Orthodoxie zu einigen, ging völlig zum Rationalismus über und vertheidigte gegen Kant, obgleich er diesen schätzte und gründlich kannte, die Realität menschlicher Erkenntniss.

Eklektiker sind: Baldassare Poli, Salvatore Mancino, Bonaventura Mazzarella, der sich durch das Studium Pascals, Kants und Jacobis einen kritischen Skepticismus gebildet hatte, P. E. Imbriani, welcher zu Royer-Collard hinneigte, und C. Passaglia, ein Theolog, welcher 1861 in einer öffentlichen Broschüre dem Papste rieth, auf die weltliche Macht zu verzichten, und theils katholischer Scholastiker, theils italienischer Philosoph der Renaissance war.

§ 66. Anhänger der hegelschen Philosophie: Vera, Spaventa, Fiorentino, d'Ercole u. A.

Schriften Veras: Introduction à la philosophie de Hegel, Par. 1855, 2. éd. 1864; Logique de Hegel, ibid. 1859; Problème de la certitude; Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina, ibid.; L'hégélianisme et la philosophie, Par. 1861; Mélanges philosophiques, ibid. 1862; Essais de philosophie hégélienne, ibid. 1864; Cavour et l'Eglise libre dans l'État libre, Napoli 1871; Strauss, L'ancienne et la nouvelle foi, ibid. 1873; Introduction to speculative Logic and Philosophy, London; Inquiry into speculative and Experimental Science; History of Religion and of the Christian Church; London; La pena di morte, Napoli 1863; Amore e filosofia, Milano; Due frammenti, Napoli; Lezioni sulla filosofia della storia, raccolte e publicate da R. Mariano, Firenze 1869; Problema dell' assoluto, Napoli 1872. Er übersetzte ins Italienische: La logica, la filos. della natura, la filos. dello spirito di Hegel. Siehe: Mariano, Strauss e Vera, Roma 1874; Aug. Vera, in An. univ. Napoli 1885—1886; K. Rosenkranz, ob. S. 156.

Schriften Spaventas: Introduzione alle lezioni di filos., Napoli 1862; Saggi di critica filosofica, politica e religiosa, 1867; Principii di filos., ibid.; La dottrina della conoscenza, scritto postumo, Napoli 1889. Ueber ihn handeln: Fiorentino, Commemorazione di B. Spaventa, in Ann. scien., Napoli 1884; L. Ferri, Un libro postumodi B. Spaventa, in Riv. it. di fil. 1889; G. Gentile, Scritti filosofici di B. Spaventa, Napoli 1901; ders., Per la storia aneddota della fil. it. nel sec. XIX. Lettere inedite di B. e G. Spaventa, 1901.

Schriften Fiorentinos: Saggio di filosofia greca; Pomponazzi, Firenze 1868; Telesio, Firenze 1872; Elementi di filosofia (varie ediz.); Manuale di storia della filos., 3 vol., Napoli 1879—1881; F. redigirte von 1875—1884 das „Giornale napoletano di filos., lettere e scienze morali e politiche"; Opera postuma: Il risorgimento filosofico nel 400, Napoli 1885. Siehe: S. Ferrari, Bruno, Fiorentino, Mamiani, Mantova 1887.

Tari: Confessioni filosofiche, 1873; Estetica ideale, ibid. Siehe: Siciliani, Gli hegeliani in Italia, in Riv. Bol. 1868; Allievo, Sulla critica dell' hegelianismo, in Riv. contemp. 1864; ders., Esame dell' Hegelianismo, Torino 1896.

Mariano: La pena di morte, Napoli 1864; Lassalle e il suo Eraclito, saggio di filos. hegeliana, Firenze 1865; Il risorgimento italiano secondo i principii della filos. della storia, Firenze 1866; La philosophie contemporaine en Italie, Paris 1868; Il problema religioso in Italia, Firenze 1872; La libertà di coscienza, Milano 1875; Cristianesimo, cattolicismo e civiltà, Bologna 1879; Le apologie nei primi tre secoli della chiesa, Napoli 1888; La persona di Cristo, 1889; Cristo e Budda, Fir. 1890; La conversione del monde pagano al Cristianesimo, 1801.

D'Ercole: La pena di morte e la sua abolizione dichiarate teoricamente e storicamente secondo la filos. hegeliana, 1875; La psicologica positiva; Le idee cosmologiche; Il teismo filosofico cristiano.

Ceretti (Theophilus Eleutherus): Saggio circa la ragione logica di tutte le cose, versione dal latino di C. Badini ed E. Antonietti, vol. 2, Torino 1888. Sinossi della enciclopedia speculativa di P. Ceretti per cura con note e introduzione di P. D'Ercole, Torino 1891. S. über ihn: D'Ercole, Notizia degli scritti e del pensiero filosofico di P. Ceretti, Torino 1886.

De Meis: I tipi vegetali, 1865; Dopo la laurea, 1866—1867; I tipi animali, 1874; Darwin e la scienza moderna, Bologna 1876.

Masci: La dialettica del limite nella logica di Hegel, Bologna 1869. Le categorie del finito e dell' infinito di Hegel, ibid. Una polemica su Kant, l'Estetica trascendentale e le Antinomie, Napoli 1872. Le forme dell' intuizione, Chieti 1881. Le idee morali in Grecia prima d'Aristotele, Lanciano 1882. Coscienza, volontà, libertà. Studii di psicologia morale, Lanciano 1884. Pessimismo, Padova 1884. I dolori della civiltà e il loro significato, Venezia 1898. Il pentimento, ibid. 1900. La famiglia, Lanciano 1885. Sulla natura logica delle conoscenze matematiche, Roma 1885. Psicologia religiosa. L'animismo primitivo, Napoli 1886. Un metafisico



antievoluzionista. Gustavo Teichmüller, Napoli 1887. La leggenda degli animali, Napoli 1886. Psicologia del Comico, Napoli 1889. Sul senso del tempo, Napoli 1890. Sul concetto del movimento, Napoli 1892. Le teorie sulla formazione naturale del-l'istinto, Napoli 1893. La psicologia del duello, Napoli 1898. Dei principali indirizzi della filosofia contemporanea, Napoli 1898. Logica. Vol. I degli elementi di filosofia, Napoli 1899. L'idealismo indeterminista, Napoli 1899. Il sogno, Napoli 1899. Quistioni logiche, Bologna 1900. Il materialismo filosofico e la dottrina del parallelismo in psicologia, Napoli 1901. — S. seine Polemik mit Ardigò über die „Teoria della responsabilità“, in Riv. it. di fil. 1887.

Maturi: L'idea di Hegel, Napoli 1891.

Jaia: Studio critico su le categorie e forme dell' essere del Rosmini; Sentire e pensare; L'idealismo nuovo e la realtà, Napoli 1886.

De Lucia: L'Hegel in Italia, Vasto 1891.

Levi: La dottrina dello Stato di Hegel e le altre dottrine intorno al medesimo argomento, Roma 1884.

Ragnisco: Storia critica delle categorie dai primordi della filos. greca fino ad Hegel, 2 vol., Napoli 1870; La teleologia nella filos. greca e moderna, Roma 1884; Il principio di contradizione: Hegel, in Fil. sc. ital. 1883; Nicoletto Vernia, 1891; I dolori della civiltà e il loro significato, Venezia 1898; Il pentimento, ibid. 1900.

Florenzi: Pensieri filosofici, 1840; Versione del Bruno di Schelling con prefazione di Mamiano; Versione della psicologia di Aristotele; Confutazione del socialismo e comunismo, Firenze 1850; Filosofemi di cosmologia e di ontologia, Perugia 1863; Saggi di psicologia e di logica, Firenze 1864; Saggi sulla natura, ib. 1866; Saggio sulla filosofia dello spirito, ib. 1867; Dell' immortalità dell' anima umana, ib. 1868.

Der italienische Ontologismus fesselte zu einer Zeit, wo das Streben nach Freiheit und politischer Einheit das geistige Leben in allen seinen Aeusserungen durchdrang, nicht die lebhafte Phantasie der Söhne des Südens. Ihm stellte sich entgegen der hegelsche Idealismus, welcher mit der Lehre der unendlichen Entwickelung der Idee, mit dem classischen Begriffe des Staates als ethischer Totalität, als absoluten und unwandelbaren Selbstzwecks, dessen Bürger zu sein, die Individuen die Pflicht haben, mit der Bezeichnung der Bethätigung der Freiheit als des höchsten Zweckes der Weltgeschichte, dem Patriotismus einen philosophischen Inhalt bot, und sich als mächtiges Mittel geistiger, bürgerlicher und moralischer Wiedergeburt darstellte. In Neapel sammelte sich um die Mitte des Jahrhunderts heimlich, um den Bourbonen nicht verdächtig zu werden, eine Schaar von Jünglingen um G. B. Ajello, welcher ihnen die Werke Hegels, die er selbständig studirt hatte, erklärte. Nachdem die politische Freiheit erobert war, wuchs die Schaar an Zahl und Werth und drang in die Universität ein, wo sie als erste bewunderte Lehrer des Hegelianismus Augusto Vera (1813—1885), früher Professor der Philosophie in Frankreich, der ausserhalb des Hegelianismus kein Heil sah und nichts von dem seiner Ansicht nach der Bewegung der europäischen Philosophie fremden italienischen Ontologismus hielt, und Bertrando Spaventa (1817—1883) hatte. Dieser zeigte im Gegensatze zu jenem, dass, wie die italienischen Philosophen des Mittelalters und der Renaissance sich der allgemeinen Bewegung angeschlossen hätten, so auch zwischen Galluppi, Rosmini und Kant einerseits und Gioberti, Spinoza und Hegel andererseits unleugbar in höherem oder geringerem Grade eine geistige Verwandtschaft bestände. Jene historische Schaar zählte Litteraten, Historiker, Künstler, Juristen und Mediciner in ihrer Mitte: Silvio Spaventa, Girolamo Lioy, Ottavio Serena, Floriano Delzio, Edoardo Salvestri, Antonio Torchiarulo, welcher Hegels Rechtsphilosophie übersetzte, Nicola Marselli, welcher den hegelschen Rationalismus mit der historischen Lehre des Engländers Buckle zu vereinigen suchte, und der später zum Positivismus hinneigte; Federico Persico, der zum Thomismus überging Pietro Ardito, Alessandro Novelli, Vincenzo De Luca, Francesco Desanctis, dessen in Italien mehrfach bewunderte litterarische Kritik ganz von hegelscher Philosophie durchtränkt ist,

und Andere. Die hegelsche Schule von Neapel gab den Universitäten und den Lyceen schätzenswerthe Professoren: Francesco Fiorentino, einen Calabreser (1835—1884), welcher als Giobertianer begann, dann Anhänger Spaventas wurde, dem er auf dem Lehrstuhle theoretischer Philosophie in Neapel folgte. In seinen letzten Jahren bestrebte er sich, den hegelschen Pantheismus mit den heutigen Resultaten der Wissenschaften, mit Spencer und Darwin, in Einklang zu bringen; während Spaventa verfochten hatte, die Philosophie sei autonom und ein Ausfluss der Vernunft, definirte Fiorentino daher die Philosophie als den Organismus aller Einzelwissenschaften, und zum Hegelianismus hinneigend, behauptete er: „Der Wille ist keine unabhängige Thätigkeit, sondern das Ergebniss unzähliger Tendenzen, welche im Grunde nichts Anderes sind als vorwiegende Vorstellungen, so dass die Seele im Willen sich auf die Seite der siegenden Vorstellung neigt.“ Indem er jedoch mit den Positivisten die Unvereinbarkeit von Religion und Philosophie zugab, lehrte er stets, die eine wie die andere könne der absoluten Wahrheit folgen, indem er hinzufügte, der philosophische Inhalt übertreffe den religiösen und nehme ihn wieder auf. Antonio Tari (1809—1888, Neapel), welcher sich mit Aesthetik beschäftigte. Rafaele Mariano (geb. 1840, Neapel), der letzte und vereinzelte Repräsentant des reinen Hegelianismus, fruchtbarer Schriftsteller auf dem Felde der Religionsgeschichte. Pasquale D'Ercole (geb. 1831, Turin), Schüler Michelets, entwickelte den Hegelianismus in selbständiger Weise; er machte die philosophische Welt bekannt mit Pietro Ceretti aus Intra (1823—1884), der, in Einsamkeit und Dunkelheit nur für Philosophie lebend, langes Unglück stoisch ertrug. Durch das Studium der Werke Spinozas, Fichtes, Schopenhauers und Hegels angeregt, bildete Ceretti ein grossartiges, von ihm „contemplativ“ genanntes System aus, mit dem er eine Reform der Philosophie und der bürgerlichen Gesellschaft bezweckte. Wie Hegel hält er die äussere Realität für ein Ergebniss der Denkfähigkeit, und in der Weise, wie Spinoza die Attribute und die Modi aus der Substanz herleitet, leitet er jedes Ding und selbst den Geist von einem absoluten und für sich undeterminirten Bewusstsein ab und findet in seinem Systeme absolute Leidenschaftslosigkeit. Ein genialer Versuch, den Hegelianismus auf die Zoologie anzuwenden, wurde von Camillo de Meis aus den Abruzzen (1817—1892), Professor der Medicin in Bologna, gemacht. Anhänger der hegelschen Philosophie ist S. Maturi (Neapel), und diesem Standpunkte nähern sich D. Jaia (Pisa) und Pietro Ragnisco (Padua). Ragnisco schrieb in den letzten Jahren einige moralische Abhandlungen, indem er eine besondere Analyse der moralischen Uebel, welche die bürgerliche Gesellschaft heimsuchen, an der Hand der Geschichte, in welcher sie sich offenbart haben, versucht, damit aus der Art ihres Auftretens nicht allein auf ihren Werth, sondern auch auf ihre Bedeutung im menschlichen Leben geschlossen werde: ein Gegenstand, welcher seiner Ansicht nach mit Unrecht in den Abhandlungen der evolutionistischen Moral vernachlässigt worden sei. Unter den Hegelianern befindet sich auch eine Frau, die von Cousin, Mamiani und Schelling bewunderte Marianna Florenzi-Waddington (1802—1870).

Einen langen Weg legte, von den neuen Richtungen und von seiner natürlichen Begabung getragen, Filippo Masci zurück, der Fiorentino auf dem Lehrstuhle der Philosophie in Neapel folgte. Masci stellt eine kritische, subjectivistische Lehre auf, treibt jedoch den Subjectivismus nicht bis zum Phänomenalismus. Er hält jede rein begriffliche Metaphysik für falsch. Die Philosophie kann zuerst nur eine allgemeine Erfahrungstheorie sein, und diese rechtfertigt eine monistische und evolutionistische Lehre, welche von dem Gesetze der bis zur menschlichen Psyche heranwachsenden Individuation

beherrscht ist, wie von dem entgegenstehenden der in geistiger Richtung wachsenden Universalität; ihr höchster Ausdruck ist das Moralgesetz. Sein Monismus ist weder spiritualistisch, noch materialistisch, noch neutral, und die Evolution ist nach seiner Ansicht nicht mechanisch, sondern dynamisch. Die Beseeltheit verbindet sich mit den qualitativen Kräften, welche mechanisch nicht abzuleiten sind, und schreitet allmählich in immer depotentialeren Formen über gewisse für uns unermessliche Grenzen hinaus bis zu ihren ersten Ursachen fort. Materie und Geist sind keine übererfahrungsmässigen Substanzen, sondern sie sind die einheitliche psychophysische Substanz, welche Gegenstand der Erfahrung ist. Das Unbekannte umgiebt von allen Seiten die Erkenntniss, wie das Unendliche das Endliche, weil die Erfahrung stets endlich ist, auch wenn sie sich unbegrenzbar ausdehnt. Das Unbekannte begrenzt auch innerlich die Erfahrung, weil das Zusammentreffen der Erkenntniss mit der Wirklichkeit ein zweifaches ist, ein inneres und ein äusseres, und die Einheit nicht direct wahrnimmt. Aber das Unbekannte ist nicht das Unerkennbare.

§ 67. Studium Kants. Gegner und Anhänger Kants: Galluppi, Rosmini, Testa, Cantoni, Tocco, Turbiglio. Andere deutsche Philosophen in Italien.

S. im Allgemeinen: Tari, Del kantismo, Torino 1861; Mamiani, Del Kant e della filos. platonica, in N. Ant. 1866; ders, Kant e l'ontologia, in Fil. sc. it. 1870; Tarantino, Kant e la filos. contemporanea, in Giorn. napol. 1880; Werner, Kant in Italien, Wien 1881; Mariano, Il ritorno a Kant e i neo-kantiani, in Atti acc. sc. Napoli 1888; Credaro, Il kantismo in Italia, in Rass. critica, Napoli 1885.

De Grazia: Saggio sulla realtà della scienza umana. Prospetto di filosofia ortodossa 1851. Siehe: Fiorentino, Della vita e delle opere di V. De Grazia in Giornale Napol. 1877.

Colecchi: Osservazioni critiche sopra alcune quistioni più importanti di filosofia, vol. 2. Siehe: N. M. Zappi, Elogio funebre di O. Colecchi, Chieti 1848; F. Cicchitti-Suriani, O. Colecchi filosofo e matematico abruzzese e i primordî del kantismo in Italia, Roma 1892.

Testa: Della filosofia dell' affetto, Piacenza, introduz. 1829, vol. I, 1830, vol. II, 1834; Filosofia della mente, ibid. 1836; Della critica della ragion pura di Kant, esaminata e discussa dall' Ab. A. Testa colla giunta storico-critica del movimento filosofico del pensiero per infino a Schelling, vol. III, Lugano-Piacenza 1841—1849; Del male dello scetticismo transcendentale e del suo rimedio, Piacenza 1840. S.: L. Credaro, A. Testa o i primordî del kantismo in Italia, in Rend. Acc. Lincei, Roma 1885—1886.

Cantoni: Studi critici e comparativi su G. B. Vico, 1867; Corso elementare di filosofia, vol. I: Psicologia percettiva, Logica; vol. II: Psicologia morale, morale estetica; vol. III: Storia compendiata della filosofia, 10. ediz., Milano 1896; Emanuele Kant, vol. I: La filosofia teoretica; vol. II: La filosofia pratica; vol. III: La filosofia religiosa, la critica del giudizio e le dottrine minori, Milano 1879—1884. Siehe: Mamiani, E. Kant p. C. Cantoni, in Fil. sc. it. 1884. Credaro, Quistioni kantiane, in Fil. sc. it. 1885.

Tocco: Lezioni di filosofia pei Licei, Bologna 1869; La teorica delle sensazioni di A. Bain, in Giorn. nap. 1872; Pensieri sulla storia della filosofia, ibid. 1877; Ricerche platoniche, Catanzaro 1876; Studi kantiani, Roma 1880—1881; L' eresia nel medio-evo, 1884; Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane, Firenze 1889; E. Kant-Principii metafisici della scienza della natura e passaggio dalla metafisica alla fisica, Pavia 1899.

Barzellotti: La morale nella filosofia positiva, Firenze 1871, englische Uebers., N. Y. 1878; La nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania, N. Antol., 1880; L'educazione e la prima giovinezza di A. Schopenhauer. in N. Ant. 1881; L'idealismo di Schopenhauer e la sua dottrina della percezione, Santi, solitari e filosofi, 1886; Il razionalismo nella storia della filosofia moderna sino

al Leibniz, 1886; J. A. Taine, 1893, franzôs. Uebers. Paris 1900; La filosofia di F. G. Nietzsche, N. Antol., 1900.

Zuccante: Saggi filosofici, Torino 1892; Morale ed empirismo, Torino 1892; La dottrina della coscienza morale nello Spencer, Lonigo 1896; Alcune idee del Comte e dello Stuart Mill, Milano 1897; Intorno alle origini della morale utilitaria dello Stuart Mill, Milano 1897—1898; La morale utilitaria dello Stuart Mill, Milano 1899; La suggestione nell' educazione, Milano 1900.

Chiappelli: Kant e la psicologia contemporanea, in „Giornale napoletano" 1880; Nuovi studi sul criticismo, in „Filosofia delle scuole italiane" 1885; Sul carattere formale del principio etico, Padova 1884; La funzione presente della filosofia critica. in „Rivista fil." 1899; Studî di filosofia cristiana, 1887; Socialismo e pensiero moderno. 2. ediz., Firenze 1889; Leggendo e meditando, 1900.

Faggi: La religione e il suo avvenire secondo E. Hartmann, Firenze 1892; Hartmann e l'estetica tedesca, Firenze 1895; F. A. Lange e il materialismo, ib. 1896; Principii di psicologia moderna, Palermo 1895—1897; Il Materialismo psicofisico. Palermo 1901; Attraverso la Geometria, in „Riv. fil." 1901.

Credaro: I corsi filosofici all' università di Lipsia e il Seminario di psico-fisica del Wundt, Rom 1888; La pedagogia di G. F. Herbart, Rom 1900.

Mantovani: La psicologia come scienza sperimentale, in Riv. it. fil. 1893. Manuale di psicologia fisiologica, Milano 1896.

De Sarlo: Studi sul darwinismo, Neapel 1887; Lo studio dei sentimenti nella psicologia inglese contemporanea, Bologna 1892; La psicologia di Cristina di Svezia. Reggio 1892; La circolazione cerebrale durante l'attività psichica e sotto l'azione dei veleni intellettuali, ibid. 1891; La circolazione cerebrale durante l'ipnosi, ibid. 1900; Saggi di filosofia, Turin 1896—1897; Metafisica, scienza e moralità, Rom 1898; Studi sulla filosofia contemporanea, Rom 1901.

Benzoni: Esposizione analitica del sistema di filosofia di Wundt, Palermo 1890.

Cesca: Storia e dottrina del criticismo, Verona 1884; La dottrina kantiana dell' a priori, ibid. 1885; L'idealismo critico del Cohen, Napoli 1886; Lo spiritualismo del Lotze, ibid. 1884; Il transubbiettivismo del Volkelt, 1887; L'animismo del Wundt, 1891.

Villa: Sulle teorie psicologiche di W. Wundt, Milano 1896; La psicologia contemporanea, Turin 1899.

Vidari: L'etica di Wundt, 1899; Problemi generali di etica, Mailand 1901.

Guastella: Saggi sulla teoria della conoscenza, Palermo 1898.

Varisco: Scienza e opinioni, Rom 1901.

Ferrari: Il fondamento della morale, Alessandria 1899.

Vailati: Il metodo deduttivo come strumento di ricerca, Torino 1898.

Solari Gioele: Il problema morale, Turin 1900.

Petrone, J.: I limiti del determinismo scientifico, Modena 1900.

Juvalta: Prolegomeni a una morale distinta alla metafisica, Pavia 1901.

Wenn der Hegelianismus im Allgemeinen als eine Lehre betrachtet wird, die nach erfüllter Aufgabe jetzt in das Bereich der Geschichte eingetreten ist. so ist hingegen die Lehre Kants, die doch vor jenem in Italien eingeführt wurde, noch heute lebendig und bildet erneuert und der Neuzeit angepasst ein wichtiges Element der nationalen philosophischen Cultur. Die italienischen Philosophen vom Anfange dieses Jahrhunderts wie Soave, Romagnosi, Galluppi, Rosmini trieben, da sie des Deutschen nicht mächtig waren, die ersten Kantstudien nach der schweren und entstellenden lateinischen Uebersetzung F. G. Borns (1796—98), nach dem Compendium von Villers (1801), das eine Zeit lang gleichsam der Codex für die kantische Philosophie war, nach dem Compendium Kinkers (1801), nach den Geschichten Degerandos und Buhles, dann nach der ungenauen italienischen Uebersetzung der Kritik der reinen Vernunft von Mantovani, Pavia 1820—29 herausgegeben, und später 1835 nach der Tissots. Von dieser klaren und genauen Uebersetzung Tissots an ist die exacte und richtige Kenntniss der kantischen Lehre in Italien zu rechnen. Während Kants Philosophie in Deutschland in höchster Blüthe stand, hatten sie bis dahin die italienischen Sensualisten entschlossen und meist mit oberflächlichen Gründen und ohne Verständniss bekämpft In französischer Nachahmung befangen, sahen sie Kant als einen dunkeln Philo-

sophen und einen unbekehrbaren Dogmatiker des a priori an: nach Baldinotti kann Kant allen möglichen Schulen angehören; Soave vergleicht die transscendentalen Theorien den Aussprüchen der Cumäischen Sibylle; Gioia schreibt: „Er mache sich verständlich und zeige sich von Angesicht, dann werden wir ihn studiren.“ Romagnosi erklärt, die protologische Lehre Kants sei eine Speculation, welche wolkenähnlich zwischen den Wolken schwebe. Unter den Sensualisten ist vielleicht Borelli, 1785—1855, der mehrere Jahre verbannt in Oesterreich lebte der einzige, welcher Kant bekämpft, nachdem er ihn aus den Quellen studirt hatte. Galluppi behauptete, obgleich er die Italiener aufforderte, nicht blinde Bewunderer der Ausländer zu sein, die kantische Revolution verdiene mehr, als man glaube, die Aufmerksamkeit der Denker, und gerade er widmete einen Theil seines Saggio ihrer Prüfung. Aber nach ihm führt der Transscendentalismus, weit davon entfernt, die Erkenntniss zu festigen, zu ihrer gründlichen Vernichtung, und er sucht zu beweisen, dass die Ergebnisse der Erfahrung unter unseren primitiven und realen Kenntnissen Platz finden müssten, während die Transscendentalphilosophie eifrig leugnet, dass irgend welche erfahrungsmässigen Ergebnisse unter die primitiven Wahrheiten gerechnet werden könnten. Galluppi bekämpfte dann die Lehre Kants von den synthetischen Urtheilen a priori, welche seiner Ansicht nach absurd sind. Bei alledem findet sich kantischer Geist in den Werken Galluppis viel mehr, als er selbst will und denkt. Noch mehr lehnt sich Rosmini an Kant an, obgleich er ihn in seinen Schriften bekämpft. Man sagt von ihm, er sei Kantianer gewesen, ohne es zu wissen. Vincenzo de Grazia aus Calabrien (1785—1856) untersuchte in eigenartiger Weise das Problem der Erkenntniss, indem er Kants Subjectivismus widerlegte und den Realismus vertheidigte; später versuchte er St. Thomas und Kant in Einklang zu bringen. Zu den fundamentalen Principien Kants bekennt sich Ottavio Colecchi aus den Abruzzen und vertheidigt sie, während er Galluppi angreift, aber er nimmt daran bedeutende Veränderungen vor und will nicht Kantianer genannt sein.

Reiner Kantianer dagegen ist Alfonso Testa aus Piacenza (1784—1860). Er versuchte zu einer Zeit, wo das philosophische Gebiet fast gänzlich vom ontologischen Idealismus beherrscht war, diesem die Lehre Kants entgegenzustellen. Testa wurde von den Sensualisten des Collegiums Alberoni unterrichtet, und seine ersten Schriften (1829—34) gehören auch dem Sensualismus an; darauf folgte eine subjectivistisch skeptische Periode (1834—41), während deren er strenge und gründliche Kritik gegen den Sensualismus übte, und zuletzt eine kantische (1841—60). In dieser veröffentlichte er eine weitläufige Darstellung der Kritik der reinen Vernunft, lediglich mit dem Wunsche, wie er sagte, der studirenden Jugend zu nützen. Er wusste wohl, dass die Schwierigkeit des Verstehens ein grosses Hinderniss bei der Verbreitung der kantischen Lehre in Italien war, deshalb verwandte er seine ganze Sorgfalt darauf, klar und genau zu sein, und übertraf hierin sicherlich Mantovoni. Der kritische Theil vom Werke Testas ist bedeutender als die Darstellung. Testa bediente sich der kantischen Philosophie, nachdem er sie sich vollkommen angeeignet, zur Bekämpfung aller italienischen, thomistischen, sensualistischen, experimentellen, ontologistischen Schulen, besonders beziehentlich des Problems der Erkenntniss. Von den Italienern ging er dazu über, auch die ausländischen Autoren zu bekämpfen, welche in Italien die beste Aufnahme gefunden hatten, wie Condillac, Cousin und Destutt de Tracy, dessen Ideologie ins Italienische übersetzt und nicht wenig geschätzt worden war. Obgleich Testa seinerzeit die kantische Philosophie verstanden und mehr als jeder andere Italiener geschätzt hatte, hielt er sie doch nicht für die endgültige Philosophie. Einige der Einwände, welche er dagegen erhob, waren Vorläufer des

heutigen Kriticismus. Sein Versuch, den Kantianismus in Italien einzuführen, blieb vereinzelt und wurde nicht recht beachtet: im Norden besiegten die Gestirne Rosminis und Giobertis mit ihrem Lichte die kleineren Sterne; im Süden ging binnen Kurzem der Stern Hegels auf. Dies geschah, weil Testa zurückgezogen lebte und keine Schule bildete, weil auch in der Philosophie das national Italienische gesucht wurde, und weil zu jener Zeit auch in Deutschland der Kriticismus dem absoluten und pantheistischen Idealismus, welcher sich von ihm abzweigte, hatte weichen müssen. Daher ist es kein Wunder, dass Italien eher hegelianisch als kantisch wurde.

Einige Jahrzehnte vergingen seit dem Tode Testas (1860), bis Kant bei den Italienern zu Ehren kam, was nicht dem Einflusse Testas, sondern verschiedenen anderen Ursachen zuzuschreiben ist. Nachdem einmal die Einigung Italiens vollzogen, wurde in der Philosophie nicht mehr italienische Nationalität, sondern die menschliche und allgemeine Wahrheit gesucht; daher verlor der italienische Ontologismus allmählich seinen Boden. Gleichzeitig fand der italienische Geist, da er in eine Periode grösserer Ruhe und Bedächtigkeit getreten war, in dem Fluge des hegelschen Idealismus nicht mehr die geistige Nahrung, deren er bedurfte, und begann mit Liebe die Geschichte der Philosophie zu pflegen, welche die Kritik und die Weite des Blickes ausbildet. Ausserdem nahm nach dem Jahre 1870 und der Befestigung der politischen Beziehungen zwischen Italien und Deutschland der wissenschaftliche italienische Geist die nämliche Richtung, und viele Werke deutscher Gelehrter und Philosophen wurden in Italien studirt, auch begaben sich mehrere junge Leute zur Vervollkommnung ihrer Studien nach Deutschland. So ist es natürlich, dass der Neukantianismus, der sich in Deutschland ausgebildet hatte, um gegen den absoluten Idealismus zu reagiren und die Fortschritte und Methoden der Naturwissenschaften mit der Philosophie in Einklang zu bringen, auch in Italien günstig aufgenommen wurde.

In den letzten zwanzig Jahren fällt es schwer, in Italien einen philosophischen Schriftsteller zu finden, der sich nicht in einer oder der anderen Weise mit Kant beschäftigt hätte. Unter ihnen verdient die erste Stelle Carlo Cantoni (geb. 1840, Pavia). Er sieht im Neukriticismus, welcher eine durch tiefstes Nachdenken der verschiedenen Schulen berechtigte und erweiterte logische Entwickelung des kantischen Gedankens ist, die Philosophie, welche am besten geeignet ist, sich mit der heutigen, intensiven wissenschaftlichen Bewegung vereinigen zu lassen. Er findet ihn am wirksamsten zur Bekämpfung der dogmatischen Uebertreibungen der Positivisten, die, „indem sie Alles mechanisch erklären wollen, indem sie die geistige Welt auf die physische Welt zurückzuführen gedenken, dahin kommen, sich gegen die edelsten Bestrebungen des Menschen und gegen die Forderungen der Pflicht und des praktischen Lebens aufzulehnen, ohne deshalb den Forderungen und den Bedingungen des italienischen Wissens besser Genüge zu leisten". Er findet ihn auch geeigneter, die Philosophie und die Wissenschaft mit den moralischen und religiösen Bestrebungen der Menschheit zu versöhnen, indem er den Conflict zwischen Mysticismus und Naturalismus, der sich von Tag zu Tag verschärft, beilegt und seinen Einfluss auch im socialen und politischen Leben geltend macht. Unter diesen Voraussetzungen gab Cantoni Italien eine so umfassende kritische Darstellung aller philosophischen Werke Kants, wie sie vielleicht keine andere Nation besitzt. Und die Thatsache, dass dieses Werk den grossen königlichen Preis an der Akademie „dei Lincei" davontrug, beweist nicht allein den inneren Werth des Werkes selbst, sondern auch die Richtung der officiellen Philosophie in Italien in diesem letzten Jahrzehnt, welche auch aus dem ausgedehnten Gebrauche des „Corso di filosofia" Cantonis an den Lyceen zu ersehen ist. Cantoni ist einer der eifrigsten Befürworter des höheren Unter-

richts in Philosophie, da sie nach seiner Ansicht nicht weniger als Italienisch, Lateinisch oder Geschichte geeignet ist, den Geist regsam oder fähig zur Kritik und zu jener inneren von jedem Vorurtheil freien Erwägung zu machen, woraus die wahren und tiefen Ueberzeugungen entspringen.

Vor drei Jahren erwarb Cantoni die „Rivista", welche früher Mamiani, dann Ferri herausgegeben hatte, verlegte sie nach Pavia, gab ihr mit dem Namen „Rivista filosofica" reicheren Inhalt und beabsichtigte, den Studenten Gelegenheit zu geben zur Discussion über alle modernen, der Philosophie naheliegenden Fragen, seien es künstlerische, litterarische, pädagogische, geschichtliche, wissenschaftliche oder sociale. Die besten Schriftsteller, denen grosse Freiheit eingeräumt wird, sind Mitarbeiter; der geistvolle und eifrige Redacteur ist Professor Erminio Juvalta (Pavia 1862), welcher kritische Tendenz mit umfassender Kenntniss der Moral Spencers vereinigt.

Um die kantische Bewegung in Italien hat sich der hochgebildete und scharfsinnige Felice Tocco (geb. 1845), welcher mit besonderem Erfolge am „Istituto di studi superiori" in Florenz lehrt und letzter Zeit die Philosophie Brunos meisterhaft behandelt hat, verdient gemacht. Sebastiano Turbiglio, ein Piemontese (1842—1901), analysirte mit bedeutendem Scharfsinne die Kritik der reinen Vernunft und schrieb über Cartesius, Spinoza und Malebranche. Keiner der anderen deutschen Philosophen dieses Jahrhunderts rief in Italien eine specielle Bewegung hervor, obgleich es nicht an einzelnen bemerkenswerthen Abhandlungen fehlt.

Giacomo Barzellotti (aus Florenz, geb. 1844, lehrt an der Universität zu Rom) war zuerst Schüler Contis, schien sich ihm anzuschliessen und wurde nicht mit Unrecht Eklektiker genannt. Begabt mit einem zur Erforschung der Charaktere geeigneten Geiste, von Natur und Bildung mit auserlesenem litterarischen und künstlerischen Geschmack versehen, beschäftigte er sich mit Religionsphilosophie und als der Erste in Italien mit Schopenhauer. Von 1878 an zeigte er, auch als der Erste in Italien, Uebereinstimmung mit Kant und mit Neukantianern in Betreff der philosophischen Methode, des Werthes der Erfahrung, der metaphysischen Systeme und im Allgemeinen der ganzen philosophischen Richtung. Im Uebrigen trachtete Barzellotti nicht danach, sich einen Namen zu machen als Vertreter eigener philosophischer Lehren oder als Anhänger irgend eines philosophischen Systems, sondern durch seine philosophischen, namentlich philosophiegeschichtlichen Schriften seine italienischen Leser zu beeinflussen. Seine Wirksamkeit ist bedeutend. Vor Kurzem hat er ein auch ins Französische übersetztes geistvolles Buch über Taine, dessen Form und Gedanken er anschaulich darstellt, geschrieben.

Alexander Chiappelli (aus Pistoja, 1859, Neapel) widmete sich mit Ernst klassischen Studien und schrieb werthvolle Aufsätze über griechische Philosophie, untersuchte von da aus das Urchristenthum und dessen Litteratur und ging dann zu den heutigen socialen Fragen, welche in vieler Beziehung sich daran knüpfen, über. Die wirklich treibende Bewegung des heutigen Denkens ist nach ihm in der Wiederaufnahme des von Kant formulirten kritischen Problems zu suchen, welche allmählich einer neuen Welt- und Lebensauffassung und einer neuen kritischen Metaphysik den Weg bereitet. In gleicher Weise werden auch Litteratur und Kunst mit philosophischem Scharfsinne, Geist und Geschmack von Chiappelli verschiedentlich behandelt. Giuseppe Zuccante (Mailand), ausdauernder Anhänger besonders der experimentellen englischen und der kantischen Philosophie, entlehnt ersterer den Geist der Beobachtung und Analyse, letzterer die kritische Neigung und Methode. Er nähert sich jenem Neu-

kantianismus, welcher, in der inneren Spontaneität die Gesetze erkennend, die den Gegenständen der Erfahrung Form geben, in ihnen zugleich eine Erscheinungsrealität annimmt, die von der subjectiven Spontaneität sich unterscheidet. Er vertritt im Ganzen einen kritischen Idealismus, welcher den Realismus nicht ausschliesst und sich mit einer Metaphysik auf experimenteller Grundlage vereinigen lässt, und ist mit Mässigung nach Anlage und Methode jeglichem Dogmatismus abgeneigt. In allen seinen Schriften folgt er einer historisch-kritischen Richtung und Methode. Adolfo Faggi (Palermo) lehnt sich einerseits an den Kriticismus an durch die Theorie der Erkenntniss, von der er neuerdings den auf die Intuition des Raumes bezüglichen Theil entwickelt hat, und durch die Nothwendigkeit, die Erfahrungswelt mit idealen und ethischen Daten zu füllen; andererseits an den Positivismus durch seine Auffassung der wissenschaftlichen Philosophie und insbesondere der Psychologie. Für ihn ist das Hauptproblem Versöhnung der Wissenschaft mit der Philosophie, er nimmt den Materialismus oder Mechanismus als methodologisches oder regulatives und nicht als reales oder constitutives Princip an. Faggi hat deshalb den psychophysischen Materialismus aufrecht erhalten und gezeigt, wie von beiden Seiten jeder Bewusstseinsthatsache, der äusseren oder physischen und der inneren oder psychischen, nur die erste wissenschaftlichen Bestimmens fähig ist, während sich von der zweiten keine wissenschaftliche Erklärung, sondern nur eine Beschreibung geben lässt.

Unter den lebenden deutschen Philosophen findet den meisten Anklang Wundt, über dessen Seminar für experimentelle Psychologie Luigi Credaro (aus Sondrio, der dort gearbeitet hat und nur mit Hülfe von Experimenten eine wirkliche Erneuerung der Psychologie für möglich hält) handelt, und dessen Richtung ziemlich genau von einem anderen seiner Schüler, Giuseppe Mantovani (1860, Pavia), eingehalten wird. Francesco De Sarlo, der wie Mantovani von der Medicin ausgegangen ist, schritt vom Positivismus weiter fort und lehnte sich im Allgemeinen an den Neokriticismus, insbesondere an den Wundtschen Voluntarismus an. Genaues Studium Lotzes und des neuen englischen Idealismus haben seine Forschung in die idealistische Strömung von Leibniz und Lotze geleitet. Bedeutende auf die Lehre Kants bezügliche Arbeiten sind die von C. Guastella und B. Varisco. Ueber Wundts Philosophie schrieben A. Paoli, R. Benzoni, G. Vidari und G. Cesca (1859, Messina), welcher sich auch mit Kant, Cohen, Lotze und Volkelt beschäftigte. G. Villa, Anhänger namentlich von Wundt und Höffding, gab eine umfassende Darstellung der gegenwärtigen Psychologie in Deutschland, England, den Vereinigten Staaten und Frankreich.

§ 68. Der Positivismus, vorbereitet durch Cattaneo und Ferrari. Die ausgesprochenen Positivisten Siciliani, Villari, Ardigò, Morselli, De Dominicis u. A. Der geschichtliche Materialismus wissenschaftlich organisirt von Labriola.

Cattaneo: Scritti di filosofia, vol. 2, Firenze 1892 (1⁰ vol.: Su la scienza nuova di Vico; Considerazione sul principio della filosofia; Delle doti di Romagnosi; Al sig. A. Serbati-Rosmini; La politica di T. Campanella; La via nell' universo di P. Livi; Un invito alli amatori della filosofia; Psicologia delle menti associate; Del diritto e della morale. 2⁰ vol.: Corso di filosofia: cosmologia, psicologia, ideologia, logica). Siehe: A. Ghisleri, Articolo in Diz. di ped.; A. Mario, La mente di C. Cattaneo, in Riv. europ. 1870; G. Rosa, Commemorazione di C. Cattaneo, in Rend. istit. lomb. 1869; Giov. Cantoni, Il sistema filosofico di C. Cattaneo, in Riv. fil. scient. 1887.

G. Ferrari: Filosofia della rivoluzione; L'aritmetica nella storia; Vico e l'Italia. S. über ihn: Ferri, Su G. Ferrari e le sue dottrine, in Acc. Linc. 1876—1877; M. Ta-

barrini, G. Ferrari, necrologia, in Arch. stor. it. 1876; C. Cantoni, Commemorazione di G. Ferrari, in Rend. istit. lomb. 1877; A. Solimani, La filosofia della storia di G. Ferrari, in Rass. naz. 1891.

Bovio: Corso di scienza del diritto, Napoli 1877; Il sistema della filosofia; Filosofia del diritto, 3. ed. Torino 1892; Il naturalismo. De Marinis: Studi di storia e filosofia del diritto penale; Prolusioni universitarie, Napoli 1896; Morselli: La Neogenesi, 1873; Il suicidio, Milano 1879, nella Bibl. scientif. internaz.; Il delitto; Diagnosi della pazzia, 1882; L'anima funzione biologica del corpo, 1886; La filos. monistica in It., 1887; Le ultime fasi dell' evoluzionismo, 1889.

Lombroso: L'uomo delinquente, 3. ed., Torino 1887.

Ferri, E.: Teorica dell' imputabilitá e negazione del libero arbitrio, Firenze 1878; I sostitutivi penali, ibid.; I nuovi orizzonti del diritto e della procedura penale, Bologna 1881; Socialismo e criminalità, Torino 1883; L'omicidio nella sociologia criminale, nella legislazione e nella giurisprudenza, Bologna 1888—1889. S. üb. ihn: Luigi Ferri, La scuola positiva di diritto penale e i nuovi orizzonti di Enrico Ferri, in Riv. it. fil. 1894.

Colajanni: Criminologia sociale, 1889; Il socialismo.

Gabelli: L'uomo e le scienze morale, Milano 1869. Siehe: E. Masi, A. Gabelli, in N. Ant. 1891; F. Pietropaolo, Il positivismo naturalistico di A. Gabelli, in Riv. fil. scient. 1891.

Villari: Arte, storia e filosofia, Firenze 1889; Scritti pedagogici, Firenze 1868.

Siciliani: Della statistica e del metodo numerico, Firenze 1861; Della legge storica e del movimento filosofico e politico del pensiero italiano, ibid. 1862; Il rinnovamento della filosofia positiva italiana, ibid. 1871; Prolegomeni alla moderna psicogenia, Bologna 1878; Socialismo, darwinismo e sociologia moderna, Bol. 1879; La nuova biologia, Milano 1885.

De Dominicis: La pedagogia e il darwinismo, Bari 1877 e Nap. 1879; La dottrina dell' evoluzione, Napoli 1879—1880.

Angiulli: La filosofia e la ricerca positiva, Napoli 1868; Quistioni di filosofia contemporanea, ibid. 1873; La pedagogia, lo stato e la famiglia, Nap. 1876; La filosofia e la scuola, Nap. 1888. Siehe: E. De Marinis, Un filosofo positivista italiano, A. Angiulli, in Riv. fil. scient. 1889: A. De Sarlo, La filosofia, la scienza e il darwinismo, ibid. 1889.

Ardigò: Opere filosofiche, vol. 7: 1º Pietro Pomponazzi (1869) e la psicologia come scienza positiva (1870), Cremona, 2. ediz. 1882; 2º La formazione naturale nel fatto del sistema solare; L'inconoscibile di H. Spencer e il positivismo; La religione di T. Mamiani; Lo studio della storia della filosofia, Padova 1884; 3º La morale dei positivisti; Relatività della logica umana; La coscienza vecchia e le idee nuove; Empirismo e scienza, Padova 1885; 4º Sociologia; Il compito della filosofia e la sua perennità; Il fatto psicologico della percezione, Pad. 1886; 5º Il vero, Pad. 1891; 6º La ragione; La scienza sperimentale del pensiero; Il mio insegnamento di filosofia nel R. Liceo di Mantova, Pad. 1894; 7º L'unità della coscienza; 8º L'inconoscibile di Spencer e il noumeno di Kant, Pad. 1901. Seguirà un 9º volume. S. über ihn: P. D'Ercole, La morale dei positivisti, la psicologia positiva di R. Ardigò, in Fil. sc. it. 1880—81; T. Mamiani, La psicologia come scienza positiva di R. Ardigò, in Fil. sc. it. 1880—1881; T. Mamiani, La psicologia come scienza positiva di R. Ardigò, ibid. 1871; L. Friso, Il positivismo in Italia, in Riv. fil. scient. 1886; Nel 70º anniversario di Roberto Ardigò, scritti raccolti da Groppali e Marchesini, Torino 1898; Bartolomei, I principii fondamentali dell'etica di Ardigò, Roma 1899.

Friso: Filosofia morale, Milano 1893.

Dandolo: Appunti di filosofia ad uso dei Licei, 3. ediz., Padova 1894; La coscienza nel sonno. ibid. 1889; La dottrina della Memoria nella filosofia tedesca, ibid. 1893; La dottrina della memoria nella psicologia inglese, 1891; Le integrazioni psichiche e la percezione esterna, 1898; Le integrazioni psichiche e la volontà, 1900; La causa e la legge nell' interpretazione dell' universo, 1901.

Tarozzi: L'evoluzionismo monistico e le idee forze secondo A. Fouillée, Milano 1890; Della necessità nel fatto naturale ed umano, Torino 1896—1897; Lezioni di filosofia, ibid.; La coltura intellettuale contemporanea e il suo avviamento morale, Palermo 1897; Ricerche intorno ai fondamenti della certezza razionale, Torino 1899; La virtù contemporanea, Torino 1900; Idea di una scienza del bene, Firenze 1901.

Marchesini: Saggio sulla naturale unità del pensiero, Firenze 1895; La crisi del positivismo e il problema filosofico, Torino 1898; La teoria dell' utile, Torino 1900: Il simbolismo nella conoscenza e nella morale, Torino 1901.

Groppali: Saggi di sociologia, Milano 1899; La teoria del piacere in Platone e Aristotele, Milano 1900; I caratteri differenziali della moralità e del diritto secondo la scuola positiva inglese, Verona 1901.

Brofferio: Le specie dell' esperienza, Milano 1884; Manuale di psicologia, Milano 1889; Per lo spiritismo, ibid. 1892.

Vignoli: Saggio di una dottrina razionale del progresso; Delle condizioni morali e civili dell' Italia, 1877; Era nuova del pensiero, 1885; Mito e scienza, Milano 1879; Sull' origine del linguaggio articolato, 1885; L'intelligenza del cane secondo Lubbock e De Lacase-Duthiers, in Rend. istit. lomb. 1892.

Cesca: L'evoluzionismo di Spencer, Verona 1883; Il nuovo realismo contemporaneo della teorica della conoscenza in Germania ed in Inghilterra, ibid. 1883; Le teorie nativistiche e genetiche della localizzazione spaziale, ibid.; L'origine del principio di causalità; I fattori dell' evoluzione filosofica, ibid. 1892; Contributo alla storia del fenomenismo, Messina 1894.

Asturaro: Gli ideali del positivismo e della filosofia scientifica, Genova 1891; La sociologia e le scienze sociali, Chiavari 1893; La sociologia morale, Chiavari 1900.

Sergi: Usiologia, ovvero scienza dell' essenza delle cose, Noto 1868; Vico e la scienza della storia, Messina 1872; Se i fenomeni psichici si possono ridurre a movimento, ibid. 1877; Elementi di psicologia, ibid. 1879; Natura ed origine della delinquenza, 1885; Le basi della morale di E. Spencer, 1886; Psicologia per le scuole, Milano 1891; Dolore e piacere, storia naturale dei sentimenti, ibid. 1894; Leopardi al lume della scienza, 1899; La psiche nei fenomeni della vita, Torino 1901.

Panizza: La fisiologia del sistema nervoso e i fatti psichici, Roma 1887; 4. ediz. 1897; I nuovi elementi della psico-fisiologia, 1898; Le tre leggi, 1899; Nuova teorica fisiologica della conoscenza, 1899; Il metodo nello studio del fenomeno bio-psichico, 1900; La teoria delle impressioni, 1901.

Pasquale Rossi: Psicologia collettiva, Milano 1900.

G. G. Gizzi: Il fenomeno di sostituzione, Roma 1899.

N. Fornelli: L'opera di Augusto Comte, Palermo 1899.

Grassi-Bertazzi: I fenomeni psichici e la teoria della selezione, 1899.

Garlanda, Fed.: La filosofia delle parole, 2. ediz., Roma 1900.

Fenizia, C.: Storia della evoluzione, Mil. 1901.

Orano, P.: Il Problema del Cristianesimo, Roma 1900.

Labriola: Difesa della dialettica di Hegel, Napoli 1862; Esposizione critica della dottrina delle passioni secondo Spinoza, ibid. 1865; La dottrina di Socrate, 1871; Morale e religione, 1873; I problemi della filosofia della storia, 1887; Del socialismo, 1889; In memoria del manifesto dei Comunisti, Roma 1895; Saggi intorno alla concezione materialistica della storia, 1896—1897, französisch umgearbeitet und ergänzt in 2 Bdn., Paris 1897—1898; Socialisme et Philosophie, Paris 1899; A proposito della crisi del Marxismo (contra Masaryk) in Riv. it. di Sociologia, Roma 1899. Ueb. ihn siehe: Andler, La conception matérialiste de l'histoire d'après Labriola, Rev. de Métaph. et de Mor., 5, 1897.

Dottor Teresa Labriola, Revisione critica delle più recenti teorie sulle origini del diritto, Roma 1901; Del concetto teorico della società civile, prelezione accademica, Roma 1901.

G. Gentile: La filosofia di Marx, Pisa 1899.

Benedetto Croce: Materialismo Storico ed economia marxistica, Palermo 1900.

Die sich jeglicher Metaphysik entschieden entgegenstellende Tradition Romagnosis wurde in Oberitalien von zweien seiner Schüler, welche viel Einfluss auf das bürgerliche und politische Leben der Nation hatten, fortgeführt: Carlo Cattaneo aus Mailand (1801—1869), ein federalistischer Republikaner, der als Lehrer am Lyceum von Lugano starb, um der italienischen Monarchie keinen Treueid zu leisten, versuchte wie Bacon allen Studien eine praktische und fruchtbare Tendenz zu verleihen. Er gründete und leitete „Il Politecnico". Er setzte die Erfahrung als Grundlage der Philosophie und verstand darunter die Naturwissenschaft, wie sie von Bacon begründet worden, die Analyse des Selbstbewusstseins nach Locke und das Studium der socialen und historischen Thatsachen nach dem Beispiele Comtes. Danach legte er grösseren Werth auf die Völkerpsychologie, welche er „la psicologia delle menti associate" nannte, und

in Bezug auf die er Vico das erste Verdienst zuschrieb, als auf die individuelle Psychologie, weil das Individuum einzig vermittelst der gegenwärtigen und vergangenen Gemeinschaft beschrieben und verstanden werden könne. Cattaneo schrieb über verschiedene Gegenstände: Geschichte, Recht, Nationalökonomie, Kunst, Philosophie, Pädagogik, indem er das gemeinsame Band der einzelnen Disciplinen suchte.

Giuseppe Ferrari aus Mailand (1812—1876) wies auf den unversöhnlichen Widerspruch zwischen Realismus und Idealismus in der Metaphysik wie zwischen Nützlichkeit und Pflicht in der Moral hin, weshalb er alle Systeme mit gleicher Strenge verwarf. Aber die Leidenschaft für die socialen und politischen Fragen trieb ihn zur Geschichtsphilosophie, wo er eine Wahrheit zu entdecken glaubte, und so wurde er dogmatischer als Vico, dessen Werke er sorgfältig herausgab. Er dachte sich eine Theorie politischer, die Entwickelung aller historischen Thatsachen in sich fassender Perioden aus; jede Periode umfafst vier verschiedene Generationen, jede von etwa 30 Jahren, die aufeinander folgen, und jede hat Anlage zur Darstellung eines grossen politischen Princips: die Generation der Vorgänger bereitet vor, was die Zukunft hervorbringt, die Revolutionen verwirklichen es, die Reactionen bekämpfen es, und die Ausgleichenden lenken die Gegenbewegungen in eine endgültige Bahn, bis eine neue Revolution dagegen auftritt.

Nach 1870 gewann die durch Cattaneo und Ferrari unterhaltene positivistische Bewegung an Intensität und Ausdehnung. Der offene Bruch zwischen Staat und Kirche wegen der weltlichen Macht, die Verfolgungen der Giobertianer und Rosminianer von Seiten des Papstthumes, dessen Feindschaft gegen die moderne Wissenschaft, welche einer der Factoren der politischen Revolution gewesen war, die völlige Scheidung zwischen Priestern und Laien, alles dies bestimmte einzelne Geistliche, sich der Philosophie zuzuwenden, welche sich im ausgesprochensten Gegensatze zum Syllabus befand.

Hierzu kam die schnelle kraftvolle Entwickelung der Specialwissenschaften, welche das zur Einigkeit durchgedrungene officielle Italien reich unterstützte und das Volk begünstigte. Viele ihrer Vertreter begaben sich auf das Gebiet der Philosophie, ausgerüstet mit ausgedehnten concreten und positiven Kenntnissen, die sie in geduldiger und ermüdender Untersuchung in Laboratorien, in archivalischen Forschungen, im Studium der Statistik sowie der socialen und ökonomischen Vorgänge erworben hatten, und sie machten die Jugend an den Universitäten den metaphysischen und aprioristischen Theorien, welche im Namen einer abstracten Idealität noch weiter gelehrt wurden, abwendig. Unter diesen wissenschaftlichen Männern sind hervorzuheben: Giacomo Moleschott (1822 bis 1893), welcher den Monismus in der Circulation des Lebens darlegte; Paolo Mantegazza, der verführerische Verfasser der Physiologie des Vergnügens und der Physiologie der Liebe, sowie Begründer eines psychologischen Museums in Florenz; Angelo Mosso, der vom psycho-physiologischen Gesichtspunkte aus viele Gefühle, wie Müdigkeit und Furcht, untersuchte; Alessandro Herzen, der die Physiologie des Willens behandelte; Buccola, der neue Untersuchungen in Betreff des Gesetzes der Zeit in den psychischen Phänomenen anstellte. Anthropologie, Psychiatrie, gerichtliche Medicin, thierische Morphologie, Physik wurden bereichert durch die Studien von Golgi, Livi, Tamburini, Tamassia, Luciani, Verga, Seppilli, P. Grassi, Morselli, E. Dal Pozzo di Mombello und Anderen.

Sicherlich ist dieser Strom neuer Gedanken nicht ganz auf italienischem Boden entsprungen, aus anderen Bergen fliessende Bäche rannen ihm zu. Büchner und Häckel, Comte und Littré, Darwin, Spencer und andere Ausländer wurden

übersetzt, commentirt in mannigfacher Weise und mit verschiedenem Verständniss erklärt und besprochen; ihre bald vermengten, bald combinirten Theorien verstärkten den italienischen Positivismus, welchem durch die „scuola positiva" genannte, neue Schule des Strafrechts bedeutender Zuwachs kam. Einige kühne Geister nahmen die glänzende italienische Ueberlieferung von Beccaria, Verri, Pagano wieder auf und erneuerten von Grund aus die Principien der Sociologie und der criminellen Anthropologie. Sie leugnen den freien Willen, wie ihn die classische Schule annimmt, und ersetzen ihn durch einen neuen Begriff der Verantwortlichkeit, betrachten den Verbrecher als anormalen Menschen und betonen die Abhängigkeit der Delicte von den physischen, ökonomischen und socialen Bedingungen, woraus die Unabhängigkeit der Vergehen von den Strafen und deren relative Erfolglosigkeit hervorgeht. Deshalb müssen nicht die Strafen, sondern die Verbrecher classificirt, müssen die socialen Ursachen des Verbrechens aufgesucht und muss ihnen abgeholfen werden. Die Strafe ist nicht eine Wiederherstellung des verletzten Rechtes, sondern ein Mittel socialer und corrective Bevormundung. Die ausgesprochensten Vertreter dieser Gedanken sind: Enrico Ferri aus Mantua, Cesare Lombroso, Filippo Turati, der geniale Leiter der „Critica sociale", Napoleone Colajanni, fast alle kämpfende Socialisten und Marxianer. Die Rechtsphilosophie wurde mit gemässigt liberalen Grundsätzen vom Mazzinianer Giovanni Bovio aus Apulien (geb. 1838) erneut und hat jetzt einen tüchtigen Vertreter im positivistischen Radicalen Enrico De Marinis (geb. 1863, Neapel). Ausser diesen positiven Ursachen bedingten andere mehr negativer Art die verhältnissmässige Volksthümlichkeit des Positivismus. Es ist Thatsache, dass die Jugend an der Universität im nationalen Ontologismus und im Hegelianismus nicht mehr die willkommene geistige Nahrung findet, wie die Generation, welche die vaterländische Einheit schuf. Es ist dies der ewige Kampf des Neuen gegen das Alte. Demnach ist die Jugend im Allgemeinen auch von dem Neokantianismus nicht befriedigt, welcher trotz seiner wiederholten Erklärungen zu Gunsten der Wissenschaften recht wenig wirklich Wissenschaftliches und Positives hervorbringt. Die Neukantianer fahren fort, das ewige Problem der Erkenntniss als den fundamentalen Theil der Philosophie anzusehen, und dieses bleibt, obgleich eine Fluth von Büchern darüber geschrieben wird, immer auf demselben Punkte.

Hauptorgan des Positivismus war von 1881—1891 die „Rivista di filosofia scientifica", unter Leitung von Enrico Morselli (geb. 1852, Genua), Ardigò, Sergi und Anderen und unter Redaction von Buccola, welcher in viel kleinerem Maassstabe „Il Pensiero italiano" nachfolgte. Seit einigen Jahren setzt diese Richtung fort die „Rivista di Filosofia, Pedagogia e Scienze affini" unter Leitung der Professoren Giov. Marchesini und Enea Zamorani.

Unter den Positivisten, welche den bloss moralischen Standpunkt einnahmen, steht in erster Linie der Zeit nach Aristide Gabelli aus Venedig (1830—1891), der ziemlich gern gelesen wird, nicht sowohl eigenartiger Gedanken wegen, als wegen der besonderen Klarheit und Einfachheit, womit er die schwierigsten Fragen behandelt: freien Willen, Zweck, Zusammenhang zwischen dem Nützlichen und dem Guten, Freiheit der moralischen Begriffe. Er beweist auch, die Philosophie müsse durch Erfahrung und inductive Methode erneuert werden. Pasquale Villari (1827, Florenz), der wohlbekannte Verfasser der meisterhaften Geschichte G. Savonarolas und seiner Zeit, welche Höffding den besten Commentar zu den Evangelien nennt, und des Werkes Macchiavelli, trug durch seine Schriften nicht unbedeutend zur Verbreitung der Grundprincipien

des Positivismus bei, den er mit besonderem Scharfsinn auf die Geschichte anwandte, indem er die Handlungen mit Rücksicht auf die geschichtliche Umgebung erklärte. Der Neapolitaner Pietro Siciliani (1835—1886, Bologna) übertrug die positivistische Richtung auf die Pädagogik, und das Nämliche that, nicht mit weniger Geist, aber mit geringerer wissenschaftlicher Bildung, Francesco Saverio De Dominicis aus Benevento (1846, Pavia).

Aus der positivistischen Schule der Pädagogik ist Andrea Angiulli (1837 bis 1890, Neapel) zu nennen: nach ihm kann die sociale Frage durch radicale, mit wissenschaftlichen Kriterien und als erstes Geschäft des Staates zu unternehmende Reform des Unterrichtswesens gelöst werden, welche durch Verbreitung von Wissenschaft alle Lebensordnung umformen würde, weil sie durch Intelligenz geleitet wäre. Um auch in die Familie einzudringen, müsste der Staat auch der Frau wissenschaftliche Bildung gesetzlich vorschreiben.

An philosophischer Begabung und wissenschaftlicher Bildung Allen überlegen ist Roberto Ardigò, ein Lombarde (geb. 1828, Padua), der einzige unter den Positivisten, der ein vollständiges und eigenes System der Philosophie aufgestellt hat. Für Ardigò sind die physische Thatsache und die damit correspondirende physiologische zwei verschiedene Erscheinungsarten desselben Phänomens; von hier kommt die treibende Kraft der Idee, welche eine Summe von Gefühlen und eine Summe von Willen ist. Der Wille ist von der Intelligenz nicht geschieden, sondern ist die Gesammtheit aller treibenden Kräfte, die im Bewusstsein aufgespeichert sind und dazu dienen, die niederen psychischen Triebe den höheren Idealitäten beizuordnen. Die psychischen Thatsachen werden wie die physischen von dem Principe der natürlichen Ursächlichkeit regiert; aber der menschliche Wille wird nicht von äusseren, sondern von inneren Bedingungen bestimmt. Daher kommt seine Autonomie, daher seine Verantwortlichkeit, daher das Recht der Gesellschaft, sich selbst zu vertheidigen und den Verbrecher zu strafen. In der socialen Ordnung ist die Uebermacht ein Indistinctes, weil das Individuum auf eigene Rechnung und daher aus Rache gegen die Anderen reagirt. Die entwickelte Gesellschaft maasst sich das Amt an, an Stelle des verletzten Individuums gegen den Verletzenden einzuschreiten, und so geht man vom Indistincten der Uebermacht zum Distincten der Gerechtigkeit über. Die weniger schwerwiegenden Handlungen aber bleiben dem freien Willen des Individuums überlassen und machen eine Ordnung socialer Verhältnisse ausserhalb der Gerechtigkeit, nämlich die Uebereinkunft aus. Die Moral Ardigòs betont die Grundidee der Uneigennützigkeit und ist, wie man sieht, unabhängig von irgend welcher übernatürlichen Vorstellung gleich seiner Ontologie und seiner Psychologie. Treue Schüler Ardigòs sind: L. Friso, G. Dandolo, G. Tarozzi, G. Marchesini, A. Groppali, von denen mehrere in den letzten Jahren eine ausserordentliche Thätigkeit auf dem Gebiete der Philosophie entwickelten.

An den Positivismus lehnte sich A. Brofferio (gest. 1894, Mailand) an, welcher sich in den letzten Jahren dem Studium des Spiritismus hingab. Bedeutende Evolutionisten sind: Tito Vignoli, verdienstvoll durch seine Untersuchungen über vergleichende Psychologie; Giovanni Cesca (geb. 1859, Messina), welcher historisch-kritische Studien trieb, und auf physiologisch-psychologischem Gebiete Giuseppe Sergi (geb. 1841, Rom) und Mario Panizza. A. Asturaro (Genua) wandte den Socialismus auf Moral an. Eine Vereinigung von Positivismus und pythagoreisirendem Idealismus versuchte Enrico Caporali, der von der Mathematik die Lösung der meisten philosophischen Probleme verlangte und in Todi eine Zeitschrift unter dem Namen „Scienza nuova“ gründete und einige Jahre herausgab.

Antonio Labriola (geb. zu Neapel 1843) zeichnet sich unter den italienischen Philosophen durch Scharfsinn, lebhaften Geist und durch ausgedehnte Bildung aus. In Neapel unter dem Einfluss der blühenden und zweifellos sehr verdienten hegelschen Schule gebildet, genährt auch durch die Studien der classischen Philologie, zum Teil auch der Theologie, erklärte er die sokratische Richtung -- es war dies damals etwas ganz Neues — nicht nach der philosophischen Tradition, sondern durch die socialen und ökonomischen Bedingungen Athens, indem er die Classenkämpfe mit heranzog. Durch Sprachwissenschaft und durch Steinthal und Lazarus kam er auf die Philosophie Herbarts. Bei seiner Bewerbung um die Docentur für Geschichte der Philosophie (Neapel 1871) und in einer Kritik Veras (Zeitschr. f. exakte Philos., 1871) zeigte er seine in allen Punkten vollzogene Scheidung von der hegelschen Schule. Als Professor an der Universität zu Rom nahm er eine kritische Haltung gegenüber der herbartschen Schule ein, indem er sich namentlich mit Volkmann und Lindner beschäftigte. Dann, seit 1878, widmete er sich historischen und socialen Studien und allmählich den ökonomischen und sociologischen im Besondern, wurde Socialist und (1887 in gewisser Beziehung Marxist. Diese seine neue Periode ist bezeichnet durch mehrere kleinere Schriften und namentlich durch seine regelmässigen Vorlesungen über Ethik und Pädagogik, die hauptsächlich sociologischen Charakter zeigen. Von 1888 an lehrte er auch Philosophie der Geschichte und verwendete den besten Theil seiner Kraft als eifriger und gewandter Redner dazu, den geschichtlichen Materialismus wissenschaftlich zu organisiren, indem er die verschiedensten Probleme der Erziehung, der Moral, der Politik, der Sociologie auf eine organische Einheit zurückzuführen suchte.

§ 69. Geschichtschreiber der Philosophie.

Auch die Geschichte der Philosophie wurde inmitten aller dieser philosophischen Strömungen, welche sich begegnen, voneinander abweichen, sich ausweichen und sich gegenseitig verstärken, nicht vernachlässigt, sondern auch sie nahm von Galluppi mit seinem „Lettere da Descartes a Kant" eingeleitet, von Rosmini vermehrt, von Poli, Bertini, Domenico Berti (geb. 1820), R. Bobba aus Turin mit Liebe gepflegt, auch durch den Einfluss Cousins und seiner Anhänger, an Verbreitung zu. Seinen Kreis durchlaufend, hatte sich der neapolitanische Hegelianismus von dem Philosophen aus Stuttgart zum Studium der grossen italienischen Denker gewandt, welche im 15. Jahrhundert die ersten Keime des Illuminismus und des modernen Naturalismus ausstreuten. Mamiani hatte bis 1834 zuerst das Beispiel gegeben, indem er über die Renaissance schrieb. Andere versuchten durch die Geschichte im Namen der italienischen Nationalität wieder an die Philosophie Vicos anzuknüpfen. Bei Gelegenheit der Enthüllung des Denkmals Giordano Brunos in Rom 1889 erschien eine grofse Anzahl vom geschichtlichen Standpunkt aus mehr oder weniger werthvoller Schriften über Bruno. Aber auch in Italien hat sich seit einigen Jahren die Ansicht gebildet, die Geschichte der Philosophie müsse aufhören, im Dienste dieser oder jener philosophischen Schule zu stehen und in rein historischem Sinne mit Quellenkritik und Hülfe der philologischen Wissenschaften behandelt werden. Diesem Principe folgen die einflussreichen Arbeiten Toccos, Alessandro Chiappellis aus Toscana (geb. 1857, Neapel), Sante Ferraris (Genua), Credaros (geb. 1860, Pavia) und des Philologen Carlo Giussani (Mailand) über die Philosophie der Griechen. Die Veröffentlichungen geschichtlicher Art dieser Schriftsteller und Anderer sind im Grundriss an den betreffenden Stellen erwähnt.

§ 70. Vermittelung von liberaler Philosophie und Thomismus durch Bonavino (Franchi). Die päpstliche Encyclica, die Accademia Romana di San Tommaso; die ausgesprochenen Thomisten.

Franchi: La filosofia delle scuole italiane, Capolago 1852; Aggiunta al libro: La filosofia delle scuole italiane, Genova 1853; La religione del secolo XIX., Losanna 1853; Il sentimento, Torino 1854; Il razionalismo del popolo, Ginevra 1856; Letture sulla storia della filosofia moderna, Milano 1863; La ragione (Rivista settimanale, 1853—1857); Il secolo XIX. (altra Rivista, einige Hefte); Ultima critica, 3 vol., Milano 1889—1893. Siehe: Scuola nefanda di pervertimento, il vero Ausonio Franchi, in Riv. e Bibl. contemp. 1854—1855; L. Ferri, L'ultima critica di A. Franchi, in N. Ant. 1889; G. Bulgarini, La conversione di A. Franchi e la sua critica del rosminianismo, in Rass. naz. 1893; De Dominicis, La seconda apostasia di A. Franchi, Pavia 1890; R. Bobba, L'ultima critica di A. Franchi, Roma 1895; A. Franzoni, L'opera filosofica di Antonio Franchi, Cremona 1899; A. Angelini, Antonio Franchi, Roma 1898.

Ventura: De methodo philosophandi, Romae 1828: La raison philosophique et la raison catholique, Paris 1854; La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie, Paris 1854; De la vraie et de la fausse philosophie, Paris 1852; Essai sur l'origine des idées, ibid. 1854; Le Pouvoir politique chrétien, ibid. 1857; Essai sur le pouvoir public, ibid. 1859; La Philosophie chrétienne, ibid. 1861 (französisch geschriebene, dann ins Italienische übersetzte Werke).

Liberatore: Institutiones philosophicae, Neapel 1851; Trattato della conoscenza intellettuale, Neapel 1855 u. Rom 1873; Ethica et jus naturale, ibid. 1858; Compendium logicae et metaphysicae, Romae 1868. Taparelli: Esame critico del governo rappresentativo della società moderna, Roma 1854; Saggio teorico del diritto naturale fondata sull' esperienza, Roma 1855. D'ondes Reggio: Sulla necessità di restaurare i principii filosofici e specialmente quelli della morale e della politica, Palermo 1861. Cornoldi: La filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquino, Bologna 1881. Palmieri: Institutiones Philosophiae, quas tradebat in collegio Romano Societatis Jesu, Romae 1875. Sanseverino: Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, Neapel 1862; dasselbe in compendium redacta, ibid. 1868. Decrescenzio: Scuole di filosofia, Firenze 1866. Capozza: Sulla filosofia dei Padri e Dottori della Chiesa e in ispecialità di S. Tommaso in opposizione alla filosofia moderna, Neapel 1868.

La scienza italiana, periodico di filosofia, medicina e scienze naturali, public. dall' Accademia filos.-medica di S. Tomm. d'Aqu. von 1876 an.

Vergl. T. Mamiani, Degli scolastici italiani, in Politec. 1844; Cristianità della filosofia italiana, Civil. cattol. 1875; L. Ferri, L'Accademia romana di S. Tommaso e l'istruzione filosofica del clero, in N. Ant. 1880; R. Benzoni, La filosofia dell' Accademia romana di S. Tommaso, in Riv. it. fil. 1886; P. Regnaud, Le mouvement néothomiste, in Rev. phil. 1892.

Ausserhalb der bisher erwähnten philosophischen Lehren, welche unter einander einen Kampf ums Dasein führten und noch führen, lebt und kämpft gegen alle die älteste aller, der Thomismus, welcher in Italien einen besonderen Charakter durch den Zwiespalt zwischen Kirche und Staat erhält. Als Bindeglied zwischen dem Thomismus und der liberalen Philosophie kann Cristoforo Bonavino aus Genua (1820—1895) angesehen werden, dem in einsamer Meditation und in praktischer Thätigkeit als Geistlicher bei der Ohrenbeichte Gegensätze zwischen dem katholischen Dogma und dem menschlichen Gewissen aufstiessen. Im Jahre 1849 bekehrte er sich mit grossem Aufsehen zum Liberalismus, nahm den Namen Ausonio Franchi an, lehrte unter demselben in Pavia und Mailand, schrieb und bekämpfte mit grossem Eifer und Erfolg die Ontologen, namentlich Gioberti, indem er den absolutesten Rationalismus bekannte, das Uebernatürliche leugnete und behauptete, Wissenschaft könne man einzig aus der Erscheinung haben. Nachdem Franchi alle italienischen Philosophen angegriffen, blieb ihm in den letzten Jahren seines Lebens nichts mehr übrig, als die Pfeile seiner Kritik auf sich selbst zu lenken; er veröffentlichte drei Bände unter dem Titel

„Ultima critica“, um zu beweisen, die Wahrheit liege einzig im Thomismus, und starb als wiedergeweihter Priester.

Im Jahre 1879 richtete Papst Leo XIII. an die Bischöfe die Encyclica Aeterni Patris, mit welcher er die Wiederherstellung der Philosophie vermittelst Erneuerung des thomistischen Systems bezweckte (s. ob., S. 209 f.). Die zu befolgenden Kriterien sind in folgender Weise bezeichnet: „ . . . Edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quicquid sapienter dictum, quicquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum . si quid . . . a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, siquid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi.“ Um die Ausführung der päpstlichen Absichten zu erleichtern, wurde eine neue und prächtige Ausgabe der Werke des Thomas veranstaltet, und 1891 wurde in Rom mit grossem Glanze die Accademia Romana di S. Tommaso gegründet und eingeweiht. Das erste von ihr herausgegebene Heft beginnt mit folgender Erklärung: 1. Die Absichten der Akademie seien ehrlich, weshalb Niemand argwöhnen möge, dass die Akademiker andere und dem von Leo gewollten Vorhaben fremde Zwecke verfolgten (befremdliche Erklärung!). 2. Die Akademie würde streng gegen sich selbst sein, um sich nicht mit dem Irrthum zu verbinden, aber zugleich mild und gemässigt gegen Andere. 3. Ihr Wunsch sei gross, in gegenseitiger Hülfe das Ziel zu erreichen, welches das Wohl Aller unter dem wohlthätigen Lichte der Vernunft und des Glaubens sei. 4. Sie würde in Theorie und Praxis, den Schriftstellern und Zeitschriften, die vor dem Glauben flöhen, weil sie ihn für vernunftfeindlich hielten, beweisen, dass sie ihm fälschlich entgegenträten. 5. Sie würde süsse Genugthuung empfinden, so oft es ihr gelänge, davon zu überzeugen, dass die menschliche Vernunft, eben weil sie menschlich sei, in gewisse Grenzen gebannt sei, und daſs sie, wenn sie diese zu überschreiten versuche, ein eitles Spiel der Vermessenheit und Leidenschaft treibe. 6. Sie würde den Busen öffnen, um sich mit den seltenen Edelsteinen der modernen Wissenschaft zu schmücken, sie würde ihr Licht anbieten, damit die ganze unvergleichliche Menge der schon gemachten Beobachtungen in die zweckmässigste Ordnung gebracht würde. Accad. Rom. di S. Tommaso, v. I. fasc. 1. p. VII f.

Die im ersten Bande behandelten Argumente sind: 1. Ueber die Beziehungen, die das thomistische System betreffs der Materie und der Form zu den verschiedenen Theilen der Philosophie hat. 2. Von der Seele im Allgemeinen. 3. Von der Geistigkeit der menschlichen Seele. 4. Ueber die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. 5. Ueber den Animismus des S. Thomas. 6. Ueber die Verbindung der Seele mit dem Körper. 7. Von dem Sitze der Seele. 8. Vom Wesen und von der Fähigkeit der menschlichen Seele. Gleichartig sind die in den anderen Bänden enthaltenen Probleme. Bevor die psychischen Vorgänge studirt sind, werden Natur und Wesen der Geisteskräfte bestimmt, und aus diesen aprioristischen Definitionen leiten sich immer die Antriebe für das Studium der correspondirenden Handlungen ab. Was die Methode betrifft, giebt es also dabei keinerlei Neuerung. Was den Inhalt betrifft, kann man behaupten, dass die Akademiker das auf italienisch wiederholen, was Thomas lateinisch geschrieben hat. Der Darwinismus und andere moderne Theorien werden durch oberflächlichen Vergleich mit der Lehre des Thomas, und in einer Art, die wenig oder kein Verständniss für den wissenschaftlichen und socialen Fortschritt der Neuzeit zeigt, widerlegt. Mit ganz besonderer Verbissenheit fallen sie ihre Nachbarn, die Rosminianer, an, welche ihrer Ansicht nach einen entarteten Typus der Philosophie darstellen.

Bis 1880 erklärten die 278 italienischen Bischöfe auf oben erwähnte Encyclica hin, die Philosophie des Thomas sei die einzige auf ihren Seminaren und Collegien, mit Ausnahme derer von Turin und Casale, gelehrte. Von da an hat der Neothomismus sicher nicht an Boden verloren; es genügt, seine Organe, die „Civiltà Cattolica“ und den „Divus Thomas“, zu verfolgen, um sich davon zu überzeugen. Die Hauptverfechter dieser Richtung sind: G. Ventura, P. Taparelli d'Azeglio, V. D'ondes Reggio, E. Fontana, T. Gaudenzi, Adv. G. B. Fabbri, P. Giacinto, Palmieri, M. Liberatore, Sanseverino, C. Decrescenzio, F. Capozza, Audisio, welche die physischen und natürlichen Wissenschaften behandeln. Die Jesuiten sind die Seele dieser Richtung. Durch den Mund Cornoldis, welcher einer der einflussreichsten unter ihnen ist, fällen sie folgendes eigenthümliche Urtheil über die moderne Philosophie: „Die Geschichte der modernen Philosophie ist nichts Anderes als die Geschichte der intellectuellen Irrungen des dem Schwindel seines Stolzes überlassenen Menschen, so dass diese Geschichte »die Pathologie der menschlichen Vernunft« heissen könnte.“ Siehe: La filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquino, Bologna 1881 p. XXV. Eine Schule, welche in diesem Tone alle anderen richtet, erneuert nicht den für seine Zeiten umfassenden und verständnisvollen Geist des Thomas, sondern den Geist der Pyrrhoneer des antiken Hellas!

Philosophie in Ungarn.

§ 71.*) Eine selbständige ungarische Philosophie hat sich nicht entwickelt; die misslichen Culturzustände haben die Ungarn daran verhindert. Zuerst war es Descartes, der die Philosophie in Ungarn bestimmte, dann, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, waren es Kant und Hegel, die beide viele Anhänger zählten. Seit einiger Zeit werden die Systeme von Comte, H. Spencer und Wundt am meisten studirt und bearbeitet. Als die tiefsten und selbständigsten Denker sind in neuester Zeit anzusehen: S. Brassai, K. Böhm, S. Bodnár und J. Pikler.

Ueber die Philosophie in Ungarn handeln: Joh. Erdélyi, Die Philosophie in Ungarn, Budapest 1885; M. Szlávik, Zur Geschichte u. Litt. der Philos. in Ungarn, Ztschr. f. Philos. u. phil. Kritik, Bd. 107, S. 216—232, und die Kritik derselben von L. Serédy (Athenaeum, 1896); Bernh. Alexander, Geschichte der ung. Philosophie (Pallas-Lexikon, Bd. XII); Jul. Mitrovics jun., Abriss der philos. Litteratur in Ungarn (als Anhang zur ung. Uebersetzung der Schweglerschen „Geschichte der Philos. in Umriss“). Die im Text angegebenen Schriften sind fast durchweg in ungar. Sprache verfasst.

Die Philosophie hat in Ungarn weder hervorragende, führende Gestalten noch Schöpfungen ersten Ranges aufzuweisen, die das Gepräge nationalen Geistes an sich trügen; sie hat die allgemeine Cultur in Ungarn nicht befruchtet. Der

*) Diesen Paragraphen hat für die neunte Auflage vollständig umgearbeitet Herr Dr. Ludw. Rácz, Professor an der Hochschule in Sárospatak.

Grund davon lag in dem Umstande, dass der Boden dazu nicht gehörig vorbereitet war. Die Ungarn hatten sich verhältnissmässig spät in ihrer heutigen Heimath niedergelassen; als sie schon im Begriffe waren, sich die geistigen Errungenschaften der gebildeten Völker anzueignen und dann frei ihre geistigen Kräfte zu entfalten, da kamen die grossen nationalen Katastrophen (die anderthalb Jahrhundert währende Türkenherrschaft, die religiösen Kämpfe und Verfolgungen) — und mit der Cultur sank und verwelkte auch die Philosophie. Was hier und da sich vernehmen liess, war nur eine Stimme in der Wüste, die kaum etwas Gehör fand. Im 19. Jahrhundert, mit dem Erwachen des nationalen Lebens, verfolgten die Ungarn auch die abendländische Philosophie mit Aufmerksamkeit; fast alle Systeme fanden bei ihnen ihre Vertreter und Bearbeiter, — aber erst gegen Ende des Jahrhunderts, mit dem Erstarken des nationalen Lebens und der nationalen Cultur, kann man von selbständigem Denken reden.

Philosophischen Versuchen begegnen wir zuerst im 16. Jahrhundert. Den Anstoss dazu gab der Besuch der ausländischen, namentlich deutscher und holländischer Universitäten, wo ausser den Grundlehren der Reformatoren auch die Philosophie eifrig studirt wurde. Die ersten Lehrer der Philosophie an den neugegründeten protestantischen Schulen folgen nach dem Beispiel Melanchthons lange Zeit den Spuren des Aristoteles. Neuere Bahnen betritt schon Joh. Csere von Apácza (1625—1659), der im Jahre 1648 nach Holland kam, wo er bald mit der Philosophie des Ramus und Descartes bekannt wurde. Als er nach vierjährigem Aufenthalte nach Karlsburg zurückkam, war er ein eifriger Anhänger der beiden Philosophen. Dem Descartes folgt er im metaphysischen Theile seiner Ungarischen Encyklopaedie (Ultrajecti 1655), dem Ramus in seiner Ungarischen Logik (Karlsburg 1654). Fünf Jahre nach dem Tode von Descartes verbreitete er schon dessen Lehren in Ungarn, und zwar in nationaler Sprache, obgleich er mit der philosophischen Terminologie viel zu kämpfen hatte. Seine Bedeutung liegt nicht auf dem Gebiete der Philosophie; er ist vor Allem ein Pädagoge, ein Apostel der ungarischen Cultur und Wissenschaft; er wollte alles Wissen des Zeitalters in seine Nation einpflanzen, er schwärmt für den culturellen Fortschritt seines Landes, fand aber leider wenig Beachtung. Für die Akademieausgabe seiner philosophischen Schriften schrieb C. Horváth eine Würdigung seiner Philosophie (1869). Csere fand kaum einige Anhänger; nach ihm herrscht wieder Aristoteles und die Scholastik, das Interesse der Religion steht im Vordergrunde.

Weder die empirische Philosophie Englands, noch die Lehre Leibnizens und Wolffs haben ihrer Zeit besonders die Geister in Ungarn in Bewegung gesetzt. Kant und die grossen idealistischen Systeme des 19. Jahrhunderts erweckten dagegen einen grossen Widerhall. Kants Philosophie fand neben den Anhängern auch starke Bekämpfer und gab zu leidenschaftlichen Streitigkeiten Anlass; insbesondere war es seine Moral- und Religionsphilosophie, welche auf die ungarischen Philosophen eine ungewöhnliche Wirkung ausübte. St. Márton übersetzte eine im Geiste Kants verfasste Sittenlehre ins Ungarische (1795) und den Umriss des ganzen Systems ins Lateinische. Sam. Köteles, Prof. in M. Vásárhely, der verdienstvollste Verbreiter des Kriticismus in Ungarn, schrieb eine Ethik (Elemente der Moralphilosophie, 1817), eine der bedeutendsten Schriften der ganzen Richtung, ferner: Religion und Sittlichkeit 1827, Logik 1809, 3. Aufl. 1829; er tritt für die Moral und für die Religionslehre Kants entschieden ein und erkennt auch die Moral als Grundlage der Religion an. Sig. Carlowsky: Logica 1815; P. Sárváry (Debreczen), Philos. Ethik 1802, in welcher er in mehreren Punkten von Kant abweicht. Sam. Jerémias, Ueber die Voraussetzungen der mensch-

lichen Glückseligkeit, 1830. Zu den Gegnern Kants gehören: Fr. Budai, Briefe über die kantische Philosophie, 1801. Jos. Rozgonyi in mehreren lateinischen (Aphorismi psychologiae empiricae, 1815) und ungarischen Werken, in welchen er besonders die Moralphilosophie Kants anfeindete. G. Ruszek, Kurzes Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (nach Buhle), 1811. Ferner D. Ercsei, A. Putz. Kants Wirkung zeigen noch: J. Werner, J. Lengyel, J. Imre, Folnesics, J. Sebestyén u. A. Neuerdings beschäftigt sich mit Kant besonders Bernh. Alexander, der in seiner leipziger Doctordissertation (1876) über Kants Lehre vom Erkennen handelt, 1881 eine Biographie Kants veröffentlichte, 1887 die Prolegomena, 1892 die Kritik der reinen Vernunft (das Letztere in Gemeinschaft mit J. Bánóczi) ins Ungarische übersetzte. Ueber die Kantbewegung und Litteratur s. Jul. Behyna, Die Wirkung Kants auf unsere Philosophie und seine Hauptvertreter, 1875; H. Meltzl, Kantiana Hungarica, 1881.

Von den Nachfolgern Kants hat Fichte wenig Einfluss gehabt, während Schelling schon einige Anhänger zählte, so Aranka, Naturphilos. Aphorismen, 1805, K. Schedius, Principia Philokaliae seu doctrinae pulchri, 1828; ferner Paul und Sam. Balogh, St. Nyiri und Cyrill Horváth, der sich dem späteren Schelling zuneigte. Mehr Vertreter fand die hegelsche Philosophie, unter denen zu nennen sind: Ludw. Tarczy, Professor der Philos. zu Pápa, ihr erster kühner Verkünder, der deshalb von der Schulbehörde einen Verweis erhielt (1836) und auf einen anderen Lehrstuhl versetzt wurde; K. Taubner, Kritische Untersuchungen über die hegelsche Philosophie, 1838, Die Seele mit besonderer Rücksicht auf Hegel, 1839; Joh. Erdélyi (1814—1868), Professor zu Sárospatak, ein gehaltvoller und vielseitiger Schriftsteller, der in seinem Werk: Die Gegenwart der Philosophie in Ungarn, 1857, die philosophischen Bestrebungen seiner Zeitgenossen einer scharfen Kritik vom hegelschen Standpunkte aus unterwarf. Seine philosophie-geschichtlichen Werke sind noch heute grundlegend für die Geschichte der Philosophie in Ungarn; auch als Aesthetiker hat er sich grosse Verdienste erworben. Hegelianer waren noch J. Warga, G. Szeremlei, K. Kerkápolyi u. A. Ueberhaupt befruchtete die hegelsche Philosophie stark das ungarische Denken, indem auch die namhafteren Geschichtschreiber, Juristen und Aesthetiker des Zeitalters alle aus ihr schöpften. Neuerdings vertiefte sich H. Schmitt in das Studium Hegels mit seiner von der berliner Philos. Gesellschaft preisgekrönten Schrift: Das Geheimniss der Hegelschen Dialektik, 1887 (s. ob. S. 50).

Zum Theil auf schelling-hegelschen Ideen beruhen die zu einem selbständigen ungarischen philosophischen System: zur harmonistischen Philosophie und zum Concretismus gemachten Versuche. Der schon als Kants Anhänger erwähnte S. Köteles bekannte sich in seinen späteren Werken (Phil. Encyklopädie 1829, Philos. Anthropologie 1839) zu einer versöhnenden, harmonistischen Philosophie. Aber der wahre Begründer dieser Philosophie ist Joh. Hetényi (Das harmonistische System, 1841, Ueber Majestät der Vernunft und der Philosophie etc.), der eine ungarische Philosophie schaffen wollte. Den Impuls gab ihm sowie auch seinem Vorgänger dazu Krug. H.s System hat zum Angelpunkte die Idee der Harmonie, welche die Griechen am vollständigsten verwirklicht haben; die Philosophie ist ihm die Wissenschaft der Lebensschönheit, also eine praktische Wissenschaft, deren Ziel ist: die harmonistische Erkenntniss und Verwirklichung des Wahren, Guten und Schönen, d. h. die Verschönerung des Lebens. Dies geschieht durch die Vernunft; eine Harmonie ist zu schaffen zwischen Leben und Vernunft. Ergänzen und weiterbilden wollte dieses System G. Szontágh (Propyläen zur ung. Philosophie, 1839, Principien und Charakter

der ung. Philosophie, 1840, u. s. w.), aber Hetényi gegenüber hält er die Philosophie für eine theoretische Wissenschaft. Die Gesetze des Denkens sind ihm auch die Gesetze des Seins; die Gebote des Schönen, Guten und Wahren garantiren unsere Wohlfahrt. Diesen Gesetzen gehorcht auch die Natur, welche ebenso eine Vernunft besitzt, nur dass sie unbewusst wirkt. — Cyrill Horváth (1804—1884), Prof. an der Universität zu Budapest, ein scharfsinniger Denker, arbeitete an einem, die verschiedenen philosophischen Systeme miteinander versöhnenden, die Gegensätze verknüpfenden Systeme, welches er Concretismus nannte, aber schriftlich nicht ausgearbeitet hat; man kennt es nur aus seinen Vorlesungen. Concretismus ist ihm die begriffsmässige Verbindung des Objectiven und Subjectiven, des Realen und Idealen, des Sinnlichen und Uebersinnlichen, des Empirischen und Intellectuellen zu einer höheren Einheit. Bei der Eintheilung der Philosophie herrscht überall die Dreitheilung. — Ueber H. s. C. Maghentiu, Dr. C. H.s Philosophisches System (Darstellung und Kritik), Diss., Lpz. 1898.

Auch Schopenhauer hat mehrere Bearbeiter und Darsteller gefunden; zu nennen sind: Sam. Balogh, Die Philosophie A. Schopenhauers, 1866; D. Fényes, Sch.s System in der Beleuchtung der Naturwissenschaften, 1886; J. Harrach, Sch. und R. Wagner, 1887. Ueber Hartmann handelt L. Kaposssy, Darstellung der Philosophie Ed. Hartmanns, 1882, und P. Bihari, Die Philosophie des Unbewussten, 1880. Aber die gründlichste Darstellung und Beurtheilung erfuhren beide Systeme in Bernh. Alexanders preisgekröntem Werke: Der Pessimismus des XIX. Jahrhunderts, 1884. Die Dissertation von J. M. Walser s. ob. S. 298.

Mehrere Anhänger und Bearbeiter fand die positive Philosophie Comtes. Die im Jahre 1881 von den Professoren K. Böhm und Fr. Baráth gegründete, später von J. Budai und J. Bokor weitergeführte Ungarische philosophische Revue bearbeitete nacheinander alle Theile bezw. Disciplinen der comteschen „Philosophie Positive“. Vielfach nähert sich dem Positivismus, doch wird er durch seinen erkenntnisstheoretischen Standpunkt davon getrennt und über denselben hinausgehoben der Professor an der Universität zu Kolozsvár: Karl Böhm (geb. 1846), einer der tiefsten und selbständigsten Denker in Ungarn. Ausser kleineren Abhandlungen, welche theils in der genannten Revue, theils in den „Philos. Monatsheften“, theils als Schulprogramme herauskamen, und ausser einer für Mittelschulen bearbeiteten Psychologie (1888, 2. Aufl. 1895) und Logik (1889, 2. Aufl. 1901) erschienen von ihm: Form und Wesen (1881); Der Mensch und seine Welt, 1. Theil: Dialektik (1883), 2. Theil: Das Leben des Geistes (1893); ferner: Aufgabe und Grundproblem der Werththeorie (1900). Der Grundgedanke seines Hauptwerkes (Der Mensch u. s. W.) ist: die menschliche Erkenntniss hat in jeder Beziehung nur einen subjectiven Werth; die Dialektik führt aus, dass sämmtliche Begriffe der Metaphysik zum Widerspruche führen, wenn man sie für etwas Anderes ansieht als für Formen unserer Auffassung. Wir können nur die Erscheinungen und den gesetzlichen Zusammenhang derselben erkennen. „Das Leben des Geistes“ beschäftigt sich mit dem Menschen und will den Menschen als das System einander gegenseitig erhaltender Instincte verständlich machen. In seinen psychologischen Erörterungen sucht er eine innige Verbindung mit der Physiologie; Körper und Seele sind nicht zwei verschiedene Wesen, sondern zwei Bilderreihen verschiedenen Inhalts; Ich und Nicht-Ich stehen in festem, organischem Zusammenhange miteinander, und die Gesetze dieser Verbindung finden sich in den Gesetzen der Association. Der noch ausstehende 3. Theil des Werkes wird die Ethik behandeln; als ein Capitel desselben kann die Abhandlung über die Werththeorie betrachtet werden. Böhm

zeigt sich in seinen Werken als ein mit den philosophischen Methoden durchaus vertrauter, eigene Wege gehender Philosoph.

Ein origineller Denker war der als Polyhistor bekannte Sam. Brassai (1797—1897), Universitätsprofessor zu Kolozsvár, der sein System die wahre positive Philosophie nannte. Die einzig sichere Thatsache ist ihm nur die Vernunft und das unmittelbare Wissen davon, das Selbstbewusstsein. Das vom Ich bewirkte Wissen ist das Nicht-Ich; was das weiter sei, wissen wir nicht, da es nur in der Färbung unseres Selbstbewusstseins vor uns liegt. Das Selbstbewusstsein als Seiendes, als Substanz, heisst Seele; die einzelnen Seelen können als Theile der allgemeinen Seelensubstanz betrachtet werden, welche die höheren Religionen als Gott bezeichnen.

Von den einzelnen philosophischen Disciplinen sind die Ethik und die Rechtsphilosophie, oft in Anlehnung an Deutsche, behandelt worden. Es seien hier erwähnt für das erstere Gebiet: Friedr. Medveczky, Bedeutung der normativen Principien in der Ethik, 1889; Ideen und Theorien der Staatslehre, 1887; Einige Gedanken über die Ziele und Wege der Ethik, 1886, — er fasst die Ethik als Socialethik auf, ihr Grundbegriff ist die Pflicht. Andere philosophische Arbeiten desselben Verfassers (unter dem Namen Baerenbach) sind: Herder als Vorgänger Darwins, Berl. 1877; Gedanken über die Teleologie der Natur, ebd. 1878; Grundlegung der Krit. Philos. I. Th.: Prolegomena zu einer anthrop. Philos., Lpz. 1879, Das anthrop. Grundproblem der Philos., 1880. Die Fragen der Willensfreiheit behandeln: Öreg, Sittlichkeit ohne freien Willen, 1887; Em. Pauer, Theorie des ethischen Determinismus, 2. Aufl. 1901, siehe auch dessen: Neuer Standpunkt, neue Methode und neuere Principien auf dem Gebiete der Ethik, 1889. In seinen psychologischen und logischen Handbüchern nähert er sich der Auffassung Wundts.

Auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie richtete man sich zuerst nach Hegel, Ahrens, jetzt nach H. Spencer. Zu nennen sind hier: Virozsil, Th. Pauler, Aug. Pulszky (1846—1901), Universitätsprofessor zu Budapest; sein Werk: Grundlehren der Rechts- und Staatsphilosophie, 1885 (auch englisch erschienen), in welchem er Comtes und H. Spencers Principien zu Grunde legt, gehört zu den besten Leistungen der ungarischen wissenschaftlichen Litteratur; Jul. Pikler, Einleitung in die Rechtsphilosophie, 1892 (Tendenz des Werkes ist der Nachweis der Unmöglichkeit des Naturrechts), Ueber die Entstehung und Entwickelung des Rechts, 1897 (das Recht entsteht auf Grund der zweckmässigen Einsicht und entwickelt sich nur auf dieser Basis). Allgemeinere philosophische Bedeutung haben seine Psychologie des Glaubens an das objective Sein, 1891 (zuerst erschienen in dem „Mind"), und das Grundgesetz alles neuropsychischen Lebens, 1900, — er ist unstreitig ein kühner und tiefer Denker; A. Esterházy, Handbuch der philos. Rechtswissenschaft, 1897—1898; Jul. Tegze, Theorien über die organische Sociologie, 1900; Joh. Öreg u. A.

Ein Lehrbuch der Religionsphilosophie hat in Anlehnung an Scholten und Pfleiderer geschrieben Edm. Kovács, 1876—1878; eine philosophische Religion will gründen H. Schmitt in seiner „Religion des Geistes". In der Pädagogik hielt lange der an Herbart und Lotze herangebildete M. Kármán (Budapest) die Führung in den Händen; Niemand ist auf dem Gebiete der Praxis in den Geist Herbarts so tief eingedrungen wie er.

Mehrere und verhältnissmässig selbständige Bearbeitungen hat die Aesthetik gefunden. Hierher gehören ausser Erdélyi der auch als Uebersetzer bekannte Aug. Greguss, Ueber die Ballade, Die sittliche Grundlage des Schönen, Meine

Studien, auch deutsch 1875, Ungarische Poëtik, Shakespeares Laufbahn, Systematische Aesthetik. Das Schöne findet er in der Einheit des Guten und Wahren und gründet die Aesthetik theils auf ethische, theils auf logische Principien; seine Methode ist die dualistische Theilung; überall sieht und wendet er dieses Grundgesetz an. Zolt. Beöthy, der Nachfolger Greguss' auf dem Lehrstuhle der Aesthetik an der Universität zu Budapest, dessen Hauptwerk Das Tragikum (1885), die vollständigste Monographie dieses Gegenstandes ist, welche viele neue Anschauungen entfaltet, viele veraltete corrigirt und ergänzt; mustergültig sind seine psychologischen Analysen. Fr. Baráth (Aesthetik, Litterarische Aufsätze), Bernh. Alexander, Die Kunst, Diderot-Studien (feine Charakteristik D.s und der Kunstanschauungen des 18. Jahrhunderts); Eug. Péterfy (Litt. Essays, Das tragische Gefühl). Auf positivistischer Grundlage bearbeitete die Aesthetik K. Pekár, Positive Aesthetik, 1897, sein Werk beruht auf eingehenden Studien. Eine fühlbare Lücke füllte B. Jánosi aus mit seiner objectiv gehaltenen Geschichte der Aesthetik, 1. Bd.: Die Aesthetik der Griechen, 1899, 2. Bd.: Die Aesthetik des Mittelalters und der Neuzeit bis zu Baumgarten, 1900, 3. Bd.: Die Aesthetik der neuesten Zeit, 1901.

Die Psychologie und Logik haben ausser den Schulhandbüchern keine umfassenderen Darstellungen aufzuweisen. Werthvolle Studien, besonders auf dem Grenzgebiete der Physiologie und Pathologie, lieferte zur Psychologie K. Lechner, Professor zu Kolozsvár, Psychiatrie, 1896, 2 Bde. Ein Sondergebiet der Psychologie behandelt G. Székely in seiner Psychologie der qualit. Gefühle, 1896, und Pethes in der Kinderpsychologie, 1901. Erkenntnisstheoretische und metaphysische Probleme behandeln: St. Székely, Monismus und Dualismus in der Philos., 1893, Kraft und Stoff, 1894, Instinct und Vernunft, 2 Bde., 1897; Eug. Posch, Theorie der Zeit, 2 Bde,, 1896—1897, auch deutsch; Jos. Simon, Grundzüge der einheitlichen und realen Naturphilosophie (verkündet die Identität von Sein und Erscheinung und will die Phänomene der Natur auf Grund der Atom- und Molekulartheorie erklären); A. Pauler, D. Problem des Dings an sich in der neueren Philos., 1901. Melchior Palágyi, Neue Theorie des Raumes u. der Zeit, D. Grundbegriffe einer Metageometrie, Lpz. 1901.

Geschichte der Philosophie behandeln ziemlich viel Schriften, freilich die meisten ohne besondere Selbständigkeit. Es sind hier zu erwähnen: E. Pauer, Geschichte der Philosophie, 1864; A. Domanovszky, der ein vierbändiges geschichtliches Werk geschrieben hat (1870—1891), dessen letzter Band die Geschichte der Philosophie der Renaissance bringt; Fr. Thót, Geschichte der Philosophie, 3 Bde., 1872—1884; Fr. Nagy, Geschichte der Philosophie, II. Aufl., 1895; M. Szlávik, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1888—1889. G. Antal über holländische Philosophie s. ob. — Mehrere und werthvolle Bearbeitungen hat auch die Geschichtsphilosophie erfahren. Hierher gehört vor Allem das Epoche machende Werk des Freiherrn v. Eötvös, Unterrichtsministers, 1848 und 1867—1871: Einfluss der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat (1851—1854, auch deutsch), welches die vorzüglichste Leistung des ungarischen Geistes auf dem Gebiete des abstracten Denkens ist. In diesem Werke erörtert er zuerst die Ideen der Freiheit, Gleichheit und Nationalität und die Bedeutung derselben, dann geht er auf den Zweck des Staates über, bestimmt die Garantien der individuellen Freiheit. Der wichtigste Teil ist der sechste des Werkes, in welchem er die Wirkung des Gesetzes des Fortschrittes auf die Menschheit und auf den Staat aufweist. — Leo Beöthy, Die Anfänge der gesellschaftlichen Entwickelung, 2 Bde, 1883, nach Pulszkys Urtheil eines der wichtigsten Werke über dieses Thema. Sig. Bodnár, der zuerst als Essayist und Litterar-

historiker auftrat, entwickelt seit einem Jahrzehnt eine rege Wirksamkeit als Geschichtsphilosoph, Das Gesetz unseres geistigen Fortschrittes, 1892, Erklärung der Ideenkraft, 1894, Die sittliche Welt, 1896, Mikrokosmos, 1898, 2 Bde. In allen seinen Werken verkündet, erklärt, erhärtet er das von ihm entdeckte Gesetz des geistigen Fortschrittes, nach welchem die innere Seelenwelt des Menschen in ewiger Bewegung, in einem ewigen Kreislaufe sich befindet, die bewegenden Kräfte sind die Ideen; die Vereinigung der drei Grundideen — die Idee des Schönen, Guten und Wahren — bringt den Idealismus, ihre Zersetzung den Realismus hervor.

Zur Förderung der Philosophie dienen gegenwärtig folgende Zeitschriften: Athenäum, das an die Stelle der Ung. phil. Revue trat, seit 1892, redigirt von E. Pauer, eine Zeitschrift für Philosophie und Staatswissenschaften; Das Zwanzigste Jahrhundert (seit 1900), hrsg. von der sociologischen Gesellschaft, zur Verbreitung der spencerschen sociologischen Principien; Philosophisches Archiv (seit 1881), hrsg. von B. Alexander und D. Bánóczi, bringt die Werke der grossen, epochemachenden Philosophen in ungarischer Uebersetzung mit kritischen Erläuterungen; es sind bisher 15 Bände erschienen, enthaltend die Werke von Descartes, Schopenhauer, Hume, Bacon, Platon, Taine, Diderot, Kant, Erdélyi, Alexander und den Vorsokratischen Philosophen. Auch die ungarische Akademie der Wissenschaften giebt zuweilen Uebersetzungen berühmter philosophischer Werke heraus, so z. B. Mill Stuarts Logik (übers. von B. Szász), Lewes' Geschichte der Philosophie (übers. von Bánóczi), Ribots Geistige Vererbung u. s. w. Die im Frühjahr 1901 in Budapest gegründete „Philos. Gesellschaft“ beabsichtigt auch eine Zeitschrift herauszugeben. Den Standpunkt des Neu-Thomismus vertritt die „Philos. Zeitschrift“ (seit 1886), hrsg. von Joh. Kiss. Die namhaftesten Vertreter dieser Richtung sind: Kiss, Lubrich, B. Platz: Ursprung, Gattungseinheit und Alter des Menschen, auch deutsch, 1887, O. Prohászka: Gott und die Welt, 1891, Jul. Kozáry: Die Philosophie unseres Zeitalters, 1892.

Philosophie in Böhmen.

§ 72.*) Das philosophische Denken bei den Böhmen, seiner Zeit durch die Identitätsphilosophie beeinflusst (Aug. Smetana, Ign. Hanuš), bekundet im weiteren Verlauf einen vorwiegend nüchternen wissenschaftlichen Charakter. — Auf die Bahn des herbartischen Realismus (schon durch Fr. Exner, 1832—1848 Univ. Prof. in Prag, in Böhmen eingeführt) wurde es geleitet durch Jos. Dastich, Jos. Durdík, Ot. Hostinský. Zu Hume neigt, ausgehend vom comte-spencerschen Positivismus, Th. G. Masaryk. Von Seiten der Naturwissenschaften

*) Dieser Paragraph ist von Herrn Dr. G. Zába in Prag verfasst.
Die mit einem Stern bezeichneten Schriften sind deutsch abgefasst; die übrigen böhmisch.



zur Philosophie herantretend weist der Physiologe Fr. Mareš auf das Bedürfniss einer kritisch-noetischen Analyse der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe hin. Kirchlicherseits wird Thomismus gepflegt.

Ueber die neuere Philosophie bei den Böhmen handeln: J. Durdík. Ueber die Verbreitung der herbartischen Philosophie in Böhmen, Ztschr. f. exacte Philos. 1883; K. Steinhauser, Bericht üb. d. neuere böhm. philos. Litteratur. Athenaeum 1889; Ottos Conversations-Lexikon, Bd. 6, S. 326; G. Zába in der Jubiläumsschrift der böhm. Akademie 1898; Fr. Drtina in Falckenbergs Geschichte der neueren Philosophie, böhm. Uebersetzung von Fr. X. Procházka.

Unter dem Einflusse des deutschen Idealismus philosophirten: der nachmalige Historiograph Fr. Palacký (1798—1876), der den Versuch einer überhaupt ersten Darstellung der Geschichte der Aesthetik machte, Uebersichtliche Darstellung d. Geschichte d. Aesthetik u. ihrer Literatur, 1821; Aesthetik oder vom Schönen und d. Kunst, fünf Bücher, 1821—1822 (unvollendet), beide zuletzt abgedruckt in Radhost I, Prag 1871; die Hegelianer: Augustin Smetana (1814 bis 1851), excommunicirter Kreuzherren-Ordenspriester, beredt in der Verfechtung seiner unantastbar reinen Ueberzeugungstreue (vergl. seine Autobiographie, Geschichte eines Excommunicirten, hrsg. von Alfred Meissner, Lpz. 1863) und kühn in Aufstellung philosophischer Gesichtspunkte, der in seinen Schriften: Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie*, Hamburg 1850, und Der Geist, sein Entstehen und Vergehen*, Prag 1865, zwischen der Naturphilosophie Schellings und der hegelschen Geistesphilosophie zu vermitteln versucht; Ign. Hanuš (1812—1869), ausser mehreren Lehrbüchern: Analyse der Philosophie Thomas von Štítné, Prag 1852; der Augustinermönch Fr. Klácel (1808—1882), welcher später in der Ethik ohne metaphysische Schlussfolgerungen zum humanitären Positivismus gelangte und in Amerika eine Gemeinde ethischer Positivisten stiftete, Ethik, Prag 1847, Vorschule zur Aesthetik, 1868, u. A. Der schellingschen Richtung gehört im Ganzen auch der Physiologe Joh. Purkyně (1787—1869) an, welcher jedoch bekannter ist durch seine exacten Arbeiten aus der Sinnesphysiologie und empirischen Psychologie; ausser vielen lateinisch und deutsch geschriebenen Abhandlungen sind böhmisch erschienen: Ueber die Idealität des Gesichtsraumes. Časop. Česk. Musea 1836, und Physiologie des Traumes, daselbst 1857. In Theosophie und Zahlenmystik vertieft, philosophirt in unverkennbarer Annäherung an Baader und Krause Carl Slavomil Amerling (1807—1884). Seine darauf bezüglichen, mit reicher Naturkenntniss ausgestatteten Schriften (deutsch abgefasst) sind Skizzen zu einem biologisch-harmonischen Natursysteme: Einiges über das Qualitative und Quantitative in der Natur, 1870; Die Orientirungslehre (Diasophia), 1874, 1891; Der Gott des Christenthums als Gegenstand streng wissenschaftlicher Forschung, 1880. Mit logischen Studien befasste sich Ant. Marek (Weltpriester, 1785—1877), Logik, Prag 1820; zum zweiten Mal, dann zugleich mit einem Lehrbuch über Metaphysik: Grundzüge der Philosophie, Logik, Metaphysik, Prag 1844, beide nach deutschen Lehrbüchern abgefasste Umrisse. — An Herbart anlehnend schrieb K. Ferd. Hyna, Empirische Psychologie, 1844, Jos. Dastich (1834—1870) über Psychologie und Ethik, Philosoph. Propädeutik, I. Formale Logik, II. Emp. Psychologie, im Anhang: Einleitung in das Studium der Philos., 1873. Grundzüge der prakt. Philos., 1863, und lieferte u. A. auch schätzenswerthe Beiträge zur Philosophie Štítnés und seiner Aesthetik (Analyse der philos. Ansichten über den Begriff des Schönen und d. Verhältniss des Glaubens zur Vernunft bei Thomas v. Štítné, Prag 1862), die er im Princip als Formästhetik bezeichnet.

Auf dem Umwege über Leibniz und Kant bei Herbart angelangt und an dessen kritisch-noetische Elemente anknüpfend, philosophirt Jos. Durdík (geb. 1837, seit 1874 Universitätsprofessor in Prag (s. schon ob., S. 189), indem er, die Bedeutung der Philosophie über die blosse Begriffs- und Erkenntnisskritik zu einer Weltanschauungslehre hinausführend, ihren Begriff als einer Wissenschaft, „die auf Grund der Ergebnisse der übrigen Wissenschaften eine einheitliche Weltanschauung zu construiren trachtet“, neu begründet und auf diese Weise den positiven Resultaten ebenso gerecht wird, wie den durch nothwendiges Denken erzeugten Hypothesenbildungen. Da die Philosophie einmal ein Wissen und als solches ein Läuterungs- und Aufklärungsprocess des denkenden Subjectes selbst bezüglich seiner eigenen logischen Werthschätzung, sowie auch der übrigen Wesen und Dinge ist, macht sich das Bedürfniss fühlbar, die methodologische Berechtigung eines solchen Wissens klarzustellen, zu welchem Behufe Durdík der comteschen Classification der Externwissenschaften eine ihr analoge Eintheilung der Internwissenschaften als nothwendige Ergänzung und zwar in folgender Reihenfolge zur Seite stellt: Elementare Logik, elementare Aesthetik, elementare Ethik (welchen drei Disciplinen insgesammt ein normativer Charakter zukommt). An diese reiht sich die Psychologie an, welche die Gesetze des wirklichen innerlichen Geschehens erforscht. Auf diese dann und die normativen Wissenschaften stützt sich die Pädagogik und Gesellschaftslehre (Societik). Beide Reiche dann, die Extern- sowie die Internwissenschaften, für deren schematische Darstellung Durdík die Bezeichnung „Doppelstufenleiter“ einführt, sind als unerlässliche Grundlage der Metaphysik anzusehen, wenn in derselben die einzelnen Erkenntnisse zu einer einheitlichen Weltansicht verarbeitet erscheinen sollen (vergl. J. Durdík, Ueber die Reihenfolge der philos. Doctrinen nach dem Complicationsgrade ihres Stoffes, Ztschr. f. exacte Philos. 1886, in Kürze in: Internat. Säcularalbum, Berl. 1892, S. 73). Eine durchgreifende Ausgestaltung der Aesthetik als Formwissenschaft unternahm er in der „Kritik“ 1874, Allg. Aesthetik, 1875, Poetik als Aesthetik der Dichtkunst, 1881, Ueber das Gesammtkunstwerk als Kunstideal, 1880. Sonst sind von ihm anzuführen: Leibniz und Newton, 1869*, Ueber L. Byrons Poesie und Charakter, 1869, 2. Ausg. 1890; Geschichtlicher Abriss der neuen Philos., I. Von Descartes bis Kant, 1870, II. Die neueste Philosophie, 1887. Kallilogie, 1872; Lehrbuch d. Psychologie, 3. Ausg. 1882; Ueb. d. Temperamente, 2. Ausg. 1882 (abweichend von der physiologischen Erklärung sucht hier Durdík das Temperament aus Combination psychischer Elemente zu erklären); Charakter, 3. Ausg. 1890; Ueber den Fortschritt der Naturwissenschaften, 1874; Philosoph. Aufsätze, 1876; Ueber d. Bedeutung der herbartschen Philosophie, 1876; Thomas von Štítné, 1879; Ueber den Fortschritt in der Moral, 2. Ausg. 1896, u. A. Mit feinem Sprachgefühl ausgestattet, hat Durdík bei seiner äusserst umfangreichen litterarischen Thätigkeit der böhmischen philosophischen Prosa die meisten Dienste erwiesen und ist als ihr Begründer anzusehen.

Mitarbeitend am System einer wissenschaftlichen Aesthetik, hat Ot. Hostinský (Univ. Prof. in Prag, s. schon ob., S. 190) eine Reihe von Artikeln und Schriften zur Kunstphilosophie veröffentlicht und ist namentlich als Aesthetiker der Tonkunst wagnerscher Richtung bekannt. Von seinen Werken kommen hauptsächlich in Betracht: Das Musikalisch-Schöne und das Gesammtkunstwerk vom Standpunkte der normalen Aesthetik*, 1877; Lehre von den musikal. Klängen*, 1879; Ueber die Bedeutung der prakt. Ideen Herbarts für die allgem. Aesthetik, 1883; Herbarts Aesthetik in ihren grundlegenden Theilen quellenmässig dargestellt und erläutert*, 1891; Sechs Aufsätze aus dem Gebiete der Aesthetik, 1877; Vier Aufsätze 1894, u. A.; Friedr. Smetana und sein Kampf für die böhm. moderne

Musik, 1901. Als sich an Herbart anschliessend sind u. A. noch zu erwähnen: Fr. Čupr (s. ob. S. 188), Die Lehre Altindiens, ihre Bedeutung für das Aufkommen und die Entwickelung der christlichen und der religiösen Ansichten im Allgemeinen, 4 Bde., 1876—1881; Sein oder Nichtsein der deutschen Philosophie in Böhmen, 1847; G. Lindner, neben fast ausschliesslich deutsch geschriebenen Werken, s. ob. S. 191, auch böhmisch: Allgemeine Erziehungskunde, 1882, Pädagogische und psycholog. Aufsätze, 1885; J. Kapras, Gesammelte psychologische Aufsätze, 1879; Kurzgefasster Abriss der Psychologie des A. Comenius, 1892; Ueber psychophysische Methoden, 1879, u. A.; J. Slavík, Emp. Psychologie, 1878; Em. Schulz, Grundzüge der Psychologie und Pädagogik, 1877; Grundz. der Logik und Didaktik, 1879; G. Zába, Pyrrhonismus oder über den philosophischen Zweifel, 1890.

Udal. Kramář (geb. 1847, s. o. S. 346), ursprünglich Herbartianer, Das Problem der Materie*, 1882, später von Herbart abgegangen, verwerthet in seiner Hauptschrift: Die Hypothese der Seele, ihre Begründung und metaphysische Bedeutung*, Lpz. 1898, Bd. I—II, die Aetherhypothese zu psychologischen Zwecken, indem er, um die Continuität des Bewusstseins zu erklären, den Aether zum Träger desselben macht und den Aetherstoff zugleich als das formbildende und den Organismus erhaltende Princip auffasst. Durch die in dieser Art angewandte Aetherhypothese findet er es entbehrlich, die Seele als Individuum aufzufassen. Individuelles Bewusstsein ist trügerischer Schein. Das Bewusstwerden der Vorstellungen ist nur eine umgeänderte Verknüpfung dessen, was im Weltbewusstsein, in dem den ganzen Weltraum continuirlich erfüllenden Aether, schon früher gegeben war. Sonst sind von ihm noch zu verzeichnen: Ueber Schlaf und Traum, 1882; Ueber unbewusste Vorstellungen, 1889—1891.

Th. G. Masaryk (geb. 1850, Univ. Prof. in Prag), in der Ethik sich an den Moralstatistiker Alex. von Oettingen anlehnend, auch durch russische Einflüsse (Dostojevsky, Tolstoj) vielfach angeregt, ist in theoretischer Beziehung im Ganzen dem französisch-englischen Positivismus (Comte, Herbert Spencer) zugeneigt, dessen Hauptgedanken er auch zur Nachbesserung politischer Doctrinen zu verwerthen trachtet. Er hat geschrieben: Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung*, 1881; Ueb. d. Hypnotismus, 1881; Blaise Pascal, 1883; Theorie der Geschichte nach Buckle, 1889; Grundzüge einer concreten Logik, 1885, auch deutsch 1887; Die Wahrscheinlichkeitsrechnung und die Humeische Skepsis, 1883 (auch deutsch, Wien 1884); Slavische Studien (über Kirějevsky), 2. Ausg. 1893. Classification und Systematik der Wissenschaften ist das eigentliche Geschäft der concreten Logik. Wenn auch die historische Entwickelung durch Abstraction früher zur Verallgemeinerung der Gesichtspunkte und Aufstellung von Gesetzen, somit zu abstracten Wissenschaften geführt hat, ist das Concrete immer der Gegenstand der Frage und bedarf der Erklärung, und dieser Umstand ist es, der einst die Unterordnung der abstracten Wissenschaften unter die concreten herbeiführen dürfte. — Auf die Einseitigkeiten des Marxismus, den Werdegang der menschlichen Geschichte durch materialistische Principien begreiflich zu machen, weist Masaryk in: Philosoph. und sociolog. Grundlagen des Marxismus. Studien zur socialen Frage, 1898, auch deutsch 1899, hin. — Theils durch historisches Interesse, theils durch neuere Forschungen in der Associationspsychologie sind bestimmt: Fr. Drtina, Ueber die Classification der Seelenerscheinungen in der griech. Philosophie, 1890; Ueber d. Studium der Philosophie in Frankreich, 1894; Epiktets Encheiridion (übersetzt und erläutert), 1895; Gedankencharakter des Mittelalters, 1895; Das Christenthum, sein Ursprung, Wesen und histor. Entwickelung, 1899, u. A.; Em. Kovář, Ueber den Ursprung der menschl. Sprache, 1898;

Fr. Krejčí, Psychologisches Element, 1895, u. A.; Das Associationsgesetz, 1897; Psychologie, 1897; Evolution als Princip in der Psychologie, 1900; Die Bedeutung der Kunst für die Entwickelung, 1900 (Kunst ist instinctive Anticipation der Entwickelung), u. A. Auf rein empirischer Basis fussend, findet Krejčí das psychologische Element in der Empfindung, da in dieser mehr als nur ihr Inhalt vorliegt; Gefühl und Wille sind da implicite mitgegeben. Die Associationsgesetze erstrecken sich über die Vorstellungen hinaus auch auf das Gefühl und den Willen und sind reducirbar auf eine einzige Grundform, nämlich auf das Gesetz der Identität. Noetische Auseinandersetzungen bieten F. X. Procházka, Kant über Mathematik, 1887; Logik, 1893; Fr. Čáda, Das erkenntnisstheoretische Problem bei Herbart und Stuart Mill, 1895, u. A. Die beiden erwähnten Denker bieten Čáda gelegenen Anlass, seine eigene Stellung zur Noëtik zu präcisiren. Das Kriterium der Wahrheit findet er in dem unleugbaren psychologischen Factum der Ueberzeugung, mit der wir einer Aussage oder einem Urtheil zustimmen. Diese Ueberzeugung ist eigentlich Glaube. Nachdem der Dogmatismus überwunden ist, ist, wenn nicht Skepticismus Platz greifen soll, nur Probabilismus möglich. Logik vom psychologischen Standpunkte behandelt Jos. Sedláček, Logik, 1897; Bedeutung Bern. Bolzanos für die wissenschaftliche Logik, 1897. Fr. Mareš, Idealismus und Realismus in der Naturwissenschaft, 1901, unternimmt den Kampf gegen die Naivitäten des Naturalismus, der, als metaphysische Doctrin auftretend, endgültige Aufschlüsse über das Wesen der Dinge und die Lebensräthsel zu geben sich anmaasst. Peter Durdík, Natürliche Ethik, 1892. — Als dem Thomismus huldigend sind zu erwähnen: Jos. Pospíšil, Philos. nach den Grundsätzen des hlg. Thomas v. Aquino, 1883; V. Hlavatý, Analyse der Philos. des hlg. Thomas v. Aquino, 1885; Eug. Kadeřávek, Die menschliche Seele an sich betrachtet, 1883; Vergleichung der christl. Philos. mit einigen Philosophien der Neuzeit, 1885; Psychologie, 1894; P. Vychodil, Beweise für die Existenz Gottes und ihre Geschichte, 1889; Christl. Apologie I. 1893 u. A.

Ein allen philosophischen Richtungen gleich offenstehendes Organ ist die Revue Česká Mysl, seit 1900, redig. von Fr. Čáda, Fr. Drtina, Fr. Krejčí (erscheint jeden zweiten Monat).

Philosophie in Polen.

§ 73.*) In Polen haben im XIX. Jahrhundert sowohl Kant wie auch Hegel und Schelling Anhänger gefunden und zu weiterer selbständiger philosophischer Speculation den Anlass gegeben. Von Kant ist der originelle Mathematiker und Philosoph Hoene Wroński

*) Dieser Paragraph wurde von W. Lutosławski verfasst. Die sehr umfangreiche polnische Litteratur zur allgemeinen Geschichte der Philosophie sowie zur Geschichte einzelner nicht polnischer Philosophen wurde hier übergangen, da sie vor Kurzem (1895) von H. v. Struve mit grosser Vollständigkeit im Archiv für Geschichte der Philosophie zusammengestellt worden ist, worauf hiermit verwiesen wird. S. auch dessen Historja filozofji w Polsce Warszawa 1900.



(1778—1853) ausgegangen, der seine Philosophie **Messianismus** nannte und sie in zahlreichen französischen Schriften darlegte. In Deutschland lebte **Trentowski** (1808—1869), dessen Philosophie den Anspruch erhebt, dem slavischen Geiste besonders zu entsprechen und so zur romanischen sowie zur germanischen Welt in einem gewissen Gegensatz zu stehen. Diese Ideen wurden in selbständiger Weise von **Libelt** (1807—1875), der unter Hegel studirt hatte, entwickelt. Bei dem letzteren Denker tritt die **Phantasie** als die eigentliche schöpferische Seelenkraft mehr in den Vordergrund, als dies früher in der Philosophie geschehen ist. Von Hegel ist J. **Kremer** (1806—1875) ausgegangen, der das gesammte Gebiet der Philosophie systematischer in seinen Werken verarbeitete, als die Vorgenannten. An Schelling hatte sich **Gołuchowski** (1797—1858) angeschlossen. Die Philosophie der Geschichte bevorzugte **Cieszkowski** (1814—1894). Diese Reihe selbständiger Denker schliesst H. v. **Struve** (geb. 1840) ab, der seine Philosophie als **Idealrealismus** bezeichnet und die Bestrebungen von J. H. Fichte, Ulrici und Ueberweg fortsetzt.

Der polnisch-russische Krieg von 1863—1865 hat auf längere Zeit alle philosophische Speculation in Polen unterbrochen. Die besten geistigen Kräfte wurden von politischen Interessen ergriffen, und die Strenge der russischen Censur verhinderte in dem grössten Theil Polens alle freie philosophische Forschung und die Verbreitung philosophischer Lehren. Dies brachte eine Umkehr zum **Positivismus** mit sich, der seit 1870 sehr viel Anhänger gewann. Der bedeutendste und begabteste Vertreter dieser Richtung war **Ochorowicz**, der sich jedoch später zu den Untersuchungen über Telepathie und Spiritismus wandte.

In den letzten Jahrzehnten beginnt die Thätigkeit einiger Philosophen, die ihre Aufmerksamkeit hauptsächlich **logischen** und **historischen** Forschungen zuwenden und dabei Positivismus und Materialismus erfolgreich bekämpfen: Skórski, Dzieduszycki, W. M. Kozłowski, Lutosławski, Raciborski, Straszewski, Twardowski.

Daneben hat fortwährend eine **kirchlich-katholische** Richtung bestanden, die in A. **Tyszyński**, E. **Ziemięcka**, M. **Jakubowicz** und S. **Pawlicki** ihre Hauptvertreter fand.

Vom Katholicismus ausgehend, aber von der Kirche nicht anerkannt war die **religiös-mystische** Schule, deren bedeutendster Vertreter **Towiański** seit 1840 die grössten Dichter Polens, wie Mickiewicz und Słowacki, für sich gewann und noch jetzt treue Anhänger zählt.

Ueber die polnische Philosophie handeln: F. **Krupiński**, in seiner polnischen Uebersetzung von Schweglers Gesch. d. Philos., Warszawa 1863, S. 381—479. H. v. **Struve**: Wykład Systematyczny logiki, Warsz. 1870. Die philosophische Litte-

ratur der Polen, Philos. Monatsh., X, S. 222—230, 298—324, Berlin 1874. Die poln. Litterat. zur Gesch. d. Philos., Arch. f. G. d. Philos., Bd. VIII—IX, Berlin 1895. — Wstęp do filozofii, Warsz. 1896. G. Hankiewicz: Grundzüge d. slav. Philosophie, 2. A., 1873. P. Chmielowski: Zarys najnowszej literatury polskiej, 3. A., Kraków 1895. W. Kozłowski: Współczesna literatura filosoficzna, Ateneum, Warsz. 1900. Przegląd Filozoficzny (Philos. Rundschau), redig. v. L. Weryho, Warschau von 1898 an.

Ueber Wroński: Bukaty: H. W., i jego udział w rozwinięciu wiedzy, Paryż 1844. Trentowski: Rok (Monatsschrift) Poznań 1844. Durutte: Exposition de la Philosophie absolue de H. W., Paris 1857. L. Augé, Notice sur H. W., Paris 1865. Documents pour l'histoire du Messianisme, Paris 1868. F. Bertinaria: La psicologia fisica ed iperfisica di H. W., Torino 1877. Aggabo: Due dialoghi sul messianismo, Vicenza 1882. S. Dickstein: Hoene Wroński, jego życie i dzieła, Kraków 1896. Ders., Sur les découvertes mathématiques de H. W., Bibliotheca mathematica, Stockh. 1892—1896. S. auch Kantstudien I, 449.

Wrońskis wichtigste Werke: Introduction à la philosophie des mathématiques, 1811. Philosophie de l'infini, 1814. Philosophie de la Technic, 1815—1816. Le Sphinx, 1818. Prospectus du messianisme, 1831. Prodrome du messianisme, 1831. Prolégomènes du messianisme, 1842—1843. Réforme du savoir humain, 1848. Propédeutique messianique, 1855—1875. Développement progressif et but final de l'humanité, 1861. Apodictique messianique, 1876. Prospectus de la philosophie absolue et son développement, 1878. Nomothétique messianique, 1881. Die von H. W. nachgelassenen 70 Handschriften werden in der Działynskischen Bibliothek in Kórnik bei Posen aufbewahrt.

Auf Kant wies bereits 1799 Andreas Śniadecki (1768—1838) hin, in seiner Universitäts-Rede: O niepewności zdań i nauk na doświadczeniu fundowanych, Wilno 1799. Dieser in Polen sehr berühmte Physiolog und Chemiker, hervorragend durch seine „Teorja jestestw organicznych", hat als Professor an der Universität zu Wilno viel zur Verbreitung der Philosophie Kants beigetragen und den gegen Kant gerichteten Einfluss seines älteren Bruders Jan Ś. aufgewogen. Andere Kantianer sind: F. Jaroński: O filozofii, 1810. J. Szaniawski (1764—1843, hatte in Königsberg unter Kant studirt): Co jest filozofia?, 1802. Rady przyjacielskie, 1805. System chrystyanizmu, 1804.

Hoene Wroński (schrieb anfangs seinen Namen Höhne), in einer aus Böhmen stammenden, aber in Grosspolen (Posen) ansässigen Familie geboren 1778, nahm 1794 am Aufstand des Kościuszko theil, wurde dann Artillerieoffizier im russischen Dienst, ging 1798 nach Deutschland, wo er Philosophie studirte, und hielt sich dann 1801—1810 in Marseille auf, mit astronomischen, mathematischen und philosophischen Forschungen beschäftigt, kam 1810 nach Paris, wo er bis zu seinem Tode (1853) lebte. Seine Werke gab er meist französisch heraus. Er war der erste, der Kants Philosophie nach Süd-Frankreich brachte (s. Grundr. III, S. 388, Philosophie critique, découverte par Kant et fondée définitivement sur le principe absolu du savoir, Marseille 1803). Er ging aber selbst bald weit über Kant hinaus und gründete eine neue philosophische Schule. Sein Messianismus beruht auf der Vorstellung, dass die Menschheit in eine neue Entwickelungsepoche eintrete, in der nach einem harten Kampf zwischen Gut und Böse die Herrschaft der Vernunft in allen menschlichen Angelegenheiten errungen werden soll. Die reine Vernunft soll nach H. W. hinreichen, um Gott und Unsterblichkeit wissenschaftlich zu beweisen. Jeder Mensch ist sein eigener Schöpfer, indem er die ihm innewohnende unendliche Macht erkennt und anwendet. Die Aufgabe des Messianismus ist, die gesammte Menschheit zu dieser Selbsterkenntniss zu bringen und so die Weltherrschaft der Vernunft und der Philosophie herbeizuführen. Diese Anschauungen legte H. W. in sehr zahlreichen Schriften, sowie auch in langen gedruckten Briefen an den Papst, an Napoleon III., an Nicolaus I. nieder. Er hatte eine Vorliebe für complicirte Terminologie, die das Studium seiner Schriften erschwert. Sein grenzenloser Ehrgeiz und seine fortwährend mit dem grössten

Nachdruck wiederholten Versicherungen über die unvergleichliche Wichtigkeit seiner Entdeckungen ermüden den Leser. Aber kein Unparteiischer kann leugnen, dass H. W. als Denker von Bedeutung ist, freilich nicht leichter zu verstehen als sein deutscher Zeitgenosse Hegel. Er hat auch in der reinen und angewandten Mathematik Hervorragendes geleistet, wie man dies erst lange nach seinem Tode anzuerkennen beginnt.

Bronisław Trentowski (1808—1869) studirte in Warschau, Königsberg und Freiburg i. B., wo er sich als Privatdocent für Philosophie habilitirte und bis zu seinem Tode verblieb. Er sah die Identität von Vernunft und Erfahrung in der Wahrnehmung, die er als besondere Seelenkraft von der Schellingschen intellectuellen Anschauung unterscheidet. Von ihm: Grundlage der universellen Philosophie, 1837. De vita hominis aeterna, 1838. Vorstudien zur Wissenschaft der Natur, 3 Bde., 1840. Chowanna, 4 Bde., 1842 (2. Aufl. 1845—1846). Myślini, 2 Bde., 1844. Panteon wiedzy ludzkiej, 3 Bde., 1873—1881. Ueber Trentowski: Kraszewski, System Trentowskiego, Lipsk. 1847. Kl. Hankiewicz, Życie, pisma i system Trentowskiego, Stanisławów 1871. P. Chmielowski, Filozof w więzach reakcyi (Ateneum, Warsz. 1889).

Karol Libelt (1807—1875) studirte unter Hegel in Berlin, wo er 1829 promovirte. Von ihm: Filozofja i Krytyka, 6 Bde., Poznán 1845—1849—1854—1856 (2. Aufl. 1874), die letzten zwei Bände „System der Einbildungskraft" betitelt. Danach ist die Vernunft kritisch destructiver Natur, sie dient zur Zerstörung des Falschen, die Wahrheit kann aber nur von der Einbildungskraft entdeckt werden. Ueber Libelt: A. Molicki: Stanowisko w filozofii Karola Libelta i stosunek jego do innych współczesnych filozofów polskich, Lwów 1875.

Józef Kremer (1806—1875) studirte Philosophie in Berlin, Heidelberg und Paris, wurde dann Professor der Philosophie in Krakau, wo er bis zu seinem Tode lehrte. Seine Werke, gesammelt und herausgegeben in 12 Bänden von H. Struve, Warsz. 1877—1881, mit einer ausführlichen Biographie und Darlegung seiner Philosophie. Unter ihnen sind das „System der Philosophie" und die „Logik" die wichtigsten. Er legte einen besonderen Nachdruck auf den Begriff der absoluten Persönlichkeit.

J. Gołuchowski (1797—1858) studirte in Erlangen unter Schelling, dem er sein erstes deutsch verfasstes, viel gelobtes Werk widmete: Die Philosophie in ihrem Verhältniss zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen, 1822 (übersetzt ins Französische, Russische und Polnische). Er war 1822—1823 Professor der Philosophie in Wilno, zog sich dann, von der russischen Regierung wegen seines Patriotismus verfolgt, auf sein Landgut zurück, wo er die letzten 34 Jahre seines Lebens zubrachte. Nach seinem Tode wurde sein Hauptwerk herausgegeben: Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka, Wilno 1861, 2 Bde. Darin wird die Liebe als die höchste Kategorie behandelt: sie allein soll zur unmittelbaren Gotteserkenntniss führen und so alle Widersprüche des Daseins und der Philosophie lösen.

A. Graf von Cieszkowski (1814—1894, s. ob. S. 148) hat in Berlin studirt und verbrachte dann sein Leben auf seinem Landgut bei Posen. Von ihm: Prolegomena zur Historiosophie, 1838; Gott und Palingenesie, 1842; Ojcze nasz, Paris 1848, 2. Bd., Poznań 1899; Drogi ducha, Poznań 1862. Er folgt hauptsächlich Hegel, wirft ihm aber vor, zu wenig die Zukunft berücksichtigt zu haben. Diese Zukunft wird von C. als slavische Periode bezeichnet, und es soll in ihr das sociale Leben in seine Rechte treten, während in der antiken Welt die Kunst und in der germanisch-romanischen die Wissenschaft vorherrschten. Der Weltgeist soll die Einheit des Denkens und Seins erreichen.

Henryk Struve (geb. 1840) studirte in Tübingen, Heidelberg, Erlangen, Göttingen, Halle, Leipzig und Jena und ist seit 1863 Professor der Philosophie in Warschau. Von ihm: Zur Entstehung der Seele, Tübingen 1862. Analyse der Begriffe der Nothwendigkeit und Freiheit (Philos. Monatsh. 1874). Grundgesetze des Denkens (Philos. Monatsh. 1876). Zur Psychologie der Sittlichkeit (Philos. Monatsh. 1882). Synteza dwóch światów, Warsz. 1876. Estetyka barw, 1886. Sztuka i piękno, 1892, Materja duch i energja, Warsz. 1900, und zahlreiche Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Sein Hauptwerk ist die 1896 in polnischer Sprache erschienene Einleitung zur Philosophie (Wstęp do filozofji, Warsz. 1896), in der er allseitig den Begriff der Philosophie untersucht und die Beziehungen der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften, zu der Kunst und zum praktischen Leben, sowie die Methode der philosophischen Forschung und die Entwickelung des philosophischen Geistes, unter Berücksichtigung der gesammten Fachlitteratur dieser Gegenstände, darlegt. Ueber Struve: T. T. Hodi, Dwie syntezy filozoficzne (Kwartalnik Kłosów, Warsz. 1877). W. Lutosławski, H. Struve i jego wstęp do filozofji (Ateneum, Warsz. 1896).

Der Begründer des polnischen Positivismus, von Comte ganz unabhängig und ihm vorausgehend, war Jan Śniadecki (1756—1830), Prof. der Astronomie, zuerst in Krakau, dann in Wilno. Seine Werke sind herausgegeben in 5 Bänden von Baliński, 1837. Er war ein heftiger Gegner von Kant, den er auf Grund vieler Missverständnisse in seiner Schrift „O filozofji Kanta 1821“ angriff. Ueber ihn: M. Baliński: Pamiętniki o Janie Śniadeckim, Wilno 1865. T. Ziemba: Jan Śniadecki na polu filozofji, Kraków 1872. A. Skórski: Filozofja Jana Śniadeckiego, Poznań 1873. Jan Śniadecki wobec współczesnej metafizyki, Lwów 1890. M. Straszewski: Jan Śniadecki, Kraków 1875.

Auf Śniadecki sind die neueren Positivisten zurückgegangen: Dominik Szulc, O źródle wiedzy tegoczesnej, Warsz. 1851. F. Krupiński, Szkoła pozytywna, 1868. J. Ochorowicz (geb. 1850), Jak należy badać duszę. Warsz. 1869. O wolności woli, 1871. Duch i mózg, 1872. O kształceniu charakteru, 1872. Wstęp i ogólny pogląd na filozofję pozytywną, 1872. O zasadniczych sprzecznościach, 1874. Z dziennika psychologa, 1876. Bedingungen des Bewusstwerdens, Lpz. 1874. De la suggestion mentale, Par. 1887 (2. Aufl. 1889) (und viele Artikel in Zeitschriften). F. Bogacki: O tajemnicach życia duszy, 1881. (Derselbe hat sich in einer späteren Schrift „O istocie zjawisk psychicznych“, 1883, vom Positivismus abgewandt.)

Die katholische Richtung vertreten: F. Kozłowski, Początki filozofji chrześciańskiej, 1845. M. Jakubowicz, Filozofja chrześciańskiego życia, 1853. A. Tyszyński, Rozbiory i krytyki, 1854. Pierwsze zasady krytyki powszechnej, 1870. Eleonora Ziemięcka, Zarysy filozofji katolickiej, 1857. Studja, Wilno 1860. S. Pawlicki (geb. 1839, studirte in Breslau, wurde 1866 Docent an der Universität Warschau, widmete sich später in Rom der Theologie und wurde katholischer Priester, seit 1882 Professor der Philosophie in Krakau), Materjalizm wobec nauki, 1870. Studja nad Darwinizmem, 1872. Mózg i dusza, 1874. O podstawie i granicach filozofji, 1878. O początkach chrześciaństwa, 1884 (zuerst italienisch: Le origini del Cristianesimo, in der Rassegna, Roma 1882, dann deutsch, Mainz 1885). Studja nad pozytywizmem, 1886. E. Renan, 1896; ausserdem viele philosophische Artikel in der Encyklopedja wychowawcza und in der Encyklopedja katolicka. M. Morawski, Filozofja i jej zadanie, Lwów 1877 (2. Aufl. 1882). J. Skrochowski, O wiedzy ludzkiej, 1880. M. W. Dębicki, O nieśmiertelności duszy, Warsz. 1883 (4. Aufl. 1891). Wielkie bankructwo umysłowe, Warsz. 1895.

Der polnische Mysticismus hatte seinen Hauptvertreter in A. Towiański (1799—1878), der in Paris 1841 als Prophet auftrat und eine neue Wendung der Schicksale Polens weissagte. An ihn schlossen sich einige der bedeutendsten Geister der Emigration an, darunter Mickiewicz, der sogar für T. in seinen Vorlesungen am Collége de France Propaganda zu machen versuchte. Nach dem Tode von A. T. (1878) wirkt seine Schule besonders in Polen und Italien. S. Andrea Towiański, Torino 1896, eine Biographie von A. T. (von Tancredi Canonico, Prof. der Universität Turin) als Ms. gedruckt. T.s Werke, die bei seinen Lebzeiten in vielen Abschriften verbreitet, nach seinem Tode in 3 Bänden in Turin 1882 herausgegeben (Pisma Andrzeja Towiańskiego, Turyn 1882) wurden, sind meist polnisch oder französisch geschrieben, zum Theil auch russisch, aber nur unter seinen Schülern bekannt. Nach T. steht jeder Mensch fortwährend unter dem Einfluss von guten oder bösen Geistern, die er durch seine eigenen Vorstellungen und Willensbeschlüsse anzuziehen oder abzustossen fähig ist. Ein wesentliches Mittel, um geistige Vollkommenheit zu erreichen, ist die Keuschheit, selbst in der Ehe, die vor Allem eine brüderliche Verbindung behufs Bekämpfung der Sinneslüste bezweckt und den ungeborenen Seelen eine Gelegenheit zum Eintritt in das irdische Leben bieten soll, ohne sinnliche Begierden und Vorstellungen wachzurufen. Zu den Mystikern gehören ferner: Bochwic: Obraz myśli mojej, 1838. O celach istnienia człowieka, Wilno 1842. Zasady myśli i uczuć moich, 1842. Królikowski: Polska Chrystusowa, Paryż 1845. A. Bukaty: Polska w Apostazyi i w Apoteozie, 1842. Diese Mystiker sucht in anfechtbare Beziehung zum Messianismus von Hoene Wroński zu setzen: Cz. Pieniążek: Messjanizm i Towiańszczyzna, Lwów 1877.

Andere neuere philosophische Schriften sind: Straszewski, O zadaniach i stanowisku filozofji, 1872 (2. Aufl. 1877). Uwagi nad filozofją Milla, 1877. W Dzieduszycki, Roztrząsenia o podstawach pewności ludzkiej, 1892. List do czytelnika, 1893. O wiedzy ludzkiej, 1895. A. Skórski, Filozofja jako nauka akademicka, 1893. Prawa zwierząt, 1895. A. Raciborski, Przedmiot i podział filozofji, 1885 Die naturwissenschaftlichen Grundlagen unserer ästhetischen Urtheile, 1893. Ogólny zarys systemu filozofji, 1892. K. Twardowski (s. ob., S. 317), Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen, Wien 1894. Idee u. Perception, eine erkenntnisstheoret. Studie aus Descartes, Wien 1892. Psychologja wobec fizjologji i filozofji, Lwów. 1897. Wyobrażenia i pojęcia, 1898. O t. z. prawach względnych, 1900. W. Lutosławski: On the difference between knowledge and belief as to the immortality of the soul (Journ. of speculative Philosophy, Dec. 1893). On the ethical consequences of the doctrine of immortality (Intern. Journ. of Ethics, April 1895). In search of true beings (Monist, 1896). Seelenmacht, Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung, Lpz. 1899. Grundvoraussetzungen der individualistischen Weltanschauung, Helsingfors 1899. Z dziedziny myśli, Warsz. 1900. Wykłady Jagiellońskie, Kraków 1901. A. Mahrburg: Teorja celowości, Kraków 1888. W. M. Kozłowski, Szkice filozoficzne, Warsz. 1900. Auch finden sich viele philosophische Artikel mit verschiedenen Tendenzen in Zeitschriften, besonders in dem bei der Litteratur erwähnten Przegląd filozoficzny.

Philosophie in Russland.

§ 74.*) In Russland fanden verschiedene philosophische Richtungen stets Anklang. Im 16. Jahrhundert ist die Scholastik in die kirchlichen Schulen des südwestlichen Russlands und besonders in die geistliche Akademie zu Kijew eingedrungen. Diese scholastische Bildung wurde denjenigen Schulen zu Grunde gelegt, die im 17. Jahrhundert hier und da in Moskowien von Zöglingen der kijewer Akademie errichtet wurden. Von da ab bildet die Philosophie stets einen Theil des Unterrichts in allen geistlichen Schulen. 1755 wurde die erste Universität in Moskau eröffnet, und die wolffsche Philosophie hat unter den Universitätsprofessoren Verbreitung gefunden. Man bemerkt auch einige Spuren von Locke und Kant. Im Anfange des 19. Jahrhunderts bleibt der Wolffianismus nur in den geistlichen Akademien und Seminarien, indem alle gebildeten weltlichen Kreise sich für die neueren Richtungen der deutschen Philosophie stark interessiren. So verbreiteten sich die Lehren Schellings und Hegels, die besonders grossen Einfluss auf die russische litterarische Kritik und auf die Philosophie der Slawophilen hatten. In der Mitte des Jahrhunderts erhob sich die Stimme des Materialismus, der übrigens bald dem comteschen Positivismus den Platz räumte. Die siebziger Jahre huldigen besonders den sociologischen Problemen und dem englischen Positivismus. Versuche zu einer selbständigen Philosophie machen Ławrow, Michaiłowskij, Cziczerin, Ssołowjow, Debolskij, Erzbischof Nikanor, Grot, Karinskij, Rosanow, Kudrjawzew, Kosłow und Andere.

Ueber Philosophie in Russland s. Kołubowskij, S. 529—590 der russischen Uebersetzung des 3. Bandes der 7. Auflage dieses Grundrisses. (Ins Deutsche übersetzt und erweitert, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr., Bd. 104.) Von demselben: Fiłosofskij jeżegodnik (Philos. Jahrbuch), Jahrg. 1893, als Beilage zu den Woprosy Fiłosofii, Jahrg. 1894, Moskau 1896. Von demselben: Materiały dla istorii fiłosofii w Rossiji (Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland, ebd. 1890—1892. H. Struwe, Wwiedenije w fiłosofiju (Einleitung in die Philosophie), Warsz. 1890. E. Radłow, Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiet der Philos. in Russland, Archiv f. Gesch. d. Philos., III, 675—692 (1890). W. Lutosławski, Ueber die Arbeiten auf dem Gebiet der alten Philosophie in Russland im J. 1889 u. im J. 1890, in Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der Alterthumswissenschaft, Jahrg. 1890—91. Marie Besobrasof, Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland, Bonn 1892. F. Lannes, Coup d'oeil sur l'histoire de la philosophie en Russie, Revue philos. 1891, juillet, u. 1892, décembre. M. Filippow, Ssudjby russkoj fiłosofii (Schicksale der russisch. Philosophie), in der Zeitschrift Russkoje Bogatstwo, 1894. A. Wwiedienskij, unter demselben Titel in Woprosy Filos. 1898; ders., Russische Litteratur üb. Kant aus den Jahren 1893—95, Kantstud. II, S. 349—353. E. Bobrow, Filosofija w Rossiji (Philosophie in Russland, Materialien, Untersuchungen und Notizen), Kasan 1899—1901.

---

*) Diesen Paragraph hat Herr Jakob Kołubowskij in St. Petersburg verfasst, derselbe, der den 3. Band der 7. Auflage dieses Grundrisses ins Russische übersetzt hat.

Der erste russische Philosoph im echten Sinne dieses Wortes war Skoworoda (1722—1794). Die pädagogische Thätigkeit in geistlichen Anstalten befriedigte ihn nicht. Er fand die Gelegenheit, mit dem Wanderstab in der Hand und mit dem Quersack auf dem Rücken fast ganz Europa zu durchstreifen. In die Heimath zurückgekehrt, lebte er als Wanderphilosoph, besuchte seine Freunde und führte mit ihnen belehrende Gespräche. S. hatte einen heilsamen Einfluss auf seine Zeitgenossen in Süd-Russland, indem er kühn gegen die Unwahrheit zu Felde zog. Seine Werke sind in roher Sprache geschrieben (die beste und vollständigste Ausgabe von Prof. D. Bagalej, Kharkow 1894) und zeigen ihn als einen pantheistischen Mystiker. Ueber ihn: Frau Jefimenko in Woprosy 1894 und in Nedielja (Die Woche) 1894 (Beilage); Prof. Selenogorskij in Woprosy 1894.

Der erste Verkündiger der Lehre Schellings war in Russland Wełłanskij (1774—1847). Zuerst war er Professor der Botanik, darauf der Anatomie und Physiologie an der medico-chirurgischen Akademie zu Petersburg, 1836 erblindete er und quittirte den Dienst. W. verfiel öfters in noch viel grössere Extreme als selbst Schelling und wurde deshalb wiederholt verspottet. Doch liess er sich in seinen Ansichten durch Oken leiten. Von seinen vielen Werken wollen wir erwähnen: Dissertatio physico-medica de reformatione theoriae medicae et physicae auspicio philosophiae naturalis ineunte, Petropoli 1807; Obosrenije głáwnych ssoderżanij fiłosoficzeskago estestwoposnanija (Uebersicht des Hauptinhaltes der philosophischen Naturerkenntniss), St. Petersb. 1815.

Bedeutend gemässigter war Galicz (1783—1848), von 1813 an Professor der Philosophie am pädagogischen Institut, darauf an der petersburger Universität. Er schätzte das historische Studium der Philosophie sehr hoch. Zufolge seiner „Istorija fiłosofskich sistem“ (Geschichte der philosophischen Systeme), 2 Theile. St. Petersb. 1818—1819, wurde er von dem damaligen Curator des St. petersburger Lehrbezirks der Gottlosigkeit und der Erschütterung der Grundpfeiler des Staates beschuldigt und seiner Professur enthoben. Andere bedeutende Werke: Opyt nauki isjacznago (Versuch einer Wissenschaft des Schönen), St. Petersb. 1825; Logik nach Klein, ebd. 1831; Kartina czełowieka (Bild des Menschen), ebd. 1834.

Den Ansichten der Regierung wusste sich besser anzupassen der Professor der moskauer Universität, darauf Akademiker, Dawydow (1794—1863), der vom Katheder aus die Jugend mit Schelling bekannt zu machen suchte, bald aber seine Vorlesungen einstellen musste. Naczalnyja osnowanija łogiki (Elemente der Logik), Mosk. 1821. Viel kühner war der moskauer Professor der Landwirthschaft und Physik Pawłow (gest. 1840), O spossobach issliedowanija prirody (Ueber die Methoden der Erforschung der Natur), 1824.

Hegel verdankt die russische Gedankenwelt die zwei lebendigsten und fruchtbarsten Strömungen — die westländische und die slawophile. Die grösste Verehrung begleitete den Namen Hegels, und je mehr zur Zeit des Kaisers Nikolaus I. von aussen Ketten angelegt wurden, desto reger war das geistige Leben. Der berühmte Kritiker Bjelinskij, der bekannte Agitator Bakunin und der einflussreichste Publicist und Emigrant Herzen — diese Westlinge gehen sämmtlich von Hegel aus.

In philosophischen Aufsätzen Herzens (1812—1870), die er noch in Russland in den vierziger Jahren geschrieben hat, sind die Spuren Feuerbachs zu bemerken. Die umfangreiche publicistische Thätigkeit liess ihm später keine Zeit für seine philosophischen Interessen. Bjelinskij (1810—1848) huldigte zuerst der Lehre Schellings, später aber, unter dem Einfluss seiner westländisch gesinnten Freunde, eignete er sich die Lehre Hegels an.

Auf demselben Boden sind die Slawophilen erwachsen. Sie wandten die hegelsche Lehre auf die Geschichte der Slawen, namentlich der Russen, an und arbeiteten eine eigenthümliche Philosophie der Geschichte aus. J. Kirejewskij (1806—1856), Chomjakow (1804—1860), K. Aksakow (1817—1860) und Jurij Ssamarin (1819—1876) sind Begründer dieser Richtung, die in den fünfziger Jahren der Regierung verdächtig war. Sämmtliche Werke dieser Schriftsteller sind in Gesammtausgaben erschienen. Unter den späteren Slawophilen sind die philosophischen Interessen sehr stark bei Danilewskij und besonders bei Strachow.

Der Biologe Danilewskij (1822—1885) hat in seinem Werke „Rossija i Jewropa" (Russland und Europa), 1871 u. ö., die Lehre von den culturhistorischen Typen in der Entwickelung des menschlichen Geschlechts dargelegt (nicht ohne Einfluss von Rückerts „Weltgeschichte in organischer Darstellung", Lpz. 1857). In einem anderen, sehr umfangreichen Werke über den Darwinismus (St. Petersb. 1885—1889) unterwirft er alle Grundsätze der darwinschen Lehre einer sehr umständlichen Kritik. Als Resultat dieser Untersuchung ergiebt sich ein völlig negatives Urtheil.

Der Philosoph und Kritiker Strachow (1828—1896) sieht in der formellen Seite der hegelschen Philosophie die Seele alles dessen, was man wissenschaftliche Bewegung nennen kann. Wichtig ist nicht sowohl der Reichthum an Kenntnissen, als die Aneignung des Princips einer jeden Wissenschaft, ihrer Grundbegriffe oder Kategorien. Wahrheit, Güte und freie Thätigkeit sind Begriffe, welche höher als die gewöhnlichen Formen der Erkenntniss stehen. Innerhalb des Rationalismus giebt es keinen Ausweg, um aus ihm herauszukommen, dazu bedarf es einer geistigen Thätigkeit höherer Ordnung. Wichtigere philosophische Werke: Mir kak całoje (Die Welt als Ganzes), St. Petersb. 1872, 2. Aufl. 1892; Osnownyja poniatija psichołogii i fisiołogii (Grundbegriffe der Psychologie und Physiologie), ebd. 1886, 2. Aufl. 1894; O wiecznych istinach (Ewige Wahrheiten), ebd. 1887; Fiłosofskije oczerki (Philosophische Skizzen), ebd. 1895.

Zur Zahl der Hegelianer muss man auch den Kijewer Professor Gogozkij (1813—1889) rechnen, welcher auch in der Geschichte der russischen Pädagogik nicht die letzte Stelle einnimmt. Grossen Einfluss hatte auf ihn Baader. In der Lehre Hegels sieht Gogozkij den Ausdruck der systematischen Form derjenigen Bewegung, durch welche sich die Neuzeit von der Richtung des Mittelalters unterscheidet. Die Aufgabe der Neuzeit ist, einen vernünftigen Raum der Persönlichkeit zu gewähren, das innere Leben mit dem äusseren in Harmonie zu bringen. Diesen Trieb hat Hegel bis zum Aeussersten in seinem System durchgeführt. Einige Werke: Kriticzeskij wsgliad na fiłosofiju Kanta (Kritische Betrachtung der kantischen Philosophie), Kijew 1847; Philosophisches Lexikon, 4 Bde., ebd. 1857—1873; Obosrenije sistemy fiłosofii Hegelia (Uebersicht des Systems der hegelschen Philosophie), ebd. 1860; Wwedenije w istoriju fiłosofii (Einleitung in die Geschichte der Philosophie), ebd. 1871.

Als der hervorragendste Hegelianer erscheint aber der ehemalige moskauer Professor des Staatsrechts B. Cziczerin (geb. 1828), der in der Dialektik Hegels eine unsterbliche Errungenschaft des menschlichen Geistes sieht. Die Erfahrung muss mit der Speculation Hand in Hand gehen, da die Erfahrungswissenschaften, die Erscheinungen zusammenfassend, stets zu speculativen Grundsätzen führen. An Stelle der hegelschen Dreiheit in der dialektischen Bewegung setzt C. eine Vierheit: die ursprüngliche Einheit, welche in unmittelbarer Verschmelzung zwei einander entgegengesetzte Principien in sich enthält, das allgemeine und das besondere, darauf die beiden Gegensätze in ihrer Abstraction, d. h. das abstract

allgemeine und das rein besondere, zuletzt — die höchste oder endliche Einheit beider. Demgemäss läuft auch der menschliche Gedanke viererlei Wege, von welchen die neuere Philosophie drei durchschritten hat. Also bleibt nur der letzte Weg, von der Materie zur Form oder von der Erscheinung zum Gesetz. Philosophische Werke: Nauka i religija (Wissenschaft und Religion), Moskau 1879; Misticism w naukie (Der Mysticismus in der Wissenschaft), ebd. 1880; Ssobstwennost i gossudarstwo (Eigenthum und Staat), 2 Bde., ebd. 1882—1883; Sistemá chimiczeskich elementow (System der chemischen Elemente), 1888; Położitelnaja fiłosofija i jedinstwo nauki (Die positive Philosophie und die Einheit der Wissenschaft), Moskau 1892; Osnowanija łogiki i metafisiki (Grundlagen der Logik und Metaphysik), ebd. 1894; Fiłosofskije oczerki, St. Petersb. 1895 (B. Tschitscherin, Philosophische Forschungen. Aus dem Russischen übers. mit einem Vorwort des Verf.s, Heidelb. 1899.)

Die Zeit des Aufblühens und des siegreichen Zuges des Materialismus durch Deutschland musste sich auch in Russland wiederspiegeln, um so mehr, als sie mit dem Beginn der bedeutungsvollen Epoche zusammenfiel, wo der schwere Druck der Censur und der administrativen Maassnahmen, der auf den Gedanken gelastet hatte, von ihnen genommen wurde. Der einflussreichste Vertreter des Materialismus erscheint der Kritiker und Nationalökonom Czernyschewskij (1812—1889), der 1864 vom Kaiser Alexander II. nach Sibirien verbannt wurde und erst im Jahre 1884 einige Erleichterung seiner Lage erhielt. Philosophische Aufsätze: Esteticzeskija otnoschenija iskusstwa k diejstwitelnosti (Aesthetische Beziehungen der Kunst zur Wirklichkeit), St. Petersburg 1855 u. ö.; Antropołogiczeskij princip w fiłosofii (Das anthropologische Princip in der Philosophie), 1860; Proischożdenije teorii błagotwornosti borby sa żisn (Der Ursprung der Theorie des Nutzens des Kampfes um das Leben), 1888. Siehe Plechanow, N. G. Tschernyschewsky, eine litterar-historische Studie, Stuttg. 1894. Ganz im Geiste Czernyschewskijs war M. Antonowicz (geb. 1835) thätig, s. seine Aufsätze in dem Blatte „Zeitgenosse" („Ssowremennik").

Bald aber löste den Materialismus der Positivismus ab. Er hatte bedeutend mehr Kraft und Einfluss. Der rein comtesche Positivismus ist jedoch jetzt ohne Vertreter.

Die Lehre P. Ławrows (1823—1900), eines ehemaligen Artillerieobersten und darauf Revolutionärs, kann man als Anthropologismus bezeichnen. Seine Vorläufer sind Protagoras, die alten Skeptiker, die neuen Erfahrungstheoretiker und Sensualisten, Kant und besonders Feuerbach, die Neukantianer und Alb. Lange. Man muss entschieden auf Erkenntniss des metaphysischen Wesens der Welt verzichten und sich bei philosophischer Construction mit dem harmonischen Zusammenfassen der Welt der Erscheinungen begnügen. Im wissenschaftlichen System des Anthropologismus bildet das sich selbst verificirende und im Gemeinleben entwickelte Ich den philosophischen Mittelpunkt als Product alles Denkbaren und zugleich als Erbauer alles Denkbaren in seinem Streben nach der denkbaren Wahrheit und nach einem besseren Leben des Individuums und Gesellschaft in ihrer Wechselwirkung. Die Aufsätze Ł.s sind sehr zahlreich. Besonders wichtig ist: Opyt istorii mysli novago wremeni (Versuch einer Geschichte des Gedankens der Neuzeit), Genf 1886 ff.

Ziemlich eng schliesst sich an Ławrow der bekannte Kritiker und Sociologe Michajlowskij (geb. 1843) an. Der Positivismus hat die Berechtigung des menschlichen Standpunktes in den Naturerscheinungen festgestellt. Derselbe Standpunkt ist auch bei der Lösung praktischer Fragen beizubehalten. Dies hat der Positivismus nicht gethan, denn sonst hätte er die subjective Methode sogar bei der

Feststellung rein theoretischer Fragen einführen müssen. Die wichtigsten Aufsätze M.s sind in 6 Bänden seiner Werke gesammelt.

Dem Empiriokriticismus huldigt Lessewicz (geb. 1837): Pisma o naucznoj filosofii (Briefe über die wissenschaftliche Philosophie), St. Petersb. 1878; Czto takoje nauczuaja filosofija? (Was ist die wissenschaftliche Philosophie?), ebd. 1891.

Umfassende Studien aus dem Gebiete der Philosophie der Geschichte und Ethik hat der ehemalige Professor an der Universität St. Petersburg Karejew (geb. 1850) gemacht: Osnownyje woprosy filosofii istorii (Die Grundfragen der Philosophie der Geschichte), 3 Bde., Moskau und St. Petersb. 1883—1890.

Ein consequenter Anhänger des englischen Positivismus ist der Professor der moskauer Universität Troizkij (1835—1899): Niemezkaja psichologija (Die deutsche Psychologie im laufenden Jahrhundert), Moskau 1867, 2. Aufl. 1883; Nauka o duchie (Die Wissenschaft vom Geiste), 2 Bde., ebd. 1882; Uczebnik łogiki (Lehrbuch der Logik), 3 Bde, ebd. 1885—1888. Dem Evolutionismus huldigt in seinen zahlreichen Aufsätzen der Publicist Obolenskij (geb. 1845). Istorija mysli (Geschichte des Gedankens), St. Petersb. 1901.

E. de Roberty (geb. 1843, s. ob., S. 384) theilt durchaus nicht die Theorie der „Enthaltsamkeit" mit anderen Positivisten. Auf sogenannte metaphysische Fragen kann die wissenschaftliche Philosophie positive Antworten geben. Fast alle Werke de R.s sind auch französisch erschienen: Sociologie, Par. 1881; L'Ancienne et la Nouvelle Philosophie, ebd. 1887; L'inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie, ebd. 1889; La philosophie du siècle, ebd. 1891; Agnosticisme, ebd. 1892.

Eine Art wissenschaftlicher Philosophie strebt der Professor der kasaner geistlichen Akademie Miłosławskij (gest. 1884) an: Tipy ssowremjonnoj filosofskoj mysli w Germaniji (Typen des modernen philosophischen Gedankens in Deutschland), Kasan 1878; Osnowanija filosofii kak specialnoj nauki (Grundlagen der Philosophie als einer besonderen Wissenschaft), ebd. 1883.

Der bekannte Jurist Kawelin (1818—1885) versucht den Idealismus mit dem Realismus zu versöhnen, deren Zwiespalt ein Erbstück des scholastischen Dualismus sei. Sadaczi psichołogii (Die Aufgaben der Psychologie), St. Petersb. 1872; Sadaczi etiki (Die Aufgaben der Ethik), ebd. 1884.

In seiner philosophischen Entwickelung kam Nikolaus Grot (1852—1899) vom englischen Positivismus bis zur Anerkennung des selbständigen Werthes und der Möglichkeit der Metaphysik. Als Professor in Nieżin, Odessa und zuletzt in Moskau, als Präsident der moskauer psychologischen Gesellschaft und als Redacteur der von ihm gegründeten philosophischen Zeitschrift Woprosy filosofii i psichołogii (Fragen der Philosophie und Psychologie) entwickelte G. eine äusserst fruchtbare Thätigkeit. Die erwähnte Zeitschrift erscheint seit 1889 vier- und bald darauf fünfmal jährlich und enthält viele Beiträge philosophischen Inhalts.

Der glänzende Schriftsteller Wł. Ssołowjow (1853—1900) entwickelte die mystische Lehre. Der consequente Empirismus zerstört nicht nur die Philosophie, sondern auch die Wissenschaft in ihrer theoretischen Bedeutung. Ebenso gelangt auch der Rationalismus bei consequenter Entwickelung seiner Grundsätze zur Verneinung des erkennenden Subjects und des reinen Denkens, als eines Mittels zur Erkenntniss des Seienden. Deshalb ist es nothwendig, zuzugeben, dass das wahrhaft Seiende eine eigene absolute Wirklichkeit hat, welche völlig unabhängig von der Realität der äusseren Welt der Materie und von unserem Denken ist, vielmehr dieser Welt Realität und unserem Denken Idealität verleiht. Das ist der Mysticismus, welcher, seinem absoluten Charakter gemäss, im Systeme des ganzen Wissens die vorherrschende Bedeutung hat, indem er das oberste Princip

und den letzten Zweck des philosophischen Wissens bestimmt. S.s wichtigere Schriften sind: Krisis sapadnoj filosofii (Krisis der westlichen Philosophie), Moskau 1874; Filosofskija naczała celnago snanija (Philosophische Principien des einheitlichen Wissens), 1877; Cztenija o bogoczełoweczestwie (Vorlesungen über Gottmenschheit), 1878-1881; Kritika otwleczonnych naczał (Kritik der abstracten Principien), Moskau 1880; Nazionalnyj wopros w Rossiji (Die nationale Frage in Russland), ebd. 1884; Istorija i buduschcznoyst teokratii (Geschichte und Zukunft der Theokratie), Agram 1887; L'idée Russe, Par. 1888; La Russie et l'Eglise Universelle, ebd. 1889; Oprawdanije dobra (Die Berechtigung des Guten), St. Petersb. 1897; Prawo i nrawstwennost (Das Recht und die Sittlichkeit), ebd. 1897. Eine Gesammtausgabe der Werke S.s erscheint von 1901 ab.

Nicht ohne Einfluss war Ssołowjow auf Łopatin (geb. 1855), Położitelnyja sadaczi filosofii (Positive Aufgaben der Philosophie), 2 Bde., Moskau 1886—1891, und auf den Fürsten Trubezkoj, der durch seine Studien auf dem Gebiete der griechischen Philosophie bekannt ist.

Eine Philosophie des phänomenalen Formalismus construirt Debolskij (geb. 1842), von dessen zahlreichen Werken zu erwähnen sind: Wwedenije w uczenije o posnanii (Einleitung in die Erkenntnisslehre), St. Petersb. 1870; O dialekticzeskom metodie (Ueber die dialektische Methode), ebd. 1872; Filosofija buduschczago (Die Philosophie der Zukunft), ebd. 1882; O wysschem błagie (Ueber das höchste Gut), ebd. 1886; Metaphysik, ebd. 1892—1895.

Einen kritischen Individualismus, den er Panpsychismus nennt, nicht ohne Einfluss Teichmüllers, vertritt A. Kosłow (1831—1901), Filosofskije etjudy (Philosophische Studien), 1876—1880; Filosofija diejstwitelnosti (Die Philosophie der Wirklichkeit, Darstellung des Systems Dührings), Kijew 1878; Genesis teorii prostranstwa i wremeni Kanta (Der Ursprung der kantschen Theorie des Raumes und der Zeit), ebd. 1884. Von ihm wurde die erste philosophische Zeitschrift in Kijew begründet: Filosofskij trechmiessiacznik (Philosophische Vierteljahrsschrift) 1886.

Den Ansichten Leibnizens nähert sich Astafjew (1846—1893), Wiera i snanije w jedinstwie mirowosrenija (Glauben und Wissen in der Einheit der Weltanschauung, Versuch einer kritischen Monadologie), Moskau 1893.

Die höchste Bedeutung legt dem Erkenntnissprobleme bei der ehemalige Professor der St. petersburger geistlichen Akademie Karinskij (geb. 1840), der die Erkenntnisslehren Kants und Mills einer scharfen Kritik unterwirft. Ob istinach ssamooczewidnych (Ueber die selbstevidenten Wahrheiten), St. Petersb. Kłassifikacija wywodow (Classification der Schlüsse), ebd. 1880. Besonders wichtig sind auch die Monographien K.s zur Geschichte der griechischen Philosophie.

Ein eifriger Kantianer ist der Professor der Philosophie an der St. petersburger Universität Alexander Wwedenskij (geboren 1856), Opyt nowago postrojenija teorii materii na principach kriticzeskoj filosofii (Versuch einer neuen Construction einer Theorie der Materie auf Grundlagen der kritischen Philosophie), St. Petersburg 1888; O prediełach i prisnakach oduschewlenija (Ueber die Grenzen und Merkmale der Beseelung), ebd. 1892; O widach wiery w jeja otnoschenijach k snaniju (Ueber die Arten des Glaubens in seinen Beziehungen zum Wissen), Moskau 1894. W. ist Präsident der im Jahre 1897 in St. Petersburg gegründeten philosophischen Gesellschaft, die über 200 Mitglieder zählt.

Verschiedenen ethischen Fragen widmet seine zahlreichen Aufsätze der Publicist Rosanow (geb. 1856). O ponimanii (Ueber das Begreifen, Versuch einer Erforschung der Natur, der Grenzen und des inneren Baues der Wissen-

schaft, als ungetheilten Wissens), Moskau 1886. Religija i kultura (Religion und Kultur), St. Petersb. 1899. Literaturnyje oczerki (Litterarische Skizzen), ebd. 1899. Ssumerki proswieşchczenija (Die Dämmerung der Aufklärung), ebd. 1899.

Den streng theistischen Standpunkt vertreten folgende Schriftsteller, die fast alle auf den geistlichen Akademien als Professoren der Philosophie fungirten oder noch fungiren:

Gołubinskij (1797—1854), Lekcii fiłosofii (Philosophische Vorlesungen), Moskau 1884—1886. Sein Schüler Kudrjawzew (1828—1891), Werke, 3 Bde., Ssergijew Possad bei Moskau 1892—1894, predigt einen transscendentalen Monismus. G.s Anhänger ist Alexej Wwedenskij (geb. 1861), Wiera w boga (Der Glaube an Gott, sein Ursprung und Grund), Moskau 1891; Sapadnaja diejstwitelnost i ruskije ideały (Die westliche Wirklichkeit und die russischen Ideale), Ssergijew Possad 1894.

Jurkewicz (1827—1874), Antagonist Czernyschewskijs im Materialismusstreit, Is nauki o człowieczeskom duchie (Aus der Wissenschaft vom menschlichen Geiste), 1860; Rasum po uczeniju Płatona i opyt po uczeniju Kanta (Die Vernunft nach der Lehre Platos und die Erfahrung nach der Lehre Kants), 1866. Linizkij (geb. 1840), Sławjanofilstwo i liberalism (Slawophilenthum und Liberalismus), Kijew 1882; Possobije k isuczeniju woprosow fiłosofii (Handbuch zum Studium der philosophischen Fragen), Kharkow 1892. Erzbischof Nikanor (1827—1890), Positiwnaja fiłosofija i swerchczuwstwennoje bytije (Positive Philosophie und aussersinnliches Sein), 3 Bde., St. Petersb. 1875—1888. Karpow (1798—1867), Wwedenije w fiłosofiju (Einleitung in die Philosophie), St. Petersb. 1840; Sistematiczeskoje isłożenije łogiki (Eine systematische Darstellung der Logik), ebd. 1856.

Ganz entgegengesetzte Stellung nimmt ein Graf Lew Tołstoj (geb. 1828), der in den religiösen Fragen dem reinen Rationalismus huldigt, in dem Gebiete der Philosophie aber sehr von Schopenhauer beeinflusst ist. Nicht sowohl die Gewalt der Logik als die Gewalt des Gefühls und der kunstvollen Rede T.s hat die grossen Kreise zu den philosophischen Fragen gezogen. Man muss zum einfachen Leben zurückkehren, der physischen Arbeit sich ergeben, um dadurch das Glück zu erreichen. Man darf sich nicht dem Uebel mit Gewalt widersetzen. Die bestehende Ordnung des menschlichen Gemeinwesens ist ganz faul. Die letzte Excommunication L. T.s seitens der orthodoxen Synode rief lebhafte Sympathien für ihn selbst bei seinen Gegnern hervor. Hauptschriften Tołstojs (in viele Sprachen übersetzt): Ma confession, Par. 1885. Ma religion, Par. 1885, deutsch Lpz. 1885. Quelle est ma vie? Par. 1888. De la vie, Par. 1888, deutsch Berlin 1891. Kurze Auslegung des Evangeliums, deutsch von F. W. Ernst, Berl. 1891, auch Lpz. 1892. Le salut est en vous, Par. 1893. Was ist Kunst? Berl. 1898. Ueber Tołstoj s. O. Lourié, La philosophie de T., Par. 1899; F. Zacharias, T.s Moral, Zür. 1899; Wilh. Bode, Die Lehren T.s. E. Gedankenauszug aus allen s. WW., Weim. 1900; Raph. Löwenfeld, Leo N. T. Sein Leben, s. Werke, s. Weltanschauung, Lpz. 1901; Esther Luba Axelrod, T.s Weltanschauung u. ihre Entwickelung, Stuttg. 1902. S. auch G. Glogau, ob. S. 287.

Philosophie in Spanien und andern Ländern.

§ 75.*) In Spanien hat im 19. Jahrhundert noch immer die kirchlich-scholastische Philosophie die meisten Vertreter gehabt, worunter Balmes, Donoso Cortés, Zeferino Gonzalez, Orti y Lara, Urrabura hervorragen. Im Gegensatz zu diesen wirkten einerseits Materialisten, wie Pedro Mata, andererseits von Cousin angeregte Eklektiker, wie Garcia Luna,· Anhänger Hamiltons, wie Martí Eixalá, Hegelianer, wie Fabié, und ganz besonders die von Sanz del Rio unter dem Einfluss von Krause gestiftete eigenthümliche philosophische Schule, die noch gegenwärtig in dem Unterricht an Universitäten neben der kirchlichen Philosophie den grössten Einfluss hat und zu ihren namhaftesten Vertretern die Professoren Federico de Castro, Nicolaus Salmerón, Giner de los Rios und Gonzalez Serrano zählt. An den zehn Universitäten Spaniens giebt es Lehrstühle der Metaphysik und der Rechtsphilosophie; nur in Madrid ist ein Katheder für Geschichte der Philosophie und eins für Aesthetik ausserdem vorhanden. In letzter Zeit haben sich auch der Positivismus und der Spiritismus verbreitet.

Ueber Philosophie in Spanien handeln: Padre Cuevas: Historia philosophiae, 1836 (1858). Patricio de Azcárate: Veladas sobre la filosofia moderna, 1854. Exposicion critica de los sistemas filosóficos modernos, 1861—1862. La filosofia y la civilizacion moderna en España, 1880. Luis Vidart: La filosofia española, 1866. Marcelino Menendez y Pelayo: La Ciencia española, 1877 (1880, 1887). Historia de las ideas estéticas en España, 1882. Historia de los heterodoxos españoles, 1880. Fray Zeferino Gonzalez: Historia de la filosofia, 1879 (2. A. 1886). Alfredo Calderón: Movimiento novísimo de la filosofia natural en España. M. B. Champsaur: Nuestra filosofia contemporánea, Revista contemporánea 1892, S. 449—465, vergl. J. M. Guardia, La misère philosophique en Espagne, Rev. philos. 36, 1893, S. 287—293. W. Lutosławski: Kant in Spanien, in Kantstudien, Bd. I, 1896, S. 217—231. S. auch Fr. Syndicus, Div. Thomas, VI, Fasc. 25 f. Philosophisches enthält vielfach die Zeitschrift: Boletin de la Institución libre de enseñanza, Madrid.

Zu den kirchlichen Philosophen gehören: Francisco Alvarado (1754—1814): Cartas críticas del filósofo rancio, 1811 (1824) gerichtet gegen den Liberalismus. Cartas de Aristoteles (gegen den Cartesianismus). Jaime Luciano Balmes (1810—1848) wandte sich von einem im Ganzen scholastischen Standpunkt aus gegen den Empirismus Frankreichs und Englands, gegen den Skepticismus Deutschlands, unter dem er die kantische Philosophie verstand, und gegen den

*) Den Bericht über die Philosophie in Spanien hat für die 8. Auflage des Grundrisses W. Lutosławski, der sich damals in Spanien aufhielt, geschrieben, auf Grund von handschriftlichen Aufzeichnungen der Professoren Federico de Castro, José de Caso, Urbano Gonzalez Serrano, Orti y Lara — und auf Grund mündlicher Mittheilungen der Professoren Francisco Giner de los Rios, Nicolas Salmeron, Marcelino Menendez y Pelayo. Für die 9. Auflage ist nur Weniges geändert.
Die citirten Werke sind, wenn nicht anders angegeben, in Madrid erschienen.

Pantheismus namentlich Hegels und Krauses, suchte doch aber auf Grund seiner Bekanntschaft mit neuerer Philosophie nach einer freieren Auffassung des Ultramontanismus und zeigte hierbei, sowie in seiner nationalen Richtung, eine gewisse Selbständigkeit. Er fand auch ausserhalb Spaniens Anhänger. Von ihm sind zu erwähnen: El protestantismo comparado con el catolicismo, 1844. Filosofia fundamental, 1846, 2. Aufl., 4 Bde., 1849, deutsch von Lorinser, 4 Bde., 2. Aufl., Regensb. 1861. Curso de filosofia elemental, 4 Bde., 1847, deutsch von Lorinser, 4 Bde., Regensb. 1852, 1853. Vermischte Schriften, deutsch von Borscht, 5 Bde., Regensb. 1855, 1856. El critico, 1857. Viele Beiträge für die Zeitschriften: La Religion, La Sociedad, La Civilization, El Pensamiento de la Nacion, von denen er die beiden letzten selbst redigirte. Seine Geschichte der Philosophie s. Grundr. I, S. 13. Ueber ihn: Blanche-Raffin, Jacques B., Par. 1849. Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas (1809—1853), vertrat den strengen Katholicismus in: Ensayo sobre el Catolicismo, el liberalismo y el socialismo, 1851. Seine übrigen Werke gesammelt: Obras, Madrid 1891 (verwandt mit de Maistre). Fray Zeferino Gonzalez (gest. 1895, war Cardinal Erzbischof von Toledo): Filosofia elemental, 1881. La Biblia y la Ciencia, 1892. Estudios sobre la filosofia de Santo Tomas, Manila 1864. Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales. Orti y Lara (Prof. Univ. Madrid): Krause y sus discipulos. Lógica. Lecciones sumarísimas de Metafisica. Principios de psicologia. La Ciencia y la divina revelacion. Lecciones sobre la filosofia de Krause. El racionalismo y la humildad, 1862. Ensayo sobre el catolicismo, 1864. Juan José Urrabura S. J.: Institutiones philosophiae quas Romae tradiderat, Valladolid 1890 (davon bisher 4 grosse Bände erschienen: Lógica, Ontologia, Cosmologia, Psychologia). Cosuellas y Cluet (gest. 1885): Introduccion á la Filosofia ó sea doctrina sobre la direccion al ideal de la ciencia. Barcelona 1883. Gabriel Casanova: Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventurae et Scoti, Madrid 1894. P. Mendive S. J.: Ontologia. Dereche natural, Valladolid 1884. Noch immer als katholisch bekennen sich, obgleich im Einzelnen weit von den kirchlichen Dogmen abweichend: Pedro Sala y Villaret: Verbo de Dios, 1890. Materia forma y fuerza, Madrid 1891 (nähert sich dem Materialismus von Haeckel). Ramon de Campoamor, berühmter Dichter, nähert sich in seinen philosophischen Werken vom katholischen Standpunkt aus ganz bedenklich dem Skepticismus: El Personalismo, 1856. Polémicas, 1862. Lo Absoluto, 1865.

Dem Sensualismus, Materialismus und Positivismus huldigten: José Marchena y Ruiz de Cueto (1768—1821): Lecciones de filosofia moral. José de Jesús Muñoz: La Florida, 1836 (im Anschl. an Condillac). Juan José Arbolí (Bischof von Cadiz): Compendio de lecciones de filosofia, Cadiz 1848. Pedro Mata (Professor der Medicin in Madrid): Tratado de la razon humana, 1855—1864. De la libertad moral, 1868. Filosofia española. Pedro Estasen: Lecciones sobre el Positivismo. Pompeyo Gener: De la mort et le diable, Paris 1880 (mit einem Vorwort von Littré). F. M. Tubino: Estudios contemporáneas, Sevilla 1865. Salvador Calderón y Arana: Estudios de filosofia natural, Madrid 1876. Meliton Martin: La filosofia del sentido comun. Vom Katheder wirkt in der gleichen Richtung L. Simarro, Prof. der physiolog. Psychologie am Museo Pedagógico. Von ihm: Teorias modernas sobre la fisiologia del sistema nervioso, 1878.

Vorwiegend unter dem Einfluss des französischen Spiritualismus stehen: Tomás Garcia Luna: Lecciones de filosofia ecléctica, 1843. Nicomedes Martin Mateos (Cartesianer): Cartas al marqués de Valdegamas, 1851. El espiritualismo, 1861. Los místicos españoles. Martí y Eixalá (vermittelt zwischen Hamilton und Vives, lehrte in Barcelona, wo unter seinen Schülern F. J. Llorens

ihm nachfolgte): Curso de filosofia. **Matias Nieto Serrano** (Anhänger von Renouvier): Bosquejo de la ciencia viviente, 1867. Filosofia de la naturaleza, Madrid 1884. Neben diesem gilt als Kantianer Rey y Heredia, dessen „Logica" und „Etica" in vielen Auflagen seit 1843 erschienen, doch hauptsächlich auf französischen Quellen beruhen. Von ihm: Tradado de cantitades imaginarias, 1863. **Indalecio Armesto** (Anhänger von Vacherot): Cuestiones metafisicas.

Hegels Lehren verbreitete schon vor 1850 vom Katheder in Sevilla: **José Contero y Ramirez**, der nichts veröffentlichte, aber sehr viele Schüler bildete, worunter **A. M. Fabié**, der Hegels Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (aus dem Französischen von Vera) übersetzte und mit einem ausführlichen Commentar versah. Er schrieb auch: Examen del Materialismo. **Francisco Fernandez y Gonzalez** (Prof. der Aesthetik in Madrid): La idea de lo bello. Naturaleza, fantasia y arte, 1873. Zu derselben Schule gehören: Benitez de Lugo, Huidobro, Ariza und Alvarez Corrales.

Den grössten philosophischen Einfluss in Spanien erlangte **Julian Sanz del Rio**, der erste spanische Philosoph, der in Deutschland (Heidelberg und Prag, 1844–1850) studirt hatte. Er kam unter den Einfluss einiger Anhänger von Krause (Roeder und Leonhardi) und begeisterte sich für dessen Philosophie, die er in Spanien mit grossem Erfolg einzuführen suchte. Er hatte das Katheder der Geschichte der Philosophie in Madrid bis zu seinem 1869 erfolgten Tode inne. Er vermachte seine Bibliothek und sein Vermögen der Universität Madrid, um einen neuen Lehrstuhl der systematischen Philosophie zu gründen, der jetzt von José de Caso bekleidet wird. Seine Hauptwerke sind: Discurso inaugural de la universidad, 1857. Sistema de la filosofia, Analisis, 1860. El ideal de la humanidad para la vida, 1860 (1871) (nach Krauses Urbild der Menschheit). Doctrinal de Lógica, 1863. Lecciones sobre el sistema de la filosofia, 1868. Ausserdem übersetzte S. d. R. Webers Weltgeschichte ins Spanische (1853—1856) mit vielen eigenen Ergänzungen über Gesch. der Philosophie und Philos. der Gesch. Nach seinem Tode herausgegeben: Análisis del pensamiento racional, 1877. Cartas inéditas (Briefe, gesammelt von Revilla). Die nachgebliebenen Handschriften von Sanz del Rio werden in der Bibliothek von Ruiz de Quevedo aufbewahrt.

Seine Schüler sind sehr zahlreich und wirkten vielfach auf anderen Gebieten als auf dem der eigentlichen Philosophie, besonders als Juristen, Politiker, Publicisten, z. B. Alvaro Zafra, Rafael Joaquin de Lara, Ruperto Navarro Zamorano, Manuel Ruiz de Quevedo, Fernando de Castro, Manuel de la Revilla etc. Von den Schülern von Sanz del Rio sind als Philosophen bekannt: **Fr. Canalejas**, Del estado actual de la filosofia en las naciones latinas, 1860. Estudios criticos de filosofia, politica y literatura, Madrid 1872. Introduccion al estudio de la filosofia platónica, 1875. **N. Salmeron** (Expräsident der spanischen Republik, jetzt Professor der Metaphysik an der Universität zu Madrid, Deputirter und Advocat) hat wenig geschrieben, aber übt durch seine Vorlesungen und Reden einen sehr grossen Einfluss aus. Er hat sich allmählich unter französischen Einflüssen von Krauses Lehre entfernt und dem Positivismus genähert, den er als Monismus bezeichnet. Von ihm: Las leyes de la historia, 1864. Concepto de la metafisica, 1870. Principios analiticos de la idea del tiempo, 1873. Salmerons Schüler ist **Urbano Gonzalez Serrano**: Estudios sobre los principios de la moral con relucion a la doctrina positivista, 1871. Estudios de moral y de filosofia, 1875. La psicologia contemporánea, 1880. Ensayos de crítica y filosofia, 1881. Manual de psicologia lógica y ética, 1883. Cuestiones contemporáneas, 1883. La psicologia fisiológica, 1886. Crítica y filosofia, 1888. Estudios psicológicos, 1892. En pro y en contra, 1894. Cartas pedagógicas, 1895.

Am treuesten bewahrt die Richtung von Sanz del Rio sein Schüler **Federico de Castro** (Prof. Univ. Sevilla): El progreso interno de la razon, Madrid 1861. Resumen de las principales cuestiones de metafisica, Sevilla 1866. Cervantes y la filosofia española, 1876. Ensayo de un programa razonado de metafisica, Sevilla 1879. **Metafísica**: 2 Bde., Sevilla 1888—1893. La filosofia en Andalucía, und zahlreiche Aufsätze über spanische Philosophie. Er hat viele Schüler gebildet, worunter **Tomas Romero de Castilla**: Nuestro concepto de la razon y la doctrina de S. Tomas, Badajoz 1883. El Krausismo y la fé catolica, 1883. Elementos de logica, 1886. Etica. Psicologia fisiológica. Joaquin Sama y Vinagre: Indicaciones de filosofia y de pedagogia, 1893. José de Castro: Psicologia de la célula, Sev. 1889. Resumen de Metafisica. Sev. 1892.

Neben de Castro ist der bedeutendste und einflussreichste Schüler von Sanz del Rio der begabte Pädagog **Francisco Giner de los Rios**, der nicht so viel durch seine Schriften als durch seinen Unterricht an der madrider Universität und in der von ihm geleiteten **Institucion libre de enseñanza** zur Verbreitung einer echt philosophischen Bildung in Spanien beigetragen hat und eine in ihrer Art einzige Verehrung von Seiten seiner zahlreichen Schüler geniesst. Er schrieb: Filosofia del derecho, 1871. Programa de las lecciones de doctrina general de la ciencia, 1873. Principios de derecho natural (mit s. Schüler A. Calderón), 1873. Lecciones de Psicologia (mit s. Schülern E. Soler und A. Calderón), 1873 (1877). Estudios filosóficos, 1876. Resumen de filosofia de derecho (mit A. Calderón), 1886 ff.

Zur Schule von Sanz del Rio werden ferner gerechnet: Tomas Tapia, Ensayo sobre la filosofia fundamental de Balmes. Augusto G. de Linares: Ensayo de una introduccion al estudio de la historia natural, 1874, und andere naturwissenschaftliche Werke, worin sich philosophische Tendenzen kundgeben. Manuel Sales y Ferré: Filosofia de la muerte, Sev. 1877. Tratado de sociologia, 3 Bde., 1889—1895 (im positivist. Sinn). Mariano Arés: Sobre la legitimidad y caracter de la metafisica, Salamanca 1880. Gumersindo de Azcárate: Estudios filosóficos y políticos, 1877. Joaquin Arnau é Ibañez: Ensayo de filosofia fundamental, Valencia 1889. R. Alvarez Espino: Sumario de Psicologia, 1886. Hermenegildo Giner: Filosofia y Arte, 1878. Elementos de filosofia moral (nach Tiberghien). Biologia y ética (theils nach Tiberghien). — Genannt zu werden verdient: Z. Martinez Nunez, Ciencia y filosofia, Madr. 1898.

Zum Spiritismus neigen sich: **Vizconde de Torre Solanot**: Cristianismo antes de Cristo. **Antonio Navarrete**: Fé del siglo XX.

Ueber zwei spanische Philosophen von **Cuba**: Felix Varéla und José de la Luz y Caballero, berichtet J. M. Guardia in Rev. philos. 33, 1892, S. 56—66, 164—183. Der erste, geb. 1788 in Habana, war zuerst Eklektiker, dann wurde er im Laufe seines Studiums mehr und mehr Sensualist und verwarf alle reine Metaphysik. Er veröffentlichte eine Reihe von Werken, darunter: Unterricht in der Philosophie, das 5 Auflagen erlebte. Der zweite, geb. 1800 in Habana, gest. ebd. 1862, hat keine grossen Werke geschrieben, hat aber durch seine Vorträge bedeutend gewirkt. Auch er war ein Feind der Metaphysik, sah den Gottesbegriff als relativ und secundär an und hielt Psychologie ohne Physiologie und Pathologie für unmöglich.

Aus **Portugal** sind keine bedeutenden Leistungen zu verzeichnen. Die sensualistische Richtung vertrat Silvestre Pinheiro **Ferreira** (1769—1846), s. üb. ihn: J. J. L. de Magelhaes, S. P. F., sein Leben und seine Philosophie, mit einer Einleit. über die wichtigsten portugies. Philosophen vor ihm, I.-D., Bonn 1881. Vergl. sonst über portugiesische Philosophie, die freilich durchaus scholastisch

war, Lopez Praça, Historia da philos. em Port., Coimbra 1868. Ferreira-Deusdado, La philos. Thomiste en Portugal, Rev.-Néoscolast. 1898. Neuerdings war die Lehre Krauses mit einem „Pantitheismus" vertreten von J. M. da Cunha Seixas, dessen nachgelassenes Werk: „Principios geraes de Philosophia" Ferreira-Deusdado, Lissab. 1898, herausgab, mit einer Einleitung über die portugiesiche Philosophie im 19. Jahrh. Auch der Positivismus fand seine Verehrer, so dass in Porto 1878 eine Zeitschrift gegründet worden ist: O Positivismo, Revista de philosophia, p. Th. Braga et J. de Mattos. In den letzten Jahrzehnten hat sich sogar der Neukantianismus Anhänger verschafft, zu denen Sousa Lobo, Jayme Moniz und des Letzteren Schüler Ferreira-Deusdado mit seinen Ensayos de philosophia actual, Lisb. 1888, gehören (Kantst. III, S. 479 f.).

Als rumänischer Denker ist zu erwähnen: Basilius Conta, geb. 1846 in einem Dorfe der Moldau, gest. 1882 in Bukarest, längere Jahre Prof. in Bukarest, nachdem er sich in Belgien gebildet und besonders von Spencer, Darwin, wohl auch von Büchner Einfluss erfahren hatte. Seine ersten philosophischen Schriften wurden in den Convorbiri literare veröffentlicht, Teoria Fatalismului 1875 u. 1876, von ihm selbst französisch herausgegeben unter dem Titel: Théorie du Fatalisme. Essai de philosophie matérialiste, Brux. et Par. 1877. Teoria Ondulatiunei universale, 1876, 1877, ins Französische übersetzt von Rosetti Tescanu, nebst Bruchstücken aus einem Werk über die Metaphysik, unter dem Titel: Théorie de l'ondulation universelle. Essais sur l'évolution, Par. 1895. Eine Einleitung in die Metaphysik erschien auch in den Convorbiri und wurde von Conta selbst in französischer Uebersetzung herausgegeben: Philosophie matérialiste. I. Introduction à la Métaphysique, Brux. et Par. 1880. Aus dem unvollendeten Manuscript über Metaphysik wurde von Tescanu übersetzt: Les fondements de la Métaphysic, Par. 1890. — Wenn Conta auch Positivist, Evolutionist, ja modificirter Materialist ist, so weist er doch der Metaphysik einen Platz in dem System der Wissenschaften an. Zwar kann das Absolute nicht erkannt werden, aber mit dem bloss positiven Wissen giebt sich der Mensch nicht zufrieden: er verschafft sich eine Art höheres Wissen: En portant ses investigations dans le domaine des quasi-connaissances, la métaphysique devient donc une espèce de poésie scientifique, qui crée autant de quasi-vérités qu'en exige la constitution intellectuelle du penseur. L'imagination peut aller bien loin dans cette direction. (Les fondem. de la Métaph., p. 37 f.) Es zeigt sich hier entschiedene Aehnlichkeit mit Frdr. Alb. Lange. Vergl. über Conta: Ludw. Büchner, Ueb. Ursprung und Gesch. der Religion, in: Aus Natur und Wissensch., 2. Bd., Lpz. 1884; Jon A. Radolescu, Ueb. das Leben u. d. Philosophie Contas, demnächst erscheinende Diss.

Von neugriechischen Schriften verdienen namentlich Erwähnung: *Θεωρητικῆς καὶ πρακτικῆς φιλοσοφίας στοιχεῖα, ὑπὸ Βραΐλα Ἀρμένη, καθηγητοῦ τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ Ἰονίῳ ἀκαδημίᾳ* (damals Staatssecretair der ionischen Inseln), *ἐν Κερκύρᾳ* 1863, und *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ὑπὸ Ν. Κοτζία, ἐν Ἀθήναις* 1870—1878. Der Verfasser des letzteren Werkes schloss sich in seinen eigenen Ansichten an Schelling an. Die Philosophie Herbarts vertritt im Ganzen Chrestos Papadopulos, Professor der Philosophie und Pädagogik in Athen, der eine Logik veröffentlicht hat, 2. Auflage Athen 1896. Die Psychologie von Lindner ist übersetzt von D. Olympios. Manche auf die alte Philosophie sich beziehende Arbeiten, z. B. die von Renieris, Evangelidis, D. Olympios, Barelas, s. Grundr. I. Zu erwähnen ist noch die in deutscher Sprache geschriebene Arbeit von Theoph. Boreas, Das weltbildende Princip in der Platonischen Philosophie, Lpz. 1899.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 23, Z. 15 v. u. s. h.: Lazar Roth, Schelling u. Spencer. Eine logische Continuität, Bern 1901 (Berner Studien zur Philos. u. s. w.).
S. 49, Z. 28 v. o. (Hegels Vorles. üb. Ph. d. Relig.) s. h.: m. e. Komment. hersg. v. Bolland, I u. II, 1, Leiden 1901.
S. 75, letzte Z. s. h.: Gottfried Thimme, Die religionsphilosophischen Prämissen der Schleiermacherschen Glaubenslehre, Hann. u. Lpz. 1901.
S. 119, Z. 15 v. o. l. statt Wissen: Wesen.
S. 149, Z. 20 v. u. (Erdmanns Grundr. d. Log. u. Metaph.) s. h.: neue Ausg., Leiden 1901.
S. 161, Z. 12 v. u. s. h.: Vergl. Baumeister, Anmerkungen zum vierten Denkgesetze mit besonderer Berücksichtigung der Planckschen Logik, Pr., Ulm 1901.
S. 189, Z. 21 v. u. (Otto Flügel, Abriss der Logik) s. h.: 4. Aufl., Langens. 1901.
S. 201, Z. 3 v. u. l. statt Thil. Batz: Phil. Batz.
Ebd., Z. 2 v. u. s. statt des Punkts ein Komma.
S. 202, Z. 1 f. v. o. s. statt: „1894, welcher — erblickt“: 1894. Indem er Schopenhauer noch überbietet, erblickt er.
S. 213, Z. 19 v. o. (V. Cathrein) s. h.: Recht, Naturrecht und positives Recht, Frb. i. B. 1901.
S. 230, Z. 5 v. o. (Herrmann) s. h.: Ethik, Tüb. u. Lpz. 1901 (Grundriss der Theol. Wissensch.). Der erste Theil handelt von natürlichem Leben und sittlichem Denken, der zweite vom christlich sittlichen Leben.
S. 267, Z. 16 v. u. s. h.: Als Häckels eigene wichtigste Lehre, die freilich schon vorbereitet, auch z. B. von Treschow ausgesprochen war, ist das „biogenetische Grundgesetz“ anzusehen, wonach die Entwickelung der Einzelwesen (Ontogenesis) eine abgekürzte Wiederholung der Geschichte des Stammes (Phylogenesis) ist.
S. 268, Z. 2 v. o. s. h.: Adolf Müller, Scheinchristenthum u. Häckels Welträthsel. Ein Vergleich, Gotha 1901. E. Dennert, Die Wahrheit über E. Häckel und seine „Welträthsel“. Nach d. Urtheil seiner Fachgenossen, Halle 1901.
S. 273, Z. 8 v. o. s. h.: Ganz neu erschienen von Ostwald: Vorlesungen über Naturphilosophie, gehalten im Sommer 1901 an der Universität Leipzig, Lpz. 1902.
S. 274, Z. 20 v. o. s. h.: Der Tod, das Jenseits, das Leben im Jenseits, 2. Aufl., Jena 1901.
Ebd., Z. 21 v. o. s. h.: Ausgewählte Schriften (du Prels), 15 Bde., Lpz. 1901.
S. 275, Z. 11 v. u. s. h.: weiterhin Zeitschrift für Spiritismus, Somnambulismus, Magnetismus, Spiritualismus u. verwandte Gebiete, vereinigt mit den von B. Cyriax begründeten „Neuen spiritualistischen Blättern“, herausgeg. von Feilgenhauer, Lpz. von 1897 an.
S. 289, Z. 2 v. u. hinter 1. l.: u. 2. Bd., Lpz. u. Hamb.
S. 290, Z. 24 v. u. s. h.: Karl Kössler, G. Th. Fechner, Gedächtnissrede zur Säcularfeier seines Geburtstags, Wien 1901; ebd. Z. 7 v. u. l. statt 16. Nov.: 18. Nov. (Todestag F.s).
S. 298, Z. 6 v. o. s. h.: Arthur Drews, Ed. v. Hartmanns Philosophisches System im Grundriss. Mit einer biographischen Einleitung, Hdlb. 1902. (Eine der Bedeutung v. Hartmanns entsprechende ausführliche Darstellung)
S. 303, Z. 5 v. u. (Wundt) s. h.: Einleitung in die Philosophie, Lpz. 1900 (aus Vorlesungen entstanden, geschichtliche Orientirung die Hauptsache). Sprachgesch. u. Sprachpsychologie, m. Rücks. a. B. Delbrücks „Grundfr. d. Sprachforsch.“, Lpz. 1901.
S. 304, Z. 5 v. u. (Wundt) s. h.: Ausserdem noch zu erwähnen: Die geometrisch-optischen Täuschungen, Abhh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W., Math.-ph. Cl., 1898.
S. 315, Z. 19 v. o. (Martinak) hinter 1895 s. h.: Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre, Lpz. 1901.
S. 322, Z. 16 v. u. s. h.: Alb. Attensberger, J. Frohschammers Phil. Syst., nach Fr.s Vorles., Zweibr. 1899.
S. 330, Z. 19 v. u. (Ratzenhofer) s. h.: Ganz neuerdings von ihm veröffentlicht: Positive Ethik. D. Verwirklichung des Sittlich-Seinsollenden, Lpz. 1901. Früher hatte er erscheinen lassen: Wesen u. Zweck der Politik, 3 Bde., und Die sociologische Erkenntniss. Die politische Wissenschaft muss über die Ge-

sellschaft herrschen; in der Erforschung des Wesens der Politik und der Darlegung ihrer Gesetze sieht R. eine seiner Hauptaufgaben. Die Wissenschaft hat einen positiven Zweck: die Vervollkommnung der menschlichen Gattung.

S. 332, Z. 9 v. u. (Spicker) s. h.: Versuch eines neuen Gottesbegriffs, Stuttg. 1902. Nach dem Verf. kann weder die Materie geleugnet werden, noch ein selbstbewusstes absolutes Princip, noch die Einheit von Natur und Geist. So kommt es darauf an, diese Momente festzuhalten und sie in einer höheren Synthese zu vereinigen.

S. 335, Z. 20 v. u. (Nietzsches Wille zur Macht) s. h.: soeben erschienen.

S. 336, Z. 19 v. u. s. h.: Hans Bélart, Fr. N.s Ethik, Stuttg. 1901.

S. 345 nach Z. 12 f. h.: Ferd. Jakob Schmidt, Grundzüge der constitutiven Erfahrungsphilosophie als Theorie des immanenten Erfahrungsmonismus, Berl. 1901. Der Verf. macht den Versuch, über die individuelle, psychologische Erkenntniss hinaus die functionale Einheit der Gesammterfahrung, der individuellpsychologischen und der objectiv-ausserindividuellen, zugleich zu ergreifen und auf die constituirenden Bedingungen ihrer umfassenden Einheit hin klarzustellen.

Ebd. f. h.: Zu erwähnen ist Em. Bullaty, D. Problem der Philosophie; Grundzüge einer positiven Weltanschauung, 1. Bd., Lpz. 1895; Das Bewusstseinsproblem erkenntnisstheoret. beleuchtet u. dargest., A. f. s. Ph., 1900.

Ebd., Z. 21 v. u. (Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie) f. h.: II, 1901.

S. 346, Z. 24 v. u. (Wentscher) s. h.: Von demselben kürzlichst erschienen: Ethik, I. Th., Lpz. 1902.

Ebd., Z. 20 v. u. (Türck, D. geniale Mensch) s. h.: 5. Aufl. 1901.

S. 349, Z. 3 v. u. s. h.: Em. Steinbach, D. Moral als Schranke des Rechtserwerbs und der Rechtsausübung. Wien 1898.

S. 350, Z. 9 f. h.: Ganz kürzlich ist erschienen: Geo. Runze, Katechismus der Religionsphilosophie, Lpz. 1901. Der Verfasser (Prof. d. Theol. an d. Univ. Berlin), der sich schon auf philosophischem Gebiet bekannt gemacht hat durch seine Arbeit über Schleiermachers Glaubenslehre (s. S. 75 dieses Theils), ferner durch seine Schriften: Der ontologische Gottesbeweis, 1881, Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft, I. Die Sprache u. Religion, II. Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens, 1889, 94, auch den Grundriss der Gesch. der Philos. von Deter neu herausgegeben hat, ist der Ansicht, dass unser ganzes Denken einerseits zwar durch die metaphorische und mythenbildende Natur der Sprache bedingt ist und relativ bedingt bleibt, andererseits aber die dadurch begründete Skepsis insofern eine compensirende Einschränkung erfährt, als die Fähigkeit der Sprache, Probleme zu formuliren, nicht wesentlich weiter reicht als ihre Fähigkeit, Probleme zu lösen. Es ergiebt sich, dass, soweit unser Bedürfniss geht, über den Rahmen der sinnlichen Wahrnehmung und der verstandesmässigen Formalbegriffe hinaus im Ernst Probleme zu formuliren, auch die Möglichkeit des Erkennens, d. h. des problemlösenden Urtheils gegeben ist. Hierdurch wird der allem „Willen zur Wahrheit" voraufgehende Glaube an die Möglichkeit des Erkennens bestätigt, und in diesem Punkte berührt sich die Philosophie mit der Religion. — Runze führt die Ausdrücke: Glottophysik, Glottologik, Glottoethik in die Philosophie ein und sucht die Nothwendigkeit dazu zu begründen.

S. 354, Z. 13 v. o. (Mauthner) s. h. hinter 1901: 2. Bd.: Zur Sprachwissenschaft, Stuttg. 1901.

S. 378, Z. 22 v. o. (Naville) s. h.: Nouvelle classification des Sciences, 2. éd., Par. 1901.

S. 407, Z. 20 v. u. s. h.: Newton H. Marshall, Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England, Berl. 1902.

S. 422, Z. 3 v. u. s. h.: Oskar Kraus, Zur Theorie des Werthes. Eine Bentham-Studie, Halle 1902.

S. 469, Z. 13 v. o. s. h.: Zu nennen sind hier die zwei Werke von Alexander B. Bruce, The Providential order of the World, Lond. 1897, und The Moral order of the World, Lond. 1899. Vermittelst einer geschichtlichen Untersuchung über die Entwickelung des menschlichen Denkens will Bruce Beweise für eine theistische Weltanschauung bringen.

S. 475, bei John Grote noch zu erwähnen: Examination of the Utilitarian Philosophy, ed. by Mayor, Cambr. 1870.

S. 500, Z. 16 v. u. s. h.: A. Vannérus, D. Kantianismus in Schw., Kantst. VI, S. 244—269.

S. 518, bei Höffling s. h.: Eben erschienen: Religionsphilosophie, übers. v. F. Bendixen. Lpz. 1902.



Register.*)

*) Dieses Register enthält die Namen der Philosophen und der Historiker der Philosophie und Litteratoren, sowie die Titel der philosophischen Zeitschriften; auch viele der jetzt gebrauchten philosophischen Termini sind aufgenommen. Bei den Philosophen sind die Hauptstellen mit einem Sternchen (*) bezeichnet.

B.

C (vergl. auch K).

D.

H.

I. J.

K (vergl. auch C).

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Gedruckt in der Königlichen Hofbuchdruckerei von E. S. Mittler & Sohn, Berlin SW., Kochstr. 68–71.

